

Paolo Spinicci

Analitico e sintetico

Lezioni su Kant, Husserl, Quine



Il dodecaedro



Collana diretta

da Giovanni Piana e Paolo Spinicci

Paolo Spinicci

Analitico e sintetico

Lezioni su Kant, Husserl, Quine

CUEM

INDICE

<u>Premessa</u>	<u>11</u>
<u>PARTE PRIMA KANT</u>	<u>15</u>
<u>Lezione prima</u>	<u>17</u>
1. Considerazioni introduttive	17
2. Il cammino sicuro di una scienza.....	24
<u>Lezione seconda.....</u>	<u>31</u>
1. Le regole grammaticali e la rivoluzione copernicana.....	31
2. La rivoluzione copernicana e i suoi presupposti.....	40
<u>Lezione terza.....</u>	<u>45</u>
1. Il concetto di esperienza	45
2. La posizione del problema.....	50
<u>Lezione quarta</u>	<u>57</u>
1. L'estetica trascendentale: considerazioni introduttive.....	57
2. Lo spazio.....	63
<u>Lezione quinta</u>	<u>75</u>
1. Il pensiero e la forma del giudizio	75
2. Le categorie e il loro significato obiettivo	82
<u>Lezione sesta.....</u>	<u>87</u>
1. Il problema dell'applicazione	87
2. Lo schematismo dei concetti puri	98
<u>Lezione settima.....</u>	<u>107</u>
1. Qualche riflessione di carattere generale	107

2. Un esempio: la quantità	114
<u>Lezione ottava.....</u>	<u>117</u>
1. Giudizi analitici e giudizi sintetici	117
2. Il sintetico a priori e il rapporto dei concetti con l'esperienza.....	122
<u>Lezione nona.....</u>	<u>133</u>
1. Considerazioni conclusive	133
2. Excusatio non petita.....	141
<u>PARTE SECONDA HUSSERL.....</u>	<u>145</u>
<u>Lezione decima.....</u>	<u>147</u>
1. Un nuovo libro: le Ricerche logiche di Husserl.....	147
2. Schlick	156
<u>Lezione undicesima.....</u>	<u>165</u>
1. Perplessità.....	165
2. Qualche punto fermo	170
<u>Lezione dodicesima.....</u>	<u>173</u>
1. Parti indipendenti e non indipendenti: una distinzione intuitiva.....	173
2. La teoria formale dell'intero	184
<u>Lezione tredicesima.....</u>	<u>191</u>
1. Una digressione: Husserl e l'origine della geometria.....	191
2. La geometria ha un inizio assoluto?.....	197
<u>Lezione quattordicesima.....</u>	<u>203</u>
1. Esperienza e concetto: elementi per una considerazione critica.....	203
2. Gli esempi e il contesto degli esempi	212

<u>Parte terza</u> <u>Quine</u>	221
<u>Lezione quindicesima</u>	223
1. Due differenti forme del sintetico a priori	223
2. Sinonimia e analiticità	233
<u>Lezione sedicesima</u>	239
1. Un capro espiatorio	239
2. Ontologia e pragmatismo.....	245
<u>Considerazioni conclusive</u>	249

PREMESSA

In questo corso di filosofia teoretica mi sono proposto due differenti obiettivi. Il primo è difficile da realizzare, ma abbastanza semplice da circoscrivere: volevo far luce su una distinzione classica nella riflessione filosofica — la distinzione tra giudizi analitici e giudizi sintetici — ed in modo particolare volevo riflettere insieme a voi sul senso, se ve n'è uno, che accompagna i diversi e ripetuti tentativi di parlare di un sintetico a priori. Credo che si tratti di problemi importanti e che vi siano buoni motivi per ritenere che uno studente di filosofia debba sapersi orientare almeno un poco in questi problemi ed è innanzitutto per questo che vi propongo questo corso di lezioni.

Ho detto orientarsi un *poco* e su questo punto è forse opportuno insistere. Non credo che il corso che qui vi propongo nelle sue linee essenziali sia in grado di tracciare intorno a questo problema un quadro ricco quel tanto che basta per non far storcere la bocca a chi conosce bene questo dibattito. Di questo sono consapevole: non bastano tre autori, sia pure importanti come Kant, Husserl e Quine, per dire anche soltanto l'essenziale su questo tema e anche se questo corso di lezioni è rivolto prevalentemente agli studenti dei primissimi anni sono sicuro che alcuni di voi stanno mentalmente redigendo la lista degli esclusi. Si potrebbe parlare di molti altri autori: di Hegel, del neopositivismo, di Carnap, di Putnam o di Kripke.

Si potrebbe, questo lo so, ma sarebbe davvero molto faticoso per me e per voi e la meta che mi prefiggo è comunque un'altra: piuttosto che tentare di tracciare un quadro esauriente, ma necessariamente rapido delle molte voci che danno una fisionomia al nostro problema, vorrei che insieme riuscissimo ad affinare la nostra *sensibilità* filosofica (e credo che esista qualcosa del genere) rispetto ad un tema che deve incuriosirci e che non sembra manifestarsi come *problema* nella apparente chiarezza di una distinzione che impariamo a tracciare con facilità — tutti gli scapoli non sono sposati è una proposizione analitica, tutti gli scapoli hanno le scapole è invece una proposizione sintetica, anche se non ci dice nulla di così interessante. Una distinzione che ci sembra facile da apprendere e che in un certo senso conosciamo da sempre: nessuno di noi pronuncia giudizi analitici se non per puntualizzare il significato di una parola a chi ci sembra non l'abbia bene compresa, mentre i giudizi sintetici sono la materia

più comune delle nostre conversazioni. Rendersi conto che le cose non sono poi così semplici — e comprenderlo imparando qualcosa di Kant, di Husserl e di Quine — è il compito che il corso si prefiggeva e che in queste pagine si propongono nuovamente, lezione dopo lezione.

Il primo obiettivo è dunque di natura didattica e questa preoccupazione sorregge anche la forma espositiva e lo stile piano di queste pagine. Si tratta di una scelta che ha una sua ovvia motivazione: vorrei che queste lezioni servissero soprattutto per *leggere* gli autori di cui discutiamo sia pure soltanto alla luce del problema che ci guida. E come ogni decisione, anche questa ha le sue conseguenze negative: leggere un testo per cercare innanzitutto di chiarirlo vuol dire necessariamente tacere molte cose. In particolar modo, ho lasciato interamente da parte ogni considerazione di carattere storico-filosofico e non mi sono preoccupato di rendere conto del dibattito ricco ed ampio che ciascuno di questi autori ha suscitato.

Insomma: ho aperto tre libri sul tavolo e di questi soltanto ho parlato, senza preoccuparmi troppo di ciò che intorno a quei libri è accaduto. Credo che sia importante imparare a leggere così i libri di filosofia — lasciandosi guidare da un atteggiamento sottilmente *ossessivo*, ma questo naturalmente non impedisce affatto che accanto a quei libri in seguito se ne aprano altri. Si possono dunque aprire molti altri libri, ma vorrei dire non qui, — non in questo corso che ha un carattere introduttivo e che non può né vuole farsi carico di altri problemi, oltre a quelli che di per sé pongono i testi di cui parleremo¹.

Del resto, all'origine di questa decisione (che è, come ho detto, per certi versi criticabile e che rischia di rendere meno avvertibile la molteplicità delle letture che di ogni testo sono possibili) non vi sono soltanto preoccupazioni di carattere didattico, ma vi è anche una tesi di natura teorica: seppure nella forma di una riflessione che ha di mira un obiettivo prevalentemente espositivo, questo corso si propone comunque di prendere una *posizione* e di mostrare — seppure per grandi linee — qual è la connessione che lega il problema del sintetico a priori al disegno di una filosofia dell'esperienza che si lasci guidare da un orientamento di carattere de-

¹ Vorrei tuttavia ricordare almeno tre testi che credo meritino di essere letti con attenzione e che mi sono serviti molto. Il primo è un articolo di Giovanni Piana, *Husserl, Schlick e Wittgenstein sulle cosiddette «proposizioni sintetiche a priori»*, in «Aut Aut», n. 122, 1971, pp. 19-41, il secondo un libro di Jocelyn Benoist, *L'a priori conceptuel*. Bolzano, *Husserl, Schlick, Vrin*, Paris 1999, il terzo la raccolta di saggi *A priori materiale*, curato da Roberta Lanfredini e pubblicato a Milano da Guerini nel 2006.

scrittivo. Di qui la necessità di scegliere un percorso, tra gli altri possibili, che consentisse di giocare una posizione contro l'altra, per far emergere per contrasto un orientamento possibile.

Un tempo le dispense universitarie avevano l'aspetto di un brogliaccio che avvertiva fin da principio il lettore che, in fondo, ciò che aveva tra le mani non era molto diverso dagli appunti che si prendono quando si segue un corso. Le cose sono evidentemente cambiate e l'unico frutto avvelenato dei programmi di scrittura è forse questo — sanno dare a qualsiasi testo l'aspetto confortante di un libro. È necessario invece ricordarsi che queste pagine appartengono al genere antico delle dispense universitarie: nascono per restituire le linee essenziali del corso di filosofia teoretica del 200-07, tenuto all'Università degli studi di Milano. Dei corsi universitari condividono del resto il destino: si aprono con molte speranze e si chiudono frettolosamente quando il tempo diviene sempre più il vero arbitro della situazione. Di questo finale inglorioso queste pagine sono una buona illustrazione — e non vi è davvero altra giustificazione per la brevità delle considerazioni dedicate a Quine se non quella che i semestri finiscono sempre un po' prima degli argomenti da trattare.

PARTE PRIMA KANT



LEZIONE PRIMA

1. Considerazioni introduttive

Il primo libro aperto sul tavolo è un libro famoso: è la *Critica della ragion pura* (1781) di Immanuel Kant. Si tratta di una tappa obbligata: anche se la distinzione tra proposizioni sintetiche ed analitiche è ben più vecchia di quest'opera e la si può cogliere per esempio negli scritti di Leibniz e di Hume, il modo in cui questa distinzione prende forma nella *Critica* kantiana ha fatto scuola e ci costringe a prendere le mosse di qui — dalla tesi secondo la quale distinguere i giudizi analitici dai giudizi sintetici non significa ancora avere separato le proposizioni necessarie da quelle contingenti. Lo sappiamo: per Kant vi sono proposizioni che sono insieme sintetiche e necessarie — le proposizioni che corrispondono ai giudizi sintetici a priori.

Alla distinzione logica si affianca una riflessione sulla relazione che lega l'intuizione al concetto e non è un caso che sia così. Il giudizio è una connessione di concetti e i concetti sono, per Kant, rappresentazioni di rappresentazioni: vi è un oggetto di cui il concetto ci parla, ma ce ne parla attraverso una qualche proprietà che lo caratterizza. I concetti, dice ancora Kant, sono *predicati di un giudizio possibile* e si riferiscono quindi a qualcosa che deve essere pensato attraverso di essi.

Ora, nel caso dei giudizi analitici, di questo rimando dei concetti a ciò che mediamente denotano possiamo disinteressarci. I giudizi analitici sono giudizi soltanto *esplicativi*: ne segue che la loro unità non è problematica perché nella sintesi predicativa non si esce dal concetto del soggetto, ma lo si precisa, rendendolo esplicito.

Nei giudizi sintetici, invece, abbiamo due concetti distinti che debbono essere uniti, ma che di per sé non hanno qualcosa che li legghi l'uno all'altro: quando asseriamo di quest'albero che è fiorito non diciamo affatto che nel concetto di albero vi è anche l'essere fiorito, ma sosteniamo invece che vi è un identico referente oggettuale che può essere inteso sia come un albero, sia come un che di fiorito.

L'unità del giudizio ci riconduce così al momento dell'intuizione e ciò che è vero per i giudizi sintetici a posteriori, vale anche per i giudizi sintetici a priori. Un esempio di giudizio sintetico a priori è offerto, per Kant, dalla proposizione che asserisce che ogni evento ha una causa. Questa proposizione non è analitica perché diciamo *qualcosa* quando af-

fermiamo che un evento è necessariamente un effetto; ne segue che se quest'affermazione ci insegna qualcosa (e Kant ne è convinto), allora nel giudizio «ogni evento ha una causa» non diciamo della nozione che funge da soggetto qualcosa che sia già racchiuso nel suo contenuto di senso, ma ci spingiamo di là da esso, proponendo qualcosa di nuovo. Per farlo, tuttavia, abbiamo bisogno di affidarci alla dimensione dell'intuizione — dobbiamo pensare l'evento nella dimensione del tempo e cogliere l'attimo del suo accadere come un presente che ha avuto origine da un passato. Dobbiamo pensare così, legando l'intuizione al concetto, e quindi l'esperienza intuitiva del tempo a un modo di pensarlo che per noi è necessario, proponendo così un legame di carattere concettuale tra quegli istanti di tempo, — un legame che ci costringe a ritenere fondata la loro successione e a pensarla alla luce di una regola di carattere logico.

Si tratta di una tesi ben nota, di cui dobbiamo tuttavia imparare a riscoprire la *paradossalità*. Che i giudizi analitici siano necessari è ovvio: la loro inconfutabilità è il volto nobile della loro vuotezza. Ma i giudizi sintetici come possono essere necessari? Come è possibile dire qualcosa di nuovo — e quindi acquisire conoscenza — senza sottoporsi al vaglio di una verifica empirica? Almeno se ci fermiamo ad un'analisi dei termini, i giudizi sintetici a priori sembrano essere un buon esempio di che cosa si deve intendere quando si parla di una pretesa infondata.

Qualche volta le distinzioni filosofiche, anche quando non sono effettivamente fondate, racchiudono problemi autentici che meritano di essere discussi ed è questo il caso delle riflessioni kantiane che credo siano un modo falso per attirare l'attenzione su una questione importante. E tuttavia per venire a capo di questi problemi, o anche soltanto della natura di questi giudizi, non è certo sufficiente limitarsi a queste considerazioni così generali e nemmeno leggere con attenzione le poche pagine che Kant nell'*Introduzione* alla seconda edizione della *Critica della ragion pura* (1787) dedica a questo tema: è necessario infatti ripensare le linee generali del discorso kantiano per rileggere poi quelle poche pagine iniziali alla luce dei risultati cui saremo giunti.

Procederemo insomma così: dapprima cercheremo di far luce sulle linee generali dell'estetica e dell'analitica trascendentali, per soffermarci poi sulla tematica dello *schematismo*, poiché soltanto a partire di qui è possibile comprendere bene le forme e i modi in cui Kant distingue i giudizi analitici dai giudizi sintetici, per poi individuare in questo secondo ambito la sfera di quelle proposizioni che sono insieme necessarie e dotate di

un significato conoscitivo — i cosiddetti giudizi sintetici a priori.

La *Critica della ragion pura*, dunque — un'opera che è stata scritta nel 1781 e poi ripubblicata con significative correzioni nel 1787. Su quest'opera, che segna una svolta nel pensiero di Kant e che ha esercitato nella storia del pensiero occidentale un peso paragonabile solo alla *Metafisica* di Aristotele, sono stati scritti libri e libri di commento, di esegesi filologica e di critica teorica. Questi libri, tuttavia, li lasciamo ben chiusi e per giustificare in qualche modo (e ad un primissimo livello di indagine) questa scelta vi invito a leggere il motto che Kant antepone alla seconda edizione della sua opera. Si tratta di un passo, tratto dalla *Prefazione* alla *Instauratio magna* di Francis Bacon, che così recita:

De nobis ipsis silemus: de re autem, quae agitur, petimus ut homines eam non opinionem, sed opus esse cogitent [di noi stessi tacciamo; della cosa stessa che è in questione chiediamo invece che gli uomini non la considerino una mera opinione, ma la pensino invece come un compito necessario] (I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di G. Gentile e G. Lombardo Radice, riv. da V. Mathieu, Laterza, Roma – Bari 1995, p. 2, B. II).

Non parliamo dunque di Kant, né delle opere di Kant, ma del compito necessario che Kant si prefiggeva, di questa cosa stessa che deve essere così seriamente discussa.

E quale sia questa cosa Kant lo indica con chiarezza nella prima *Prefazione* al suo libro: ciò su cui innanzitutto si deve riflettere ha i tratti nobili del passato poiché null'altro è se non la questione della legittimità della *metafisica* che, nel presente, ci appare alla luce di due differenti prospettive. La prima ci riconduce nell'alveo della cultura illuministica e ci invita ad assumere nei confronti della metafisica

il giudizio maturo dell'età moderna che non vuole più oltre farsi tenere a bada da una parvenza di sapere (*ivi*, p. 6).

La metafisica, o almeno una sua certa forma, sembra appartenere al passato e Kant, che è qui sensibile alle critiche dell'empirismo inglese, ce ne parla come di un *ostacolo* allo sviluppo del pensiero scientifico e come una *parvenza di sapere* su cui è necessario ormai pronunciare un verdetto di condanna. Le ragioni sono sotto gli occhi di tutti: la metafisica cade in «oscurità e in contraddizioni» che rendono apparenti le sue conquiste (*ivi*, p. 5) e la mancanza di un metro di giudizio che possa dirsi comune e che sappia dirimere le controversie di «questo campo di lotte senza fine» (*ivi*, p. 5) mostra che questa presunta regina del sapere non è mai stata capace di imboccare il cammino sicuro della scienza. La sfiducia e l'indifferenza

del presente nei confronti di questa vecchia matrona debbono valere allora come un segno che ci invita a recidere il nodo che ci lega ad un'eredità pesante e infruttuosa.

Vi è, tuttavia, una seconda prospettiva e di fatti nelle pagine kantiane non facciamo in tempo a pronunciare questo verdetto di condanna che le ragioni del passato si fanno avanti e quello che prima ci era parso il «maturo giudizio dei tempi» si rivela essere almeno in parte «una moda del nostro tempo» (*ivi*, p. 5), frutto di un disinganno di cui si possono intendere le ragioni, ma che *non* può essere interamente giustificato perché nelle pretese della metafisica parla una *voce che non possiamo tacitare* e che esprime, seppure nelle forme di un errore da cui si deve prendere commiato, temi e problemi che meritano di essere compresi.

Dalle secche della metafisica è difficile liberarsi anche quando leggiamo nelle sue tesi gli errori di «un vecchio e tarlato dogmatismo» (*ivi*, p. 6) e la ragione di questa fatica è tutta qui: la metafisica affronta temi e problemi che ci appartengono e di cui non possiamo liberarci perché sono espressione della nostra stessa natura. Ne segue che liberarsi dei sogni della metafisica non può significare restare indifferenti al suo destino perché la metafisica — questa dottrina che rimarrebbe nell'animo degli uomini anche se una nuova barbarie travolgesse ogni scienza positiva (*ivi*, p. 16) — non è solo il luogo in cui si esercita una fantasia senza regole, ma è anche la voce che a suo modo ci richiama al «più alto degli uffici della ragione» (*ivi*, p. 6). Insomma, qualcosa ci impedisce di disinteressarci di questa veneranda disciplina:

invano si suole affettare *indifferenza* riguardo a ricerche siffatte, il cui oggetto non può mai essere *indifferente* alla natura umana (*ivi*, p. 6).

E ancora:

la ragione umana, in una specie delle sue conoscenze, ha il destino particolare di essere tormentata da problemi che non può evitare, perché le sono posti dalla natura stessa della ragione, ma dei quali non può trovare la soluzione, perché oltrepassano ogni potere della ragione umana (*ivi*, p. 5).

Ora, per comprendere come ciò possa accadere è necessario porsi due differenti domande. Dobbiamo *in primo luogo* chiederci quale sia la natura della metafisica e, *in secondo luogo*, dobbiamo soffermarci sui motivi che spingono la nostra ragione a costruire un sistema di verità apparenti — il sistema delle proposizioni metafisiche.

Rispondere alla prima domanda è relativamente semplice, almeno per Kant. La metafisica — a suo avviso — è la dottrina che ritiene possibile

che la conoscenza si fondi su *principi puramente razionali* e a priori, e che sulla base di questi principi sia possibile far luce sulla realtà in se stessa. Alla radice di questa tesi vi è una constatazione cui — per Kant — è difficile sottrarsi: la sensibilità ci mostra il mondo così come *appare* a chi ha organi di senso come i nostri, ma la ragione sembra andare oltre la sfera delle apparenze e sembra indicare alcuni principi di cui non possiamo fare a meno perché sembrano porsi come *condizioni necessarie* di una conoscenza obiettiva del reale.

Di questi principi, del resto, la conoscenza scientifica si avvale senza che sorgano problemi di sorta. La fisica ci invita a cercare in una forza la causa di *ogni* mutamento dello stato di quiete o di moto relativo di un corpo e la chimica ci insegna a pensare che in *ogni* trasformazione la quantità di materia resti costante, e nell'uno e nell'altro caso in questa *pretesa di universalità* — che si spinge sempre un poco al di là di ciò che l'esperienza ci mostra — sembra essere implicito da un lato il riconoscimento che quei principi hanno *natura razionale* poiché esprimono non un fatto conclamato ma un'esigenza teorica e, dall'altro, il loro porsi come *indizi* che ci invitano a pensare ora che la *realtà in se stessa, e non soltanto l'esperienza, sia determinata universalmente dal nesso di causa e di effetto* ora che sia legittima la distinzione tra una *sostanza che permane* e il *divenire degli accidenti*. Anzi, quanto più ci si accorge che è possibile ricondurre i fenomeni ad una norma di carattere generale, tanto più sembra legittimo sostenere che nei fenomeni traluce una realtà razionale *nascosta*. Lo scostamento tra la norma e i fenomeni che essa comprende e la fatica del ricondurre gli uni all'altra debbono valere così come un invito a pensare che sotto una materia recalcitrante si dischiuda una realtà profonda che solo infine si rivela adeguata all'esigenze poste dalla ragione.

Così, proprio perché quei principi sono necessari per conoscere e proprio perché siamo costretti a difenderli da ciò che l'esperienza sensibile nella sua immediatezza ci propone, proprio per questo sembra essere poi necessario sostenere che la ragione nella sua purezza racchiude in sé i principi che colgono la *realtà nascosta* delle cose — quei principi che si dispiegherebbero nella loro piena validità se solo sapessimo svincolarli per intero dalle condizioni della sensibilità.

Di qui la risposta alla *seconda* domanda che ci eravamo posti. Se la ragione si avventura sul terreno della metafisica e crede di poter decidere a priori la natura del reale, ciò accade — secondo Kant — perché il metafisico è un filosofo *impaziente* che vuole liberare la conoscenza dalla con-

dizione che la vincola, — da quel «*se*» che lega ogni asserzione al suo essere vincolata alla nostra esperienza. Passo dopo passo il conoscere sembra consentirci di attribuire una più ampia universalità ai principi di cui le scienze si avvalgono e il filosofo veste allora i panni del metafisico e chiede che la condizione che vincola la validità di quei principi all'orizzonte dei fenomeni su cui si estende la nostra conoscenza *sia rimossa* e che sia *finalmente* affermata la loro validità in sé, al di là di ciò che appare.

Così facendo, tuttavia, il metafisico recide il ramo su cui è seduto e nega, insieme al vincolo che limita la validità dei suoi asserti, la condizione della loro *verificabilità*. Se ci lasciamo guidare dal principio generale secondo il quale ogni cambiamento nello stato di quiete o di moto uniforme implica una causa possiamo organizzare lo spazio fenomenico dei movimenti, ma non appena cerchiamo di tacitare quel «*se*» e di asserire che — al di là di ciò che fenomenicamente si manifesta — è semplicemente vero che la macchina del mondo sia tale da presupporre una causa per ogni mutamento, allora ci costringiamo a pagare l'apoditticità delle nostre asserzioni con il loro sfuggire dall'orizzonte della loro verificabilità. Di qui gli errori e le contraddizioni in cui la metafisica si perde. La ragione, scrive Kant, in tale errore

cade senza sua colpa. Comincia con principi, l'uso dei quali nel corso dell'esperienza è inevitabile, ed è insieme sufficientemente verificato da essa. Con essi (come comporta la sua stessa natura) la ragione sale sempre più alto, a condizioni sempre più remote. Ma, accorgendosi che in tal modo il suo lavoro deve rimanere sempre incompiuto, perché i problemi non cessano mai d'incalzarla, si vede costretta a ricorrere a principi, che oltrepassano ogni possibile uso empirico e, ciò malgrado, paiono tanto poco sospetti che il senso comune sta in pieno accordo con essi. Se non che, per tal modo, incorre in oscurità e contraddizioni, dalle quali può bensì inferire che in fondo devono esservi in qualche parte errori nascosti, che però non riesce a scoprire, perché quei principi, di cui si serve, uscendo fuori dei limiti di ogni esperienza, non riconoscono più una pietra di paragone dell'esperienza (*ivi*, p. 5).

Se ci poniamo in questa luce, la posizione di Kant sulla metafisica assume un contorno più chiaro. L'errore di cui la metafisica è espressione coincide con le pretese del *razionalismo dogmatico* che ritiene sia possibile cogliere nella ragione e nei suoi principi lo strumento per afferrare la *struttura profonda* della realtà che si cela sotto la scorza dei fenomeni e della loro datità sensibile.

Si tratta di una tesi che ha una sua tradizione antica e che ci invita a pensare alla logica e alle sue distinzioni alla luce di un'ipotesi di referenziali-

tà: soggetto e predicato ci parlano di sostanze e di accidenti, il giudizio della loro necessaria connessione ontologica, i nessi ipotetici della relazione di causalità e così via, secondo il dettato di una traduzione che sembra consentirci di affermare che la logica *parla di qualcosa*, poiché dice quale sia la *forma obiettiva del mondo*. La logica è la *teoria a priori degli oggetti* e delle loro possibili connessioni e questo sembra autorizzarci a pensare che proprio la logica possa dirci qualcosa sulla forma del mondo, poiché il mondo altro non è che la struttura unitaria che sorge dal gioco delle connessioni tra oggetti.

Di qui la prospettiva teorica del razionalismo metafisico. Armato di tutto punto delle certezze della razionalità, il metafisico può discernere una volta per tutte la realtà apparente che l'esperienza sensibile ci presenta — questo sogno famigliare da cui ci destiamo a fatica — dalla realtà vera e può scoprire sotto le consuete apparenze la macchina del mondo:

una macchina è un artefatto complesso i cui movimenti si fondano nella natura della sua composizione. Anche il mondo è una realtà complessa, ma anche i suoi mutamenti si fondano nella natura della sua composizione. Anche il mondo dunque è una macchina (C. Wolff, *Metafisica tedesca*, § 557).

Ma se il mondo è un orologio perfettissimo che ci parla della sapienza del suo costruttore, la metafisica è il sapere rassicurante che ci consente non solo di tessere le lodi di quel primo Orologiaio, ma anche di escludere l'ipotesi che l'Imprevisto possa turbare la quiete del sapere. Se il mondo è un orologio, la metafisica è l'atteggiamento intellettuale che dapprima ci invita a possederlo intellettualmente, ma che poi ci chiede di riporlo una volta per tutte nella tasca del panciotto, così che se ne possa udire il rassicurante ticchettio.

Si tratta di una mossa antica, ma non per questo meno *illegittima*, perché i principi razionali che hanno una loro funzione conoscitiva quando sono applicati all'esperienza sensibile cessano — per Kant — di avere un significato definito ed un contenuto di senso quando vengono svincolati dal riferimento ai fenomeni. Nel suo sforzo di liberarsi dal vincolo della sensibilità, la ragione *cancella le condizioni di verificabilità dei propri asseriti* e si priva di ogni criterio per dirimere le questioni che al suo interno sorgono. Il fallimento della metafisica e la sua condizione presente — la sua incapacità di superare la pluralità delle opinioni — debbono valere così come un segno dell'errore che ne mina il cammino.

Ma se la metafisica poggia su una pretesa infondata — sulla convinzione che la ragione pura sappia cogliere la struttura profonda del reale —

questo ancora non significa che non si nasconda al suo interno un momento di verità. La metafisica è un errore, *ma non è una svista* e questo vuol dire che dobbiamo cercare di renderne conto e di comprendere perché siamo così sensibili alle sue pretese. L'impossibilità di liberarsi della metafisica deve valere così come un riconoscimento del fatto che vi è comunque una *ragion pura* che non può in nessun modo essere messa da parte. Il razionalismo metafisico ha torto quando ritiene che la logica racchiuda in se stessa la chiave per accedere alla struttura profonda della realtà, ma è invece nel giusto quando riconosce che vi è una ragion pura, di cui per altro la conoscenza scientifica si avvale.

Di qui la conclusione che Kant ci invita a trarre. Riconoscere il fallimento della metafisica razionalistica e, insieme, sostenere che vi è comunque una ragion pura significa porsi seriamente la domanda che verte sui *diritti* che le competono. La *ragion pura c'è*, ma l'uso che la metafisica ne propone non è legittimo; prendere commiato dalla metafisica e al tempo stesso comprendere il motivo che la rende parte della nostra natura vorrà dire allora indicare per la ragion pura un possibile impiego. E ciò è quanto dire che la ragione deve essere giudice di se stessa per poter dire quali pretese possa legittimamente avanzare: occorre dunque rivolgere

alla ragione un invito perché nuovamente assuma il più grave dei suoi uffici, cioè la conoscenza di sé ed eriga un tribunale, che la garantisca nelle sue pretese legittime, ma condanni quelle che non hanno fondamento, e non arbitrariamente, ma secondo le sue eterne ed immutabili leggi; e questo tribunale non può essere se non la critica della ragion pura stessa (*ivi*, pp. 6-7).

Di qui il compito che Kant si prefigge: indicare quale sia l'uso legittimo della ragione pura. E a noi spetta cercare di seguirlo.

2. *Il cammino sicuro di una scienza*

Nelle nostre considerazioni introduttive abbiamo formulato un punto con relativa chiarezza: abbiamo infatti osservato come, per Kant, la metafisica del razionalismo sia illegittima perché priva i suoi asserti di ogni possibile verifica empirica e quindi anche di un significato oggettivo, poiché una proposizione ha senso — per Kant — se sono definite le condizioni della sua applicazione all'universo fenomenico e quindi anche le forme di una sua possibile verifica. Di qui la via che una riflessione *critica* che abbia per oggetto la ragion pura deve percorrere: se i principi a priori della ragione debbono avere un significato, allora deve essere possibile proporre insieme ad essi un *criterio che ci consenta di valutarne l'impiego* e

questo significa rivolgere innanzitutto l'attenzione a quelle discipline teoriche in cui un qualche criterio di verifica sembra essere all'opera.

Alla luce di queste considerazioni deve essere compreso l'*incipit* della seconda *Prefazione* alla *Critica*, pubblicata nel 1787. Kant ha un'idea ben chiara: se si vuole comprendere se una disciplina dispone di un criterio per decidere una volta per tutte della validità delle sue affermazioni, si deve guardare alla sua capacità di *progredire* e alla solidità dell'*accordo* che lega chi lavora alla sua edificazione. La metafisica non supera il vaglio di questo criterio: i sistemi di metafisica si sostituiscono gli uni agli altri e ciascuno è costretto a ripercorrere daccapo il cammino, in un succedersi di opinioni che non si dispiegano nell'unità di un terreno comune. La metafisica è un sogno ed è quindi, come ogni sogno, un fatto privato che ciascuno costruisce a suo modo. Ben diversamente stanno le cose per la matematica e per la fisica: qui un criterio di verità deve esserci e deve operare, perché regna un accordo che regge alla prova delle nuove acquisizioni conoscitive e che consente un accumularsi delle conoscenze ed un progresso. Kant si esprime così: la matematica, la fisica e forse anche la chimica hanno imboccato il cammino sicuro della scienza — e questa immagine un po' edulcorata del progresso scientifico vale come una rassicurazione del fatto che matematici e scienziati hanno un criterio per decidere ad ogni bivio quale sia la via da seguire. Il cammino è segnato: resta solo la fatica di compierlo.

Forse di fronte a queste considerazioni kantiane si può rimanere un poco perplessi e questo non soltanto perché oggi ci siamo abituati ad insistere sulla storicità delle scienze e sui mutamenti di paradigma che le caratterizzano; tutt'altro: Kant ci propone di seguire un criterio soltanto esteriore che non sembra consentirci di affermare che vi è davvero un uso legittimo dei principi razionali. Certo, vi sono scienze che si avvalgono di principi a priori e di queste scienze si può constatare il progresso — ma possiamo accontentarci di questo *fatto*? Possiamo, in altri termini, dedurre che i principi razionali nella matematica e nella fisica abbiano trovato il loro giusto impiego solo perché non si sentono le voci e gli strepiti che accompagnano invece la vicenda presente della metafisica? Non è forse evidente che almeno qui Kant, questo filosofo altrimenti così sensibile al fascino delle deduzioni, sta vendendoci fatti per ragioni, constatazioni empiriche per giustificazioni teoriche? Un errore, se è condiviso, non avviene per questo una verità ineccepibile e nulla ci permette di escludere che sia possibile avere ragione da soli. Ma allora si può davvero sostenere

che la verità delle scienze poggia solo sul consenso delle molte dottissime barbe degli scienziati?

A queste domande si può rispondere solo una volta che si sia compreso il senso di queste osservazioni kantiane e per farlo dobbiamo innanzitutto rivolgerci una domanda che nel testo non c'è: dobbiamo chiederci come *possiamo pensare di verificare la funzione conoscitiva dei principi della ragione*.

Due vie sono precluse. Non possiamo seguire le pretese della metafisica e credere che le certezze della logica ci consentano di tracciare con altrettanta sicurezza un'ontologia. Ma non possiamo nemmeno pensare che l'esperienza sensibile possa verificare o falsificare ciò che in linea di principio non può essere dato sensibilmente. Un esempio può forse chiarire che cosa intendo. La geometria euclidea ci assicura che in un triangolo qualsiasi la somma di due lati è sempre maggiore del terzo. Per Kant, questa verità di carattere generale parla della nostra esperienza dello spazio, ma non può essere mostrata in una figura, poiché non è possibile disegnare *un* triangolo *in generale* e nel *fatto* che abbiamo sotto gli occhi non si può scorgere la *necessità* che quel rapporto tra lunghezze valga per ogni triangolo. E ciò è quanto dire che in generale un disegno non può di per sé valere come un argomento per mostrare che lo spazio della nostra esperienza è ben descritto dalla geometria euclidea: ciò che vediamo è un fatto, mentre ciò che intendiamo dimostrare ha la necessità di una verità universale. Che poi non sia sufficiente accostare disegno a disegno è appena il caso di sottolinearlo: le proposizioni geometriche non sono generalizzazioni empiriche sulle figure e non avrebbe senso considerarle verità induttive.

Un disegno non basta, e tuttavia non è difficile riconoscere che la figura che abbiamo tracciato può servirci, — ma solo se la guardiamo alla luce di un processo di costruzione che è interamente guidato e sorretto dai concetti della geometria euclidea. Kant si esprime così:

La storia di questa rivoluzione della maniera di pensare, la quale è stata ben più importante della scoperta della via al famoso Capo, e quella del fortunato mortale che la portò a compimento, non ci è stata tramandata. Ma la leggenda che ci riferisce Diogene Laerzio, il quale nomina il supposto scopritore dei principi più elementari delle dimostrazioni geometriche, che, secondo il comune giudizio, non han bisogno di dimostrazione, prova che il ricordo della rivoluzione che si compì col primo passo nella scoperta della nuova via, dovette sembrare straordinariamente importante ai matematici, e perciò divenne indimenticabile. Il primo che dimostrò il triangolo isoscele (si chiamasse Talete o come si voglia), fu colpito da una gran luce: perché comprese ch'egli non doveva seguire a passo a passo ciò che vedeva nella figura, né attaccarsi

al semplice concetto di questa figura, quasi per impararne le proprietà; ma, per mezzo di ciò che per i suoi stessi concetti vi pensava e rappresentava (per costruzione), produrla; e che, per sapere con sicurezza qualche cosa a priori, non doveva attribuire alla cosa se non ciò che scaturiva necessariamente da quello che, secondo il suo concetto, vi aveva posto egli stesso (*ivi*, p. 15).

Il senso di queste considerazioni è ben chiaro. Kant intende sostenere che quando ci avvaliamo di una figura per saggiare la nostra comprensione di un teorema e la sua applicabilità allo spazio della nostra intuizione non possiamo fare a meno di riferirci ad essa in quanto è il risultato di una costruzione che è sorretta da una regola razionale in virtù della quale soltanto è possibile selezionare nel dato intuitivo ciò che è conforme alla proposizione teorica che gli si chiede di esemplificare. Ma ciò è quanto dire che la figura che disegniamo ci parla, per Kant, solo perché la comprendiamo all'interno di un sistema di regole che debbono essere presupposte e che hanno almeno in parte natura concettuale.

Lo stesso discorso vale per la fisica che ha necessariamente una sua dimensione sperimentale. Anche la fisica si avvale di principi razionali, ma anche in questo caso saggiarne la validità non significa altro che mostrare come ogni verifica sperimentale avvenga all'*interno di un sistema di concetti* entro il quale soltanto può essere formulata la risposta che l'esperienza ci propone. Kant lo dice con chiarezza:

La fisica giunse ben più lentamente a trovare la via maestra della scienza [...] Quando Galilei fece rotolare le sue sfere su di un piano inclinato, con un peso scelto da lui stesso [...] fu una rivelazione luminosa per tutti gli investigatori della natura. Essi compresero che la ragione vede solo ciò che lei stessa produce secondo il proprio disegno, e che, con principi dei suoi giudizi secondo leggi immutabili, deve essa entrare innanzi e costringere la natura a rispondere alle sue domande; e non lasciarsi guidare da lei, per dir così, colle redini; perché altrimenti le nostre osservazioni, fatte a caso e senza un disegno prestabilito, non metterebbero capo a una legge necessaria, che pure la ragione cerca e di cui ha bisogno. È necessario dunque che la ragione si presenti alla natura avendo in una mano i principi, secondo i quali soltanto è possibile che fenomeni concordanti abbiano valore di legge, e nell'altra l'esperimento, che essa ha immaginato secondo questi principi: per venire, bensì, istruita da lei, ma non in qualità di scolaro che stia a sentire tutto ciò che piaccia al maestro, sebbene di giudice, che costringa i testimoni a rispondere alle domande che egli loro rivolge (*ivi*, pp. 15-16).

La ragione vede soltanto ciò che lei stessa produce secondo il suo disegno — questa è la tesi di Kant. Ma ciò è quanto dire che i principi puramente razionali sono presupposti all'esperienza stessa e non valgono quindi come proposizioni di cui si debba accertare la validità, ma come regole di carattere generale che determinano la struttura grammaticale del linguag-

gio entro cui debbono essere formulati i fenomeni. La ragione è un giudice che pone domande, scrive Kant, ma fare domande vuol dire presupporre lo spazio semantico di una risposta possibile: i principi razionali di cui la conoscenza ha bisogno ci appaiono così come il calco razionale entro cui i fenomeni debbono adagiarsi per acquisire una loro effettiva sensazione.

A partire da qui le mosse che abbiamo appena compiuto ci appaiono in una nuova luce. Ciò che prima ci era sembrato così discutibile — il richiamo fattuale al consenso che regna nelle discipline scientifiche — acquista ora un senso nuovo perché comprendiamo che l'importanza che Kant attribuisce all'accordo intersoggettivo come cifra della scientificità di una disciplina teorica non è espressione della volontà di contrabbandare un criterio empirico per una ragione fondante, ma è invece espressione della consapevolezza che il criterio di verità delle teorie non ci conduce al di là del loro essere un linguaggio che riesce ad esprimere *coerentemente* i fenomeni cui si rivolge. Una proposizione non ha il crisma della sua validità nella sua corrispondenza alla realtà così come è in se stessa, perché ogni possibilità di verificare una proposizione avviene all'interno di un sistema di conoscenze che determina la forma e il linguaggio concettuale entro i quali soltanto è possibile una conferma empirica. Una proposizione vera è una proposizione che appartiene a un sistema teorico e che è coerente con altre proposizioni e con i fenomeni *così come sono intesi all'interno di quello stesso sistema di conoscenze*. Di qui l'importanza dell'accordo intersoggettivo e il senso che ad esso compete: il costituirsi di un accordo non è un fatto estrinseco rispetto alla verità di un insieme di enunciati e non è nemmeno soltanto un criterio empirico che ci consente di discernere — in mancanza di un metodo migliore — quali discipline siano più convincenti di altre e quali siano per queste più probabilmente vere. In quella tesi vi è di più: vi è la convinzione che la concordanza delle opinioni altro non sia che l'eco della univocità delle forme entro le quali si costruisce un'immagine *coerente* del mondo — poiché soltanto all'interno di un certo modo di intendere e di organizzare la nostra esperienza della realtà ha senso porsi il problema di quali tra le nostre convinzioni possano legittimamente dirsi conoscenze.

E tuttavia parlare di *coerentismo* per intendere la prospettiva kantiana può essere in qualche misura fuorviante poiché se è vero che Kant ci invita a pensare all'oggettività come a qualcosa che si costituisce all'interno di un'esperienza univocamente ed intersoggettivamente valida, è un fatto

che a fondamento dell'esperienza vi è per Kant il sistema a priori della ragion pura. Vero è ciò che si dà come tale all'interno di un'esperienza logicamente strutturata, ma la forma che l'esperienza assume è univoca non in virtù del costituirsi dialogico di un accordo, ma di una concezione della razionalità come sistema di funzioni che ordinano e comprendono la nostra esperienza, la quale a sua volta le presuppone e, proprio per questo, non può in alcun modo metterle in discussione. Il consenso non sorge da un dialogo, ma è l'eco di una razionalità già data: per disporsi sul cammino sicuro della scienza è sufficiente ascoltare una voce che parla da sempre nell'animo umano e che può esser offuscata solo dalla pigrizia del senso comune o dalla impazienza del metafisico.

Che questa posizione di carattere generale sia una conseguenza necessaria quanto immediata dell'atteggiamento che Kant assume rispetto alla metafisica è appena il caso di dirlo. Per Kant le pretese della metafisica sono almeno in questo fondate: nel loro *riconoscere che vi è un'identità di principio tra ciò che è razionale e ciò che è a priori*. Ne segue che la critica alla metafisica come forma aprioristica della conoscenza investe di fatto soltanto la pretesa secondo la quale sarebbe legittimo piegare la realtà, nella sua indipendenza dalla soggettività e nella sua imperscrutabile forma, alle regole che valgono per il nostro intelletto. Che queste regole siano tuttavia, proprio perché razionali, a priori Kant non lo nega, anzi lo riconosce esplicitamente proprio perché ci invita a cogliere nei dettati della metafisica i principi che debbono guidare e informare non la realtà, ma la forma della nostra esperienza.

L'accordo intersoggettivo ha dunque un fondamento aprioristico che si radica nella *metafisica dell'esperienza* cui Kant approda nel suo tentativo di comprendere quali diritti possano legittimamente competere alla ragione pura. La ragione e i suoi principi (o, come Kant dopo qualche pagina ci invita a dire, l'intelletto e le sue categorie) non parlano della struttura che si cela in profondità sotto i fenomeni, ma sono le forme a priori che debbono dare una connessione necessaria ed un senso alle nostre esperienze. La metafisica non è una dottrina dell'essere e i suoi concetti non sono le forme in cui si rispecchia la razionalità del reale; la metafisica è il titolo generale sotto cui ricondurre il sistema delle regole di natura concettuale attraverso le quali la ragion pura legge l'esperienza sensibile, attribuendole una validità necessaria ed un senso. Siamo così approdati alla tesi di fondo della filosofia kantiana — alla tesi che si esprime nella cosiddetta rivoluzione copernicana:

sinora si è ammesso che ogni nostra conoscenza dovesse regolarsi sugli oggetti; ma tutti i tentativi di stabilire intorno ad essi qualcosa a priori, per mezzo dei concetti, coi quali si sarebbe potuto allargare la nostra conoscenza, assumendo un tal presupposto, non riuscirono a nulla. Si faccia, dunque, finalmente la prova di vedere se saremo più fortunati nei problemi della metafisica, facendo l'ipotesi che gli oggetti debbano regolarsi sulla nostra conoscenza, cosa questa che si accorda meglio colla desiderata possibilità di una conoscenza a priori, che stabilisca qualcosa relativamente agli oggetti, prima che ci siano dati. Qui è proprio come per la prima idea di Copernico; il quale vedendo che non poteva spiegare i movimenti celesti ammettendo che tutto l'esercito degli astri ruotasse intorno allo spettatore, cercò se non potesse riuscir meglio facendo girare l'osservatore, e lasciando invece in riposo gli astri. Ora in metafisica si può vedere di fare un simile tentativo per ciò che riguarda l'*intuizione* degli oggetti. Se l'intuizione si deve regolare sulla natura degli oggetti, non vedo punto come si potrebbe saperne qualcosa a priori; se l'oggetto invece (in quanto oggetto del senso) si regola sulla natura della nostra facoltà intuitiva, mi posso benissimo rappresentare questa possibilità (*ivi*, pp. 18-19).

Kant ci invita dunque a compiere una sorta di rivoluzione copernicana, ed anche se questa metafora astronomica può trarci in inganno se ci lasciamo guidare *erroneamente* dalla suggestione che ci invita a cogliere nel nostro pianeta le vicende metafisiche della soggettività, il suo senso complessivo è ben chiaro: attuare la rivoluzione copernicana sul terreno del pensiero significa comprendere che i principi della ragione non possono avanzare alcuna pretesa sulla realtà così come è in se stessa, mentre possono legittimamente porsi come forme che determinano lo *spazio semantico* della nostra esperienza e, quindi, dell'universo fenomenico. Lo stesso gesto che riconosce alla ragione e alle sue forme il diritto di anticipare a priori le forme del linguaggio entro la quale si situa la nostra conoscenza diviene così la mossa che sanziona l'impossibilità di una conoscenza della realtà in se stessa: la domanda sulla legittimità della ragione fa così tutt'uno con il riconoscimento del carattere fenomenico della conoscenza, sul suo necessario dipanarsi sul terreno dell'esperienza.

Che, a partire di qui, sia possibile una diversa comprensione del ruolo e della funzione della ragion pura è del tutto evidente e nelle pagine che chiudono la seconda prefazione della *Critica*, Kant si sofferma a mostrare come il carattere negativo delle conclusioni cui la rivoluzione copernicana conduce — non è possibile una conoscenza della realtà in se stessa — abbia a sua volta una valenza positiva sul terreno dell'etica la cui condizione di possibilità coincide con la possibilità di limitare al campo dei soli fenomeni l'universale applicabilità del concetto di causa. Di questo tema, tuttavia, possiamo qui fortunatamente tacere.

LEZIONE SECONDA

1. Le regole grammaticali e la rivoluzione copernicana

Nella lezione precedente abbiamo cercato di indicare alcuni punti fermi che ci consentissero di cogliere le linee generali del discorso kantiano e, in modo particolare, il rapporto che lega la filosofia trascendentale ad una riflessione di carattere più generale sulla metafisica del razionalismo.

È in questa luce che deve essere compresa quella “rivoluzione copernicana” sulla cui natura ci siamo soffermati nelle battute conclusive della scorsa lezione e che, in ultima analisi, consiste in una radicale reinterpretazione del ruolo e della funzione della ragion pura e dei suoi concetti. Per la metafisica del razionalismo la ragione ha una funzione immediatamente conoscitiva e i suoi concetti hanno una valenza denotativa: pretendono di parlarci della struttura profonda della realtà. Non così stanno le cose nella prospettiva che la rivoluzione copernicana dischiude: per il filosofo che abbia imparato a rinunciare alla metafisica, la ragion pura assume un diverso significato, perché i suoi concetti a priori appaiono ora non come descrizioni di una realtà trascendente cui la ragione avrebbe misteriosamente accesso, ma come *criteri di ordinamento* che debbono essere presupposti ai fenomeni e che possono esserlo perché altro non sono che le forme cui in generale deve subordinarsi ogni nostra possibile conoscenza. Dalla metafisica si deve dunque prendere commiato, ma solo per imparare a *declinarla soggettivamente*: gli stessi principi puramente razionali che la metafisica poneva a fondamento della realtà, debbono rivelarsi ora, nella prospettiva del criticismo, come dispositivi intellettuali che determinano la grammatica della nostra esperienza che, proprio per questo, può acquisire un significato oggettivo.

All'origine di questa tesi vi è un argomento che, per Kant, ha un valore definitivamente probante. Kant ragiona così: se vi sono momenti che appartengono necessariamente all'immagine obiettiva del mondo e che non sono riducibili alla sua datità empirica, allora si deve riconoscere che questi momenti dipendono *non* da ciò che è esperito, ma dalla *forma* dell'esperire e quindi dalla natura stessa della soggettività. Ciò che necessariamente compete all'esperienza del mondo è la forma che la soggettività le attribuisce: l'ordine che attraversa il mondo esperito deve essere così ricondotto alle condizioni formali che la soggettività impone all'esperienza come processo di acquisizione di conoscenze. La forma del

mondo conosciuto ripete dunque le forme della soggettività che possono essere anticipate dalla ragione solo perché le appartengono. Non posso anticipare a priori ciò che l'esperienza dirà, ma posso evidentemente anticipare la grammatica cui quel dire deve subordinarsi, ed è questo il compito cui la ragione deve far fronte.

In questa nuova formulazione dei compiti della metafisica è racchiusa, per Kant, una piega *idealistica* e *soggettivistica* e non è difficile comprenderne la ragione. Sostenere che l'esperienza ha una forma che può essere anticipata a priori significa dire, a suo avviso, che vi sono forme soggettive, calchi ideali entro cui necessariamente si dispone il nostro rapporto conoscitivo con la realtà. Ma ciò per Kant è quanto dire che il sistema complesso dei principi razionali ci parla non del mondo, ma della strutturazione complessiva dei dispositivi di carattere intellettuale attraverso i quali la soggettività organizza la propria esperienza.

Di per sé, l'esperienza sensibile è un gioco di impressioni, di vissuti privi di un senso oggettivo; lo scenario cambia se pensiamo che questi stessi vissuti siano organizzati secondo una forma razionale: il contenuto sensibile dell'esperienza si lega alla forma che la ragione impone all'esperire e i dati sensibili acquistano il senso di fenomeni, di manifestazioni concettualmente determinate. Il linguaggio dell'esperienza deve assumere così una grammatica soggettivistica: ciò che conosciamo e cui attribuiamo un significato obiettivo è soltanto un *fenomeno*, una *costruzione* che avviene all'interno della dimensione idealistica della soggettività.

È questo l'esito idealistico-soggettivo cui Kant approda, — un esito che, è giusto osservarlo, non è ancora racchiuso nelle premesse da cui abbiamo preso le mosse, analizzando il testo della seconda prefazione.

Quali fossero tali premesse è bene ripeterlo. Kant ci aveva invitato ad alcune considerazioni di carattere *metodologico* che riguardano il modo di procedere di quelle discipline che sono state capaci di darsi una veste scientifica. Un tratto le accomuna: la geometria, la fisica e, in generale, le scienze hanno compreso che la conoscenza non si esaurisce nel rimando all'evidenza del dato, ma ci riconduce ad un insieme di proposizioni che fungono da regole interpretative e da metro del reale e che non possono quindi, a loro volta, essere verificate empiricamente. Scrive Kant:

Un filosofo fu interrogato: quanto pesa il fumo? Rispose: toglì dal peso del legno bruciato il peso della cenere che rimane, e hai il peso del fumo. Egli dunque riteneva che fosse un presupposto incontestabile, che anche nel fuoco la materia (sostanza) non si distruggesse, ma che solo la sua forma subisse un cambiamento (*ivi*, p. 164).

Gigni de nihilo nihil, in nihilum nihil posse reverti — e questa massima, che gli antichi conoscevano bene e che guida la mente acuta di Democrito nel delineare a priori la sua teoria dell'atomismo, non è un'evidenza empirica incontestabile, ma un *presupposto* che deve guidare le analisi e che ci consente di organizzare i fenomeni intorno ad una regola di invarianza. Se nulla si crea e nulla si distrugge possiamo misurare il peso del fumo, così come possiamo misurare l'attrito che costringe infine la biglia a fermarsi sul piano su cui corre *assumendo*, come metro di quella grandezza, il discostarsi di quel movimento dalla norma che il principio di inerzia gli impone. E ciò è quanto dire che di una verifica empirica del principio di inerzia non si può davvero parlare perché quel principio sembra valere *non* come un fatto che debba essere a sua volta controllato, ma come il metro che ci consente di vagliare e misurare gli altri fenomeni. In un sistema di conoscenze vi sono dunque proposizioni che sono sottratte al principio di verifica e che ci consentono di imporre alla realtà un metro per misurarla e un criterio per ordinarla.

In un passo delle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein scriveva così:

Di *una* cosa non si può affermare e nemmeno negare che sia lunga un metro — del metro campione di Parigi. — Naturalmente con ciò non gli abbiamo attribuito nessuna proprietà straordinaria, ma abbiamo soltanto caratterizzato la sua funzione particolare nel gioco del misurare con il metro. Possiamo esprimere ciò nel modo seguente: questo campione è uno strumento del linguaggio col quale facciamo asserzioni relative [alla lunghezza]. In questo gioco non è ciò che è rappresentato, ma è il mezzo della rappresentazione [...]. Ciò che apparentemente *deve* esserci, appartiene di fatto al linguaggio. È un paradigma del nostro gioco: qualcosa con cui si fanno confronti. E constatare ciò vuol dire fare una constatazione importante; ma resta una constatazione che riguarda il nostro gioco linguistico — il nostro modo di rappresentazione (*Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1974, § 50).

Il senso di questa proposizione è chiaro. Del metro campione non possiamo dire che è lungo un metro, poiché affermare di qualcosa che è lunga proprio così significa attribuirle una proprietà che spetta alle cose solo in quanto possono essere fatte combaciare con un oggetto particolare che funge da unità di misura. Quanto poi all'unità di misura, posso renderla oggetto di una misurazione solo a patto di privarla della sua funzione: se dubito dell'esattezza di un metro posso confrontarlo con un altro metro, che ritenga per qualche ragione più affidabile. Prima o poi, tuttavia, una simile prassi deve terminare, poiché infine ogni misurazione rimanda ad un oggetto che valga come paradigma, a qualcosa di cui non si può più dubitare che sia lungo un metro perché dire che le cose stanno così non

significa affermare qualcosa che possa essere vera o falsa, ma solo indicare la *funzione* che intendiamo attribuire al metro campione nella prassi del misurare. *Prima* dei risultati della misurazione che ci dicono di ogni oggetto quanto sia grande vi è dunque la *prassi istitutiva del gioco linguistico*, la ripetizione paradigmatica di una prassi che definisce insieme qualcosa come strumento della misurazione, come *unità* di misura.

Del resto, ciò che vale per la prassi della misurazione caratterizza in profondità il *sistema delle nostre credenze* che, secondo Wittgenstein, poggia su un insieme di proposizioni e di convinzioni implicite che sono *certe* e, in qualche misura, irrinunciabili, ma non perché vi siano ragioni che ci consentano di escludere anche soltanto la possibilità dell'errore, ma perché disegnano lo sfondo che *deve* essere condiviso perché si possa decidere della verità o falsità di molte altre proposizioni che ci stanno a cuore. Ci sono molte cose di cui non posso dubitare e non perché ne abbia una prova razionale, ma solo perché vi sono certezze che sono presupposte dalla mia prassi e da una molteplicità di convinzioni di cui non è possibile liberarsi. Posso dubitare del fatto che tu ora mi dica la verità e forse potrei anche tentare di dubitare del fatto che le parole che tu mi dici siano davvero parole. Forse potrei persino pensare che tu sia un automa proprio come ci invita a credere Cartesio nella *Seconda meditazione*. Forse posso crederlo, ma non posso dubitare di appartenere ad una comunità di persone, perché è di qui che ho tratto il senso di parole come «dubbio», «menzogna», «automa». Il dubbio talvolta è possibile, ma ogni dubbio presuppone un insieme di certezze che non possono essere messe da canto perché sono la condizione su cui poggia la nostra possibilità di affermare molte altre cose.

In una catasta di legna i ceppi che sono stati deposti per primi sono diventati i più difficili da levare perché sono gravati dal peso di quelli che su di essi poggiano, non perché siano necessariamente più grandi o più stabili. Così accade anche al sistema complesso delle nostre proposizioni: anche le nostre credenze poggiano su certezze che ci sembrano indiscutibili solo perché sorreggono il peso di molte altre proposizioni che le rendono proprio per questo inamovibili. Le certezze che danno una forma al nostro mondo della vita sono dunque certe solo in virtù della loro *funzione*: sono — per dirla nel linguaggio paradossale di Wittgenstein — il muro maestro che è sorretto dalla casa che gli è cresciuta intorno. L'universo di ciò che sappiamo e di ciò che crediamo poggia su uno sfondo di convinzioni tacite che debbono essere presupposte e condivise e ciò è quanto

dire che vi sono certezze che determinano lo spazio del nostro sapere. A un bambino, quando è ancora molto piccolo, si raccontano tante cose e gli si raccontano senza il minimo sospetto i nostri ricordi che alludono ad un tempo che non poteva essere suo. Raccontiamo, e nella fiducia che ci accorda il bambino non soltanto viene a sapere qualche piccolo evento che ci è capitato, ma impara una regola grammaticale della temporalità: senza nemmeno pensarci impara a non dubitare che vi sia stato un tempo prima della sua nascita, un tempo che è stato presente prima che lui fosse presente. Il bambino accetta il racconto e impara la grammatica di un linguaggio — impara a credere che sia possibile un tempo al di là della vita: della sua vita breve e della vita degli uomini. Impara a credere ciò che non si riesce a immaginare — un tempo che c'era prima di un qualsiasi testimone.

Così appunto stanno le cose per Wittgenstein. Ma si possono davvero accostare queste riflessioni a quelle che abbiamo proposto per venire a capo delle linee generali del discorso kantiano? E soprattutto: in queste considerazioni vi è davvero la premessa che necessariamente ci conduce verso la piega idealistica e soggettivistica che è racchiusa nella rivoluzione copernicana?

Ora, non vi è dubbio che almeno un passo in questa direzione sembra possibile compierlo. Dire che il sistema dei nostri giochi linguistici e quindi anche l'immagine del mondo che ci è propria si ancora infine ad un insieme di certezze che circoscrivono il terreno comune dell'accordo tra gli uomini — quel terreno dell'accordo che è presupposto da ogni prassi conoscitiva e che diviene sempre più stabile quanto maggiore è il peso delle conseguenze che ne derivano — vuol dire prendere fin da principio le distanze da un'impostazione di stampo ontologico: l'immagine del mondo si costruisce in un linguaggio che varia e che, a sua volta, si radica in un accordo intersoggettivo che avrebbe potuto essere diverso e che potrebbe mutare, se ci imbattessimo in qualcosa che sconvolgesse la regolarità dei nostri giochi linguistici e che ci costringesse quindi a tornare sui nostri passi, per mettere in questione in un qualche punto l'ovvietà dell'accordo su cui poggiano le nostre credenze. Di una proiezione delle certezze sul terreno dell'essere non è dunque lecito parlare.

La differenza tuttavia balza agli occhi. Riconoscere che ogni sistema di conoscenze ha il suo presupposto trascendentale in un insieme di certezze che definiscono lo spazio di un accordo vuol dire prendere le distanze da

una prospettiva di stampo ontologico, ma non significa per questo disporre le proprie considerazioni sul terreno *fenomenico*. In sé, la cosiddetta rivoluzione copernicana contiene solo una negazione di una prospettiva ontologica, non necessariamente l'accettazione di un impianto fenomenistico. Ogni misurazione (per riprendere l'esempio wittgensteiniano) dipende da ciò che ho assunto come metro e da ciò per me vale come metro, e questo evidentemente nega che abbia un senso parlare di una misura in se stessa delle cose, di una determinazione della grandezza che avvenga al di fuori di un qualche prassi codificata del misurare. Ma dire che non è possibile una determinazione dei fatti al di fuori di un linguaggio che li descriva non significa assumere una posizione fenomenistica — non significa dire che la conoscenza è una composizione logica delle nostre sensazioni.

Se Kant ritiene di dover compiere questo passo non è dunque soltanto per questo motivo, ma per una serie di ragioni che rimandano in generale all'idea di sensibilità che gli è propria e di cui è in fondo debitore alla cultura empiristica settecentesca. Ma vi è un'altra ragione che lo spinge a leggere nella rivoluzione copernicana un esito fenomenistico ed è il modo in cui essa ci invita a pensare alla fondazione trascendentale del sapere. E anche in questo caso il disaccordo con le posizioni wittgensteiniane non è difficile da scorgere: per Kant, infatti, parlare di una fondazione trascendentale della conoscenza vuol dire necessariamente alludere ai *principi della ragion pura*. Di questi principi, tuttavia, non si può certo parlare come se traessero la loro necessaria validità esclusivamente dall'essere le condizioni che rendono possibile un sistema di conoscenze. Tutt'altro: le categorie sono *forme logiche* e traggono il crisma della loro validità dal loro essere *manifestazioni della ragion pura*.

Su questo punto non debbono esservi malintesi: per Kant i principi della filosofia trascendentale non sono le certezze che fanno da sfondo alla nostra prassi conoscitiva — il trascendentale kantiano non è una dottrina che alluda alla funzione fondazionale del mondo della vita o delle forme di vita. Ma ciò non significa nemmeno che i principi di cui discorriamo siano qualcosa di simile ai postulati che debbono essere condivisi se si vuole procedere nell'edificazione di una qualche teoria scientifica. Tutt'altro: per Kant la filosofia trascendentale deve ricavare i principi che le sono propri dalle *verità della metafisica* e, quindi, dalla ragion pura, la cui validità non può essere vincolata ad un qualche sistema di conoscenze. I principi della ragione sono i principi della soggettività trascendentale

e ciò è quanto dire che nella loro *verità* non sono relativi ad un sistema di manifestazioni fenomeniche: la loro natura a priori li svincola da qualsiasi dipendenza dai fenomeni. I principi di cui Kant ci parla sono razionali in se stessi e sono in se stessi veri, perché sono le forme logiche connaturate al nostro intelletto: Kant lo mostra indirettamente, ma chiaramente, nelle riflessioni che chiudono la prima parte della *Critica*. Qui la discussione sul carattere fenomenico della conoscenza si lega ad una riflessione sulla possibilità del noumeno e quindi di un oggetto puramente razionale: se fosse possibile una diversa intuizione, se in qualche modo ci fosse possibile accedere in una forma diversa dalla sensibilità al terreno della dati-tà, se — in altri termini — potessimo guadagnare un rapporto con il mondo che non passasse per i nostri sensi umani, ma per una qualche angelica forma di intuizione, le forme dell'intelletto manterrebbero ancora intatto il loro compito perché solo la ragione contiene e racchiude in sé le forme dell'oggettività.

Di qui il cammino che Kant ci invita a seguire. Anche se, in più luoghi, la *Critica della ragion pura* ci rammenta che solo sul terreno fenomenico i principi della ragione hanno una loro validità conoscitiva, resta egualmente vero che per cogliere la totalità delle condizioni formali che rendono possibile l'*esperienza*, Kant non ci invita affatto a descriverla e ad analizzarla nelle sue diverse modalità, ma si ricorda invece del cammino battuto dalle metafisiche del razionalismo e cerca nella tavola logica dei giudizi il filo conduttore per una *deduzione delle forme categoriali*, e questo perché ritiene che le categorie (e cioè i concetti puri dell'intelletto) siano innanzitutto espressione della razionalità e che solo in seguito trovino nell'esperienza sensibile il luogo per una loro applicazione. Innanzitutto vi è l'intelletto e la sua indiscutibile validità e poi vi è l'esperienza cui l'apparato categoriale deve applicarsi se vuole dare alle sue regole un contenuto: cercare tuttavia di leggere nei principi a priori di cui Kant ci parla solo le condizioni cui sono vincolate le scienze vorrebbe dire dimenticare che la ragion pura è *prima* di ogni sua applicazione ed è la fonte ultima di ogni legittimità².

In questa luce il problema dei presupposti trascendentali del conoscere

² In fondo, la rivoluzione copernicana che Kant ci invita a compiere dice con chiarezza come stanno le cose. Il sistema dei principi della ragion pura di cui la metafisica parla non deve essere semplicemente messo da parte, ma va colto in una differente prospettiva: non abbiamo di fronte a noi la struttura profonda e nascosta dell'essere, ma le forme logico-trascendentali della conoscenza.

assume la piega soggettivistica di cui discorrevamo ed una *conferma* e insieme una *ragione* di questo fatto è la nettezza con cui Kant rifiuta in ogni caso di distinguere tra ciò che è necessario e ciò che è a priori. Per Kant questi due concetti sono in realtà due facce della stessa medaglia e basta aprire le pagine dell'*Introduzione* per rendersene conto. Il compito che Kant si prefigge è, almeno in parte, terminologico: Kant intende chiarire quale sia il significato che deve essere attribuito ai termini di cui in seguito si avvarrà e che debbono consentirgli di distinguere con una linea precisa ciò che compete alla soggettività trascendentale da ciò che invece appartiene ai materiali esperiti. Di qui la necessità di distinguere i giudizi puri a priori da quelli a posteriori che hanno natura empirica:

Si tratta ora di cercare il segno, per cui ci sia dato distinguere con sicurezza una conoscenza pura da una empirica. L'esperienza ci insegna in verità che qualche cosa è fatta in questo o quel modo, ma non che non possa essere altrimenti. Se c'è dunque, in primo luogo, una proposizione che venga pensata insieme con la sua necessità, essa è un giudizio a priori; se, oltre a ciò, non deriva se non da nessun'altra, che non abbia a sua volta valore di proposizione necessaria, la proposizione è assolutamente a priori. In secondo luogo, l'esperienza non dà mai ai suoi giudizi una vera e rigorosa universalità, ma solo una universalità supposta e relativa (per induzione), sì che si deve propriamente dire: per quanto sino ad ora abbiamo constatato, non si è trovata eccezione a questa o a quella regola. Se dunque un giudizio è pensato con rigorosa universalità, cioè in guisa da non ammettere come possibile eccezione di sorta, esso non è derivato dall'esperienza, ma vale assolutamente a priori. L'universalità empirica è dunque soltanto un'estensione arbitraria della validità, da ciò che vale nel maggior numero dei casi a ciò che vale in ogni caso, come, per es., nella proposizione: «tutti i corpi sono pesanti». Al contrario, se a un giudizio spetta essenzialmente una universalità rigorosa, allora questa dimostra una particolar fonte di conoscenza, cioè una facoltà della conoscenza a priori. Necessità e vera universalità sono dunque i segni distintivi sicuri di una conoscenza a priori; e sono inseparabilmente inerenti l'uno all'altro. (I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., p. 35).

Un giudizio universale e necessario è un giudizio a priori perché non è possibile trarre dall'esperienza proposizioni che vadano al di là di una mera generalizzazione empirica. Ma le cose stanno davvero così? Si può davvero affermare che necessario e a priori sono termini equivalenti come sembra suggerire Kant?

A queste domande si deve dare una risposta negativa perché non è vero che l'essere a priori sia una condizione necessaria e sufficiente del non poter essere altrimenti. Non è senz'altro una condizione sufficiente: la nostra costituzione fisiologica determina a priori quale sia la natura delle sensazioni che possiamo avere, ma non per questo siamo legittimati a sostenere che l'esperienza debba necessariamente essere esperienza di colo-

ri o di suoni. Che le cose stiano così è un fatto che avrebbe potuto essere diverso da quello che è: ne segue che anche se le disposizioni sensibili sono prima di ogni singola esperienza, non per questo sono necessarie.

Più complesso è decidere se l'essere a priori sia almeno una condizione necessaria della vera universalità. Anche in questo caso, tuttavia, la soluzione che Kant ci propone è lungi dall'essere soddisfacente. Dato un azzurro, è sempre possibile pensarne uno più chiaro, dato un colore è data anche una superficie in cui si manifesta e se pensiamo alla nostra esperienza dello spazio troviamo facilmente una molteplicità di nessi che sembrano godere di una validità necessaria. *Vedo* che non è possibile costruire un triangolo che abbia la somma degli angoli interni superiore a 180 gradi e *vedo* l'eguaglianza degli angoli opposti disegnati da due rette che si intersecano — la vedo prima di sapere la geometria. Ciò che invece non vedo affatto è la necessità di interpretare queste proposizioni «veramente universali» come se fossero necessariamente il frutto di una commistione tra elementi empirici e le strutture *a priori* dell'esperienza stessa. Posso interpretare la continuità del campo cromatico che consente di immaginare per ogni colore una sua variazione di chiarezza come se fosse il frutto di una strutturazione che la soggettività impone a priori al molteplice dell'esperienza, ma non è affatto necessario sostenere che le cose *debbano* stare così. Che cosa mi vieta di dire che il colore ha una sua necessaria forma e che vi è una regola di variazioni del colore che si radica nella sua stessa natura? Ed uno stesso discorso vale per gli altri esempi che abbiamo proposto e che sembrano tutti alludere alla possibilità di cogliere nell'esperienza la presenza di regole necessarie, la cui universale validità sembra essere un contenuto dell'esperienza e non una sua forma a priori. Così, se Kant ci invita a pensare alle necessità dell'esperienza come se fossero necessariamente il frutto della configurazione a priori della soggettività è solo perché si lascia guidare da una *petizione di principio* su cui è difficile chiudere gli occhi: Kant ritiene ovvio che l'unica forma di universalità che si può attingere dall'esperienza ci riconduca alla procedura induttiva e che si debbano quindi interpretare le universalità necessarie che appartengono all'esperienza come il frutto di una struttura che deve esserle presupposta. Ma non è necessario che le cose stiano così: potrebbe essere infatti banalmente vero che, accanto all'induzione, vi sia anche la possibilità di percepire strutture necessarie. Ma appunto: quest'ipotesi deve essere fin da principio scartata, per poter affermare senza ulteriori problemi che ciò che è necessario è a priori.

Ora, nel riproporre il nesso tra necessità e a priori Kant sembra calcare, seppure con altro passo, un antico cammino che ci riconduce almeno sino a Platone e al tema della reminiscenza così come esemplarmente appare nelle pagine del *Menone*, questo dialogo così noto in cui, tra le altre cose, si narra di un giovane cui si chiede di costruire un quadrato la cui area sia doppia di quella di un quadrato dato.

Questa antica favola si apre con un gesto che ci invita a guardare: Socrate traccia sulla sabbia un quadrato e di figura in figura invita il giovane a un ragionare intuitivo — o a un vedere carico di pensieri — che lo deve condurre alla soluzione del problema³. Dopo qualche esitazione, la soluzione cercata si *presenta* da sé: il giovane *scopre* infine che il quadrato costruito sulla diagonale soddisfa i requisiti che il compito pone.

Dopo qualche esitazione, appunto: il giovane fatica a vedere quello che pure potrebbe scorgere fin da principio e questa fatica per Platone parla chiaro, perché nel farsi avanti della soluzione si deve scorgere l'aprirsi un varco nella memoria che a fatica ci ripropone il ricordo di un passato che è prima di ogni nostro presente, — un ricordo *a priori*, per dire così. E ciò che vale per Platone, deve valere anche per Kant che ci invita a leggere l'esperienza della necessità alla luce di una nuova raffinatissima forma di innatismo: la possibilità dell'esperienza e le necessità che l'attraversano debbono essere colte come una riprova del loro radicarsi nella soggettività trascendentale che si configura così come il luogo di disposizioni già date, di forme a priori entro cui deve essere disposto e pensato il materiale empirico. Il ricordo di una verità un tempo posseduta si stempera così nella tesi secondo la quale ogni esperienza si struttura secondo forme a priori. Non vi è forse un'anima che abbia già vissuto e contemplato l'ordine eterno della verità, eppure — anche se nelle forme così scarse e sobrie del discorso kantiano — siamo invitati a pensare che prima della nostra esperienza e della nostra stessa vita c'è già qualcuno che ha un pieno diritto di pronunciare la parola «io» perché il soggetto trascendentale è appunto a priori.

2. *La rivoluzione copernicana e i suoi presupposti*

Quando in filosofia si compie un passo per cui non si hanno ragioni stringenti e per cui non sembra necessario cercare un argomento probante, ciò

³ Su questo punto si veda G. Piana, *La fenomenologia come metodo filosofico* (1992) ora in <http://www.filosofia.unimi.it/~piana/metodo/metodo.htm>.

accade perché molti e diversi pensieri sembrano rendere quella scelta teorica tanto ovvia, quanto inevitabile. Così stanno le cose anche in Kant ed anche se le nostre considerazioni sulla *Critica della ragion pura* stanno muovendo ancora i loro primi passi è forse opportuno anticipare quali siano — o almeno: quali *credo* che siano — i presupposti che Kant considera ovvi e che determinano almeno in parte la forma delle sue argomentazioni. Quattro sono i punti che debbono essere sottolineati:

1. per Kant l'esperienza è innanzitutto un evento che accade alla soggettività e che si gioca quindi nello spazio della coscienza. Sottolineare il carattere soggettivo della conoscenza e riconoscere che i principi a priori della ragione hanno solo nell'esperienza il campo della loro possibile applicazione vuol dire insieme legare in un nodo che non può essere sciolto la prospettiva del trascendentalismo kantiano ad un'istanza di stampo meramente fenomenistico. Per quante complesse e ricche siano le preoccupazioni kantiane, volte a mettere da canto le tesi del fenomenismo berkeleyano, resta comunque vero che anche per Kant la realtà obiettiva è una *costruzione* che si gioca sul terreno idealistico delle sensazioni, sia pure logicamente strutturate e comprese. Chiamo questa tesi *la tesi idealistico-soggettivistica* della *Critica della ragion pura*. La vedremo delinearci con chiarezza nella quarta lezione.
2. Per Kant, «necessario», «universalmente valido» e «a priori» sono termini equivalenti. Ma questa presunta identità concettuale racchiude due differenti conseguenze che vanno rammentate. In primo luogo ci costringe a pensare che per venire a capo delle condizioni di possibilità dell'esperienza non sia necessario impegnarsi in una *descrizione* delle strutture invarianti del mondo esperito, ma in una *deduzione* delle forme della soggettività trascendentale dalla tavola delle forme logiche del giudizio cui si aggiunge, in un ruolo che resta ancillare, la posizione dell'estetica trascendentale che ci invita a pensare allo spazio e al tempo come forme dell'intuire, come strutture dell'animo umano [*Gemüt*] che si aggiungono, ordinandoli, ai materiali sensibili. Ne segue che le categorie e le forme intuitive pure sono solo mediamente forme del mondo così come lo conosciamo, poiché sono innanzitutto forme della soggettività, la cui razionalità è, per così dire, prima dell'esperienza e al di qua di essa. La grammatica dei fenomeni dipende dunque dall'esser così del soggetto. Chiamo questa tesi *la tesi psicologico-trascendentale* della *Critica* e anche in questo caso ci renderemo meglio conto della sua presenza nella quarta lezione.

3. Vi è tutta una seconda conclusione che si può trarre di qui e che si fa avanti nel manifestarsi di un problema di cui il lettore della *Critica* vorrebbe liberarsi, ma che — per così dire — cova sotto la cenere e non può essere davvero accantonato. Kant propone una critica della conoscenza ed una riflessione sulle condizioni di possibilità di un'esperienza conoscitivamente atteggiata, ma questa domanda si lega necessariamente alla constatazione che se questo è il significato della nostra esperienza ciò accade perché questa è la *natura* della soggettività. L'essere così della conoscenza si ancora dunque ad un fatto — al *fatto metafisico della soggettività*. La ragione diviene così non solo il titolo generale cui ricondurre la possibilità di un'esperienza oggettiva, ma anche la *causa* del fatto che la nostra esperienza sia proprio questa e non altra. E ciò è quanto dire che la *Critica della ragion pura* non si limita a chiarire e a fondare razionalmente la nostra conoscenza dei fenomeni, ma tende anche a spiegarla, ancorandola ad un *fatto* che la determina *non come un principio logico fonda ciò che ne segue*, ma come una *causa produce il suo effetto*. Questo fatto è l'esser così della natura umana e della ragione che è, per così dire, razionale per un qualche misterioso diritto di primogenitura. Ma sostenere che la nostra esperienza è così perché così è il *fatto* della soggettività trascendentale significa ancora una volta ribadire che i principi che fungono da condizioni di possibilità dell'esperienza non sono a loro volta relativi all'esperienza stessa e che il loro peculiare carattere non è interamente determinato dalla funzione che svolgono, ma anche dal loro essere le forme metafisicamente fondate di una soggettività che è prima dei fenomeni. Chiamo questa tesi *la tesi dell'indipendenza* delle condizioni trascendentali dell'esperienza dall'esperienza stessa. Di questa tesi valuteremo l'importanza nella quinta lezione.
4. Per Kant i concetti che rendono conto della possibilità della nostra esperienza sono prima dell'esperienza stessa e appartengono proprio per questo alla metafisica, la cui possibilità deve essere dimostrata proprio dalla praticabilità della rivoluzione copernicana cui la *Critica della ragion pura* ci invita. La metafisica ha un suo spazio teorico e un suo compito ineludibile, ma deve assumere le forme che le detta l'indagine kantiana — deve cioè riconoscere che il terreno su cui si esercitano le sue forme non è il campo insondabile dell'ontologia, ma la dimensione accessibile dei fenomeni. Dalla critica alle pretese della metafisica esce tuttavia indenne la convinzione che vi sia una ragion

pura e cioè una sfera di concetti che hanno un'origine meramente *intellettuale* e che non derivano in nessun modo dall'esperienza che sono chiamati misteriosamente a spiegare. I concetti puri della ragione sono forme logiche della cui determinatezza concettuale non si può in alcun modo rendere conto se non riconducendola alla tavola delle forme logiche del giudizio. Che cosa significhino concetti come «causa», «effetto», «azione reciproca», «sostanza», «attributo», «quantità», ecc., è cosa che non si può dire muovendo dal terreno intuitivo perché riconoscere che questi concetti rendono possibile l'esperienza equivale, per Kant, a dichiarare la loro appartenenza all'ambito della ragion pura e quindi alla metafisica come dottrina che è prima di ogni concreto esperire. Il senso di questi concetti è prima dell'esperienza che, sola, consente tuttavia la loro applicazione. Chiamo questa tesi *la tesi dell'insondabilità* dei concetti puri della ragione. Ne discuteremo nella sesta, nella settima e nell'ottava lezione.

Abbiamo indicato quattro aspetti della *Critica della ragion pura* e abbiamo messo in luce quattro tesi che ne evidenziano — io credo — i limiti teorici. Si tratta di temi complessi su cui dovremo tornare e non vi è dubbio che ciò che ho detto è davvero troppo poco per rendere persuasive (e forse addirittura pienamente comprensibili) le osservazioni che ho proposto; credo che fosse tuttavia necessario anticipare in qualche modo queste obiezioni perché è opportuno tenerle presenti fin da principio perché è alla luce di queste critiche di carattere generale che si muoverà il tentativo che vi propongo di far luce sulla nozione di sintetico a priori.

LEZIONE TERZA

1. Il concetto di esperienza

Nelle lezioni precedenti abbiamo cercato di far luce su ciò che Kant intende quando parla della necessità di compiere una sorta di rivoluzione copernicana che ci consenta di restituire alla metafisica e alla ragion pura un ruolo e una funzione in seno alla conoscenza. Il risultato cui eravamo giunti è relativamente chiaro: per Kant, la metafisica ha sinora fallito la sua missione teorica perché ha ritenuto possibile tentare di anticipare a priori la struttura profonda della realtà, attribuendo così alla logica e ai concetti puri che ne derivano una funzione descrittiva. Ma le cose non stanno così: la metafisica può riacquistare una cittadinanza nella prassi conoscitiva se si comprende che i suoi concetti hanno soltanto una *funzione ordinatrice* che presuppone un terreno di applicazione — il terreno fenomenico cui la sensibilità ci concede di accedere. Il senso della rivoluzione copernicana è tutto qui: consiste nel sostenere che *se* è possibile asserire qualcosa a priori sul terreno conoscitivo, allora è necessario abbandonare una volta per tutte il terreno dell'essere per riconoscere che la ragion pura altro non è se non il criterio che ci consente di ordinare e di attribuire un significato oggettivo ai *fenomeni* della nostra esperienza.

Se è possibile, appunto — ed è di questo periodo ipotetico che dobbiamo ora cercare di rendere conto, per decidere se nella sfera conoscitiva vi è uno spazio per la ragion pura. Porsi questa domanda significa percorrere a ritroso il cammino che abbiamo percorso nelle lezioni precedenti perché ora dobbiamo chiederci non se l'esperienza può consentire un uso legittimo alla ragion pura, ma *se vi è bisogno della ragion pura* per delineare una teoria dell'esperienza che sia capace di avere un valore oggettivo.

Dobbiamo domandarci allora se è possibile un'esperienza che si fondi esclusivamente sui dati che la sensibilità ci offre. Kant ci invita a ragionare così:

Non c'è dubbio che ogni nostra conoscenza incomincia con l'esperienza; da che infatti la nostra facoltà conoscitiva sarebbe altrimenti stimolata al suo esercizio, se ciò non avvenisse per mezzo degli oggetti che colpiscono i nostri sensi, e, per un verso, danno origine da sé a rappresentazioni, per un altro, muovono l'attività del nostro intelletto a paragonare queste rappresentazioni, a riunirle o separarle, e ad elaborare per tal modo la materia greggia delle impressioni sensibili per giungere a quella conoscenza degli oggetti, che si chiama esperienza? Nel tempo, dunque, nessuna conoscenza in noi precede all'esperienza, e ogni conoscenza comincia con questa. Ma

sebbene ogni nostra conoscenza cominci con l'esperienza, non perciò essa deriva tutta dalla esperienza. Infatti potrebbe esser benissimo che la nostra stessa conoscenza empirica fosse un composto di ciò che noi riceviamo dalle impressioni e di ciò che la nostra propria facoltà di conoscere vi aggiunge da sé (stimolata solamente dalle impressioni sensibili); aggiunta, che noi propriamente non distinguiamo bene da quella materia che ne è il fondamento, se prima un lungo esercizio non ci abbia resi attenti ad essa, e non ci abbia scaltriti alla distinzione (*ivi*, pp. 33-34).

In queste sue considerazioni Kant sembra formular un'ipotesi, ma non è difficile scorgere nel linguaggio della possibilità il farsi avanti di una certezza. Kant dice che *potrebbe* darsi che la nostra conoscenza sia un composto in cui si fondono le voci della sensibilità e dell'intelletto, ma basta leggere con attenzione ciò che precede la formulazione di quest'ipotesi per rendersi conto che la risposta è già data: l'esperienza sensibile, con cui ogni conoscenza ha necessariamente origine, di per sé consta di una *materia grezza* che deve essere necessariamente elaborata e composta perché sia possibile avere ciò che chiamiamo un'esperienza di oggetti. I materiali sensibili sono questo: un molteplice *informe*, privo di un ordine interno e di un significato qualsiasi e l'unica forma di regola che sembra possibile istituire tra questi dati così privi di una loro interna strutturazione è dettata dalla regola humane dell'abitudine.

Il rimando a Hume è del resto del tutto ovvio perché proprio Hume è l'autore che in modo più radicale e coerente ha cercato di mostrare come fosse possibile costruire l'immagine del mondo che ci è propria a partire dai dati della sensibilità. Hume muove esplicitamente dalla tesi che una riflessione sui temi classici della filosofia — la natura, la morale, la religione — debba rinunciare ad una prospettiva obiettivistica e debba disporsi sul terreno di una *descrizione immediata* della *soggettività psicologica*. La teoria della conoscenza e della morale deve assumere così le forme di un trattato sulla *natura umana*:

Il solo mezzo [...] per ottenere dalle nostre ricerche filosofiche l'esito che speriamo di ricavarne, è di abbandonare il tedioso, estenuante metodo seguito fino ad oggi; e invece di impadronirci di tanto in tanto di un castello o di un villaggio alla frontiera, muovere direttamente alla capitale, al centro di queste scienze, ossia alla stessa natura umana: padroni di esso potremo sperare di ottenere ovunque una facile vittoria [...]. Accingendoci quindi a spiegare i principi della natura umana, noi in realtà miriamo a un sistema di tutte le scienze costruito su una base quasi del tutto nuova, e la sola su cui possano poggiare con sicurezza (*Trattato sulla natura umana* (1749-50), a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma Bari, 1978, vol. I, p. 7).

Da questa premessa il contenuto del libro segue con grande coerenza. Hume mostra dapprima quale siano gli oggetti su cui si esercita la nostra

mente — le idee — per indicare poi la loro origine dalle impressioni sensibili. Con questo materiale (con le immagini mentali che animano la soggettività e che sono più o meno vivide a seconda della distanza che le separa dalla loro fonte nell'impressione sensibile) ogni nostra conoscenza deve essere spiegata, e ciò significa che è necessario apprestare un insieme di regole di traduzione che ci permettano di leggere e di re-interpretare ogni proposizione che apparentemente concerne il piano dell'oggettività in una serie di asserzioni che riguardano invece i dati sensibili e le loro repliche, — le idee.

Ora, il primo passo in questa direzione consiste nella scelta di riservare il termine «oggetto» per le sole idee: dobbiamo, in altri termini, imparare a rammentarci del fatto che non di sedie, di tavoli, di case e montagne parliamo, ma sempre e necessariamente *solo delle idee che ad essi corrispondono*. E tuttavia basta esprimersi così perché una difficoltà si faccia subito avanti: all'*unicità* degli oggetti corrisponde infatti una *molteplicità di idee*, e l'impossibilità di indicare una sola idea come referente del significato dei termini di cui quotidianamente ci avvaliamo rende necessariamente complessa la forma della traduzione che dobbiamo proporre e pone necessariamente in primo piano il problema della sintesi. La conoscenza non parla delle idee singole, ma sempre e costantemente delle loro *relazioni*, e ciò pone a Hume il problema che domina incontrastato le pagine del primo libro del *Trattato*: una teoria empiristica dell'esperienza *deve poter mostrare quale sia la via che ci permette di parlare delle cose e delle loro relazioni senza per questo abbandonare il linguaggio delle relazioni tra idee*. Venire a capo di questo compito è talora facile: alcune relazioni — le relazioni di *comparazione* — hanno a che fare con la dimensione qualitativa degli oggetti e possono essere facilmente tradotte nel linguaggio delle immagini mentali. Se dico che il rosso è più scuro del giallo e che il giallo è più chiaro del nero non affermo nulla che mi costringa ad andare al di là delle mie impressioni sensibili: la comparazione si gioca infatti interamente sul terreno dei contenuti sensibili.

Diversamente stanno le cose quando abbiamo a che fare con le relazioni di *identità* e di *causa ed effetto*: qui abbiamo a che fare con nessi che vanno al di là del contenuto delle idee e che concernono, almeno apparentemente, le cose in se stesse, e non le impressioni sensibili che ne abbiamo. Così, quando dico che, se apro gli occhi dopo averli per un attimo chiusi, rivedo lo *stesso* muro che mi sta di fronte, non affermo qualcosa che concerna le sensazioni, che sono naturalmente diverse e di cui non

avrebbe senso predicare l'identità, ma asserisco invece che identica è la cosa cui quelle mie impressioni sensibili si riferiscono. Un analogo discorso vale anche per il nesso di causa e di effetto: anche in questo caso il nesso causale non sembra riconducibile ad una relazione interna ai contenuti sensibili, poiché chi sostiene che il martello piega il chiodo non sembra voler asserire una relazione che legghi i miei vissuti, ma un nesso che occorre tra le entità reali cui essi dovrebbero riferirsi.

Di qui il *problema* di Hume: trovare la via per ricondurre tanto il nesso di causa e di effetto, quanto la relazione di identità (e, dietro la relazione di identità, il concetto di sostanza e di esistenza indipendente) al linguaggio dei nessi tra idee. Di questo duplice problema Hume viene a capo ma — ed è questo il punto che deve essere sottolineato — tanto il nesso causale, quanto la nozione di oggetto e di esistenza indipendente debbono essere comprese riconducendoli sotto il titolo generale della *finzione*. Spiegarli significa allora riconoscere in primo luogo lo scarto tra ciò che crediamo che sia e ciò che invece la riflessione filosofica ci mostra. Proprio come in ogni finzione, anche qui dobbiamo prendere atto di un *inganno*: il soggetto si *illude* e crede che vi siano davvero relazioni causali tra le cose e pensa che sia davvero legittimo sostenere che il tizzone nel camino sia lo stesso legno che poco fa ho dato alle fiamme. Ma la verità è un'altra: il nesso causale tra le cose è in realtà un nesso di successione tra le idee, proprio come l'identità dell'oggetto altro non è se non una successione di idee che sembrano connettersi senza soluzione di continuità.

Vi è finzione solo dove le scene percettive suggeriscono l'illusione cui cediamo: se *stiamo al gioco* è solo perché l'immaginazione si *prende gioco* di noi ed integra le scene percettive a tutto vantaggio del loro significato apparente. Così, se davvero è possibile tradurre il linguaggio ordinario delle cose nel linguaggio filosofico delle rappresentazioni è solo perché l'esperienza come successione di idee si lega alla peculiarità della natura umana e al suo porsi come un amalgama di abitudine e di immaginazione: il ripetersi di idee simili o di analoghe successioni di idee è la ragione occulta che mette in movimento l'immaginazione che così finge un'esistenza continuata là dove vi è soltanto una somiglianza disgiunta nel tempo e proietta l'immagine di una connessione necessaria, là dove vi è invece solo una successione che l'abitudine ha impresso nella mente.

Non vi è dubbio che, per Kant, il prezzo che Hume ritiene possibile pagare sia troppo alto. Dal finzionalismo humeano si deve prendere commiato una volta per tutte perché non è possibile esprimere in quel lin-

guaggio l'universo semantico che appartiene alle scienze della natura. La filosofia di Hume conduce ad una *bancarotta della conoscenza obiettiva* che Kant non è affatto disposto a condividere:

Ora, è facile mostrare che nella conoscenza umana esistono realmente simili giudizi, necessari ed universali nel senso più rigoroso, e quindi puri, a priori. Se si vuole un esempio tolto dalle scienze, non si deve far altro che guardare tutte le proposizioni della matematica; se si vogliono esempi tolti dal più comune uso dell'intelletto, può bastare la proposizione che ogni cangiamento deve avere una causa; anzi, in quest'ultima proposizione, il concetto di causa contiene così manifestamente il concetto di una necessità del legame con un effetto e di una rigorosa universalità della legge, che esso andrebbe interamente perduto, se lo si volesse derivare, come fece Hume, dal frequente associarsi di ciò che accade con ciò che precede, e da una abitudine che ne deriva (e perciò da una necessità semplicemente soggettiva) di collegare certe rappresentazioni (I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., pp. 35-36).

Kant ha ragione. Non è possibile pensare all'esperienza come ad un coacervo di dati, privi di una interna grammatica e di un insieme di regole che li attraversi. E gli esempi che nella *Critica* ci propone sono, una volta tanto, convincenti. Possiamo davvero pensare che il nesso causale che lega due eventi sia espressione di un'abitudine psicologica *individuale* e del gioco dell'immaginazione? Tutte le mattine mi desto un po' prima che suoni la sveglia e appena apro gli occhi mi aspetto di sentire il trillo che avrebbe dovuto destarmi. Quel suono lo attendo, ma non posso certo pensare che il mio aprire gli occhi sia la causa che fa suonare la sveglia: questo è chiaro per tutti, ma non dovrebbe esserlo per Hume. Kant ha ragione: il linguaggio delle abitudini e delle attese è disperatamente troppo povero per esprimere il significato che spetta all'attribuzione di un nesso causale.

E ancora: si può davvero accettare la lezione di Berkeley e di Hume e sostenere che un oggetto sia una somma casuale di sensazioni? Non dobbiamo invece riconoscere che ogni oggetto è, prima di ogni altra qualità, *res extensa* e che non è pensabile un corpo se non in quanto è innanzitutto uno spazio riempito? Certo, il giudizio «tutti i corpi sono estesi» è, per Kant, un giudizio analitico, ma lo è solo perché nel concetto di corpo siamo costretti a pensare come una sua nota caratteristica anche l'estensione: qui vi è un nesso necessario ed universale che non può essere sciolto nel linguaggio accidentale della connessione tra idee. E poiché ogni nesso universale e necessario ha, per Kant, un'origine nelle disposizioni a priori della soggettività occorre sostenere che l'esperienza non è mera sensibilità.

Di qui appunto la conclusione che si deve trarre: se ci lasciamo guidare da una concezione della sensibilità tratta di peso dalla riflessione filosofica dell'empirismo, allora si deve riconoscere che *l'esperienza non può essere meramente sensibile* e che la nostra conoscenza empirica è davvero

un composto di ciò che noi riceviamo dalle impressioni e di ciò che la nostra propria facoltà di conoscere vi aggiunge da sé (stimolata solamente dalle impressioni sensibili); aggiunta, che noi propriamente non distinguiamo bene da quella materia che ne è il fondamento, se prima un lungo esercizio non ci abbia resi attenti ad essa, e non ci abbia scaltriti alla distinzione (*ivi*, 34).

Dobbiamo dunque riconoscere che vi è una ragion pura e che qualcosa delle pretese della metafisica può essere salvato. Ed anche se su questo punto ci siamo già soffermati è necessario volgere nuovamente lo sguardo in quella direzione per cogliere meglio qualcosa che conosciamo solo nelle sue linee generali.

2. *La posizione del problema*

Come sappiamo, la metafisica ha, per Kant, un carattere peculiare cui è difficile rinunciare: le sue proposizioni si propongono infatti come universali e necessarie, ma non sono per questo prive di contenuto. Gli asseriti della metafisica sono fatti così. Pretendono di essere a priori, ma insieme vorrebbero poterci dire qualcosa del mondo: vogliono dire che il cosmo è sorretto dal principio di ragion sufficiente, che vi sono sostanze ed attributi, e molte altre cose. E nel linguaggio kantiano questo significa che le proposizioni della metafisica sono insieme *sintetiche e a priori*, e quindi da un lato necessarie, dall'altro dotate di un contenuto conoscitivo.

Ma appunto: queste proposizioni possono dirsi proposizioni sintetiche a priori legittime o si deve invece considerare che proprio questa forma di proposizioni nel suo complesso sia una manifestazione evidente degli errori in cui la metafisica si dibatte? Per Hume le cose stanno appunto così: gli errori della metafisica sono tutti racchiusi nella pretesa che sia possibile trovare una terza via tra i giudizi che esprimono soltanto una relazione tra idee — i giudizi analitici — e quelli che asseriscono una realtà fattuale, — i giudizi sintetici, appunto. La metafisica compie questo errore ed è per questo che i suoi libri possono essere gettati tranquillamente tra le fiamme del camino:

When we run over libraries, persuaded of these principles, what havoc must we make? If we take in our hand any volume; of divinity or school metaphysics, for

instance; let us ask, Does it contain any abstract reasoning concerning quantity or number? No. Does it contain any experimental reasoning concerning matter of fact and existence? No. Commit it then to the flames: for it can contain nothing but sophistry and illusion (D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, cap. XII, parte III).

Per Kant questa tesi è in parte vera: la metafisica è un errore da cui occorre emendarsi. Ma è anche in parte falsa e l'errore che Hume commette deve essere colto in stretta connessione con la sua incapacità di rendere conto delle connessioni necessarie che attraversano l'esperienza. La negazione humeana di una funzione conoscitiva della ragion pura si traduce nel rifiuto di ogni connessione necessaria in seno all'esperienza. Debbono dunque esistere giudizi sintetici a priori, ma la loro necessità non si manifesta muovendo dalle pretese ontologiche del metafisico, ma dalla constatazione dell'insufficienza dei dati sensibili per costituire l'esperienza nel senso che normalmente le attribuiamo.

Di qui la posizione del problema che ci sta a cuore e che guida le analisi kantiane. Se devono essere possibili giudizi sintetici a priori e se questa possibilità passa per il riconoscimento che tali giudizi possono farsi valere soltanto sul terreno dell'esperienza, allora è necessario mostrare come sia possibile legare l'una all'altra esperienza e ragione.

Sulla natura di questo problema è necessario riflettere ancora perché proprio qui si radicano gli argomenti che determinano il senso e la forma della *Critica della ragion pura*. Da una parte vi sono i concetti puri dell'intelletto — le *forme categoriali* — dall'altra la sensibilità e il nodo che Kant deve affrontare e sciogliere concerne il modo in cui questa relazione può essere spiegata ed intesa.

È un problema che ha un'eco platonica e che ci riconduce ad un argomento che ha le forme antiche del paradosso: al filosofo che pretende di conoscere qualcosa di nuovo si deve rammentare che per scoprire qualcosa la si deve *riconoscere* e che la possibilità di un riconoscimento sembra evidentemente implicare che sia già ben noto ciò che si verrebbe invece conoscere. Ora, anche il significato che si deve attribuire alla dinamica della comprensione concettuale sembra riproporre una difficoltà analoga. Perché si possa applicare un concetto ad una realtà data, questa deve già racchiudere in se stessa il significato attraverso il quale vogliamo pensarla, perché altrimenti il nostro operare sarebbe del tutto gratuito; d'altro canto è chiaro che se la realtà sensibile contiene già in sé ciò che il concetto recita, allora di un'applicazione della ragione all'esperienza non sarebbe opportuno parlare perché quest'operazione non aggiungerebbe nul-

la a ciò che è già dato.

Ora, in Platone questo argomento, che ha per noi l'aspetto un po' vieto delle arguzie degli antichi, spalanca le porte alle profondità metafisiche della teoria della reminiscenza e della metessi e ha quindi un ruolo importante nel disegno complesso della filosofia platonica. Ma nel nostro contesto — o più precisamente: nel contesto kantiano dei giudizi sintetici a priori e della loro applicazione all'esperienza — le cose non possono stare così. I concetti sono le forme intellettuali della soggettività trascendentale e quindi non è davvero pensabile che possano essere già date sul terreno della sensibilità. Tutt'altro: per Kant pensare non significa prendere atto delle strutture razionali della realtà, ma vuol dire invece *proiettare* un senso su un materiale che di per sé ne è privo. In fondo tutto questo è già racchiuso nella tesi famosa della rivoluzione copernicana:

sinora si è ammesso che ogni nostra conoscenza dovesse regolarsi sugli oggetti; ma tutti i tentativi di stabilire intorno ad essi qualcosa a priori, per mezzo dei concetti, coi quali si sarebbe potuto allargare la nostra conoscenza, assumendo un tal presupposto, non riuscirono a nulla. Si faccia, dunque, finalmente la prova di vedere se saremo più fortunati nei problemi della metafisica, facendo l'ipotesi che gli oggetti debbano regolarsi sulla nostra conoscenza, cosa questa che si accorda meglio colla desiderata possibilità di una conoscenza a priori, che stabilisca qualcosa relativamente agli oggetti, prima che ci siano dati. Qui è proprio come per la prima idea di Copernico; il quale vedendo che non poteva spiegare i movimenti celesti ammettendo che tutto l'esercito degli astri ruotasse intorno allo spettatore, cercò se non potesse riuscir meglio facendo girare l'osservatore, e lasciando invece in riposo gli astri (*ivi*, p. 18).

Ma se le cose stanno così, se il pensiero non trova, ma propone un ordine nella nostra esperienza, non cadiamo nuovamente in un problema simile a quello che Platone a suo modo sollevava? Come facciamo ad applicare alle datità dell'esperienza i concetti se non vi è nulla sul terreno della sensibilità che possa fungere da sostegno per le forme intellettuali?

Porsi questa domanda è importante perché ci costringe a riflettere sul fatto che l'applicazione di una regola di carattere concettuale ai fenomeni implica che sul piano della sensibilità siano presenti strutture che le consentano di *manifestarsi*. Le forme del concetto non hanno una loro possibile *esemplificazione* sul terreno della sensibilità (se l'avessero, non sarebbero evidentemente concetti puri) ma debbono egualmente trovare una qualche struttura che *possa* consentire la loro applicazione e ciò significa che deve essere possibile trovare sul piano delle forme intuitive un insieme di rapporti percepibili che possano essere *interpretati* secondo il dettato categoriale.

In un passo della sua *Semiotica*, Johann Heinrich Lambert, un filosofo contemporaneo di Kant, osservava che è necessario cercare di ridurre la teoria delle cose alla teoria dei segni, e questa tesi di carattere generale lo spingeva a cercare nelle forme sensibili modi per esprimere relazioni logiche complesse, come per esempio la teoria del sillogismo⁴.

Così appunto Lambert, ma forse non è necessario andare così lontano e basta pensare a come è fatto un grafico per rendersene conto. Un grafico è innanzitutto un disegno che tracciamo su un foglio di carta. La sua configurazione spaziale implica tuttavia un ordine particolare tra le sue parti che si trovano in una trama di relazioni spaziali più o meno complesse. Il pentagramma è un grafico di questo genere: di per sé non è altro che questo — cinque righe su cui segniamo dei punti, che si trovano gli uni rispetto agli altri in una duplice relazione spaziale: sono disposti gli uni a destra degli altri e nel loro succedersi in questa direzione si differenziano anche lungo l'asse della verticalità poiché non tutti i segni debbono occupare la stessa posizione tra i righe. Ma un pentagramma è una raffigurazione grafica di qualcosa se e solo se la struttura spaziale che lo caratterizza viene connessa in qualche modo ad un evento — in questo caso ad un evento sonoro. Ora, in un brano musicale vi sono molte cose che potrebbero interessarci, ma possiamo — per semplicità — rivolgere la nostra attenzione soltanto a due momenti particolari: la successione dei suoni nel tempo e la loro diversa altezza. Il pentagramma è un possibile modello di queste caratteristiche del fatto sonoro: all'altezza dei suoni corrisponde la posizione dei segni lungo l'asse della verticalità, laddove la dimensione temporale del fatto sonoro è schematizzata dalla disposizione orizzontale dei segni che dobbiamo pensare come sostituti visibili dei singoli accadimenti sonori. Da una parte, dunque, abbiamo un procedimento di categorizzazione del fatto sonoro — un fatto sonoro è *innanzitutto* una sequenza di suoni che si differenziano per altezza — dall'altra una struttura spaziale (il pentagramma) cui è possibile dare una peculiare interpretazione. Per dirla con un bisticcio di parole che forse non vale la pena di evitare: lo spazio in cui il pentagramma si muove determina lo

⁴ Considerazioni del tutto analoghe troviamo in Venn e nei suoi diagrammi: qui i rapporti logici tra le proposizioni possono trovare una loro illustrazione evidente nelle relazioni che legano l'una all'altra le aree dei cerchi tracciati. A guidarci è una metafora: i concetti hanno un'estensione e l'estensione concettuale può essere metaforicamente ricondotta all'estensione di una figura, in un gioco di interpretazione che ci consente di *vedere* disegnato sulla carta un rapporto che è di per sé puramente logico.

spazio sintattico che permette di formulare le relazioni che vengono interpretate musicalmente quando leggiamo il brano che dobbiamo eseguire. E una volta che sappiamo quale sia la regola di interpretazione, possiamo leggere nei segni sul pentagramma un determinato succedersi di eventi sonori: gli uni stanno per gli altri, anche se non avrebbe davvero senso sostenere che li *esemplificano* e questo per la semplice ragione che un segno non è un suono, ma sta per esso.

Di qui, da queste considerazioni che tendono ad attirare la nostra attenzione sul porsi dello spazio come una forma sensibile che consente di raffigurare una molteplicità di relazioni logiche complesse, si deve muovere per comprendere il problema kantiano cui alludevamo — un problema che potremmo formulare così: se deve essere possibile applicare il pensiero all'esperienza sensibile, allora è necessario che sul terreno fenomenico *sussista già un insieme di forme che siano fin da principio condizioni di esperibilità delle sensazioni* e che ci consentano di interpretare le sintassi sensibili alla luce delle sintassi concettuali. Queste forme sono lo spazio e il tempo che ci appaiono così come il luogo in cui sensibilmente si dà una molteplicità di relazioni intuitive che consentono di trovare *modelli sensibili* per le forme di ordinamento logico tra i fenomeni. Ne segue che la possibilità di applicare le forme logiche della ragione alla dimensione fenomenica ha la sua *condizione di possibilità* nello spazio e nel tempo che si pongono come forme di ordinamento capaci di costituire, data una qualche interpretazione, un modello sensibile delle connessioni razionali che la ragione deve pensare nell'esperienza per attribuirle un significato.

Di qui la via che Kant segue nella *Critica della ragion pura*. Se si deve mostrare che l'esperienza assume un significato oggettivo solo in virtù del suo essere attraversata da giudizi che hanno una validità necessaria e un contenuto conoscitivo — i giudizi sintetici a priori — e se tali giudizi debbono potersi applicare alla dimensione fenomenica, allora non è di per sé sufficiente raccogliere in un'unità sistematica le forme categoriali che danno all'esperienza un valore conoscitivo, ma è necessario anche mostrare da un lato che sul terreno della sensibilità vi sono *già forme che possono essere interpretate razionalmente* e dall'altro *quali forme debbano assumere le categorie nel loro applicarsi alla sensibilità* e nel loro trovare un modello sensibile nello spazio e nel tempo.

Questi tre compiti costituiscono il nerbo teorico della *Critica della ragion pura* la cui *Dottrina trascendentale degli elementi* si articola infatti

in tre capitoli: l'*estetica trascendentale*, l'*analitica dei concetti* e l'*analitica dei principi*. All'*estetica trascendentale* e all'*analitica dei concetti* compete un compito speculare: l'*analitica dei concetti* deve dedurre le forme logiche che sono chiamate a rendere possibili i giudizi sintetici a priori che attribuiscono all'esperienza una sua interna necessità e obiettività, laddove l'*estetica trascendentale* deve individuare nello spazio e nel tempo le condizioni formali che consentono di individuare quell'insieme di sintassi che debbono essere interpretate dalla ragione e che debbono consentirle di trovare nel materiale fenomenico i modelli sensibili che, interpretati, corrispondono alle sue forme di ordinamento. A questi due piani si aggiunge poi l'*analitica dei principi* cui spetta il compito più complesso, poiché essa deve mostrare quale forma concreta debbano assumere i giudizi sintetici a priori e quindi le forme della sovrapposizione interpretante tra sensibilità e logica.

Comprendere che cosa siano e che cosa implicino i giudizi sintetici a priori vorrà dire allora cercare di comprendere bene questi due diversi piani e il modo della loro connessione.

LEZIONE QUARTA

1. L'estetica trascendentale: considerazioni introduttive

Abbiamo finalmente concluso le considerazioni introduttive e possiamo finalmente aprire la *Critica* e, lasciate alle spalle le prefazioni e l'introduzione, addentrarci in pagine che recano un titolo minaccioso e accattivante insieme: *dottrina trascendentale degli elementi – estetica trascendentale*.

Sappiamo già che cosa deve abbracciare una teoria degli elementi: l'esperienza è un *composto* (*ivi*, p. 33), di cui si debbono individuare e separare gli ingredienti — i concetti puri dell'intelletto da una parte, le esperienze sensibili dall'altra. Un fatto deve essere tuttavia sottolineato: questa separazione non coincide pienamente con la distinzione tra materiali e forme dell'esperienza, perché anche la dimensione sensibile ha — come sappiamo — una sua duplice forma a priori. Di qui la necessità di affiancare alla logica trascendentale un'estetica trascendentale — una dottrina *pura* della sensibilità che, in altri termini, faccia riferimento alla funzione che le condizioni formali a priori della sensibilità esercitano nel tutto della nostra esperienza conoscitiva.

Vi sono dunque forme pure della sensibilità che debbono fin da principio porsi come testimonianze del fatto che la soggettività ha una duplice disposizione a priori: la natura del suo animo è tale che non le è possibile percepire qualcosa se non disponendolo nelle forme dello spazio e del tempo. Questa tesi c'è nota, e ricalca sul terreno sensibile l'esito cui eravamo già giunti nelle nostre riflessioni sulla "rivoluzione copernicana" — lo ricalca, è appena il caso sottolinearlo, accentuando quella piega idealistica e psicologica cui avevamo alluso, poiché di fatto Kant ci invita qui a sostenere che se la nostra esperienza ha il senso che ha, ciò accade soltanto perché noi siamo fatti così. Si tratta di un problema su cui ci siamo già soffermati e tuttavia se vogliamo davvero comprendere il modo in cui Kant ragiona e la dottrina della sensibilità che la *Critica* propone dobbiamo fare un passo indietro per chiederci che cosa spinga Kant a sostenere che spazio e tempo siano forme non soltanto necessarie, ma *a priori* e quindi imputabili alla struttura della *soggettività*.

Se ci si pone in questa prospettiva si deve in primo luogo riflettere sulla natura generale della sensibilità che, per Kant, è innanzitutto caratterizzata dal suo essere l'unica forma in cui propriamente qualcosa per noi si

manifesta. Nella sensibilità qualcosa ci viene dato e questo momento peculiare — il suo carattere ricettivo — deve chiarire fin da principio la ragione per la quale la conoscenza passa necessariamente per la coscienza sensibile. Se infatti in generale la conoscenza è *conoscenza di qualcosa* e se il pensiero non è in grado di costruire da sé l'oggetto cui dà forma, allora è necessario riconoscere che non è possibile un conoscere che non sia in origine un *recepire* e che non si può parlare di conoscenza se non sul fondamento della sensibilità che, sola, è coscienza di un materiale sensibile, di un qualcosa.

Sul senso di queste affermazioni è opportuno soffermarsi perché di fatto ciò che Kant ci invita a pensare concerne l'origine stessa della conoscenza. L'intuizione è la soglia del conoscere e questo suo carattere aurorale, il suo porsi come un inizio è un fatto importante che va chiarito. L'esperienza inizia così: abbiamo determinati vissuti e il prendere forma di questi vissuti inaugura lo spazio dell'esperienza. Di là da esso vi è l'universo oscuro delle cause materiali nei suoi processi indagabili, ma non per questo immediatamente accessibili: abbiamo un'esperienza qualsiasi perché vi sono determinate cause fisiche e fisiologiche, ma ciò non toglie che di queste stesse cause non abbiamo affatto un'esperienza immediata. Ne segue che venire a capo del concetto di intuizione vuol dire allora anche questo: mostrare come sia possibile accedere nello spazio che solo compete all'universo della conoscenza. La prima mossa che siamo invitati a compiere dall'estetica trascendentale consiste dunque, paradossalmente, in questo — nella descrizione del balzo che abbiamo compiuto per entrare in noi stessi.

Kant afferma quest'ordine di considerazione in un pensiero complesso che parla linguaggi diversi e che è tanto dimostrazione di come un tempo i filosofi non si facessero troppi scrupoli nell'usare con qualche libertà le parole, quanto espressione di un imbarazzo teorico di fondo o di un problema che non è facile affrontare. Leggiamo questo pensiero:

In qualunque modo e con qualunque mezzo una conoscenza si riferisca ad oggetti, quel modo, tuttavia, per cui tale riferimento avviene immediatamente, e che ogni pensiero ha di mira come mezzo, è l'intuizione. Ma questa ha luogo soltanto a condizione che l'oggetto ci sia dato; e questo, a sua volta, è possibile, almeno per noi uomini, solo in quanto modifichi, in certo modo, lo spirito. La capacità (recettività) di ricevere rappresentazioni pel modo in cui siamo modificati dagli oggetti, si chiama sensibilità. Gli oggetti dunque ci sono dati per mezzo della sensibilità, ed essa sola ci fornisce intuizioni; ma queste vengono pensate dall'intelletto, e da esso derivano i concetti (*ivi*, p. 53).

In questo *incipit* la parola «oggetto» significa due cose diverse: sembra essere infatti un modo per riferirsi all'intuizione sensibile e al suo essere un *oggetto immediato* per la coscienza, ma anche un mezzo per alludere alla *causa della sensazione*, a quel qualcosa che dobbiamo pensare al di là della sfera della conoscenza e che ci consente di pensare all'esperienza sensibile nel linguaggio oscuramente fisicalistico delle modificazioni dello spirito. Oscuramente fisicalistico, perché tutto il discorso kantiano converge nel negare che abbia un senso estendere l'uso del concetto di causa al di là della sfera dei fenomeni, ma qui — nelle battute introduttive — Kant non sembra poter fare a meno di pensare così la ricettività della sensazione. Le sensazioni ci sono, o meglio: *accadono*, e questa loro immediata connessione con una realtà che deve restare, in quanto tale, al di là della soglia del conoscere deve tuttavia consentirci di comprendere meglio in che senso si debba parlare dell'intuizione come di un avvertimento immediato di qualcosa.

Questo senso è duplice ed è importante cercare di cogliere come questi due momenti operino in profondità all'interno del discorso kantiano.

In primo luogo si deve osservare che, per Kant, l'intuizione è coscienza immediata dell'oggetto perché nasce da quell'azione — la *sensazione* — che una causa trascendente esercita sulla mente, modificandola. Proprio in quanto sono sensibili (proprio nel loro essere il frutto di una *modificazione*), le intuizioni si pongono così *come forme della nostra relazione con il mondo* e Kant parla a questo proposito di un riferirsi delle intuizioni all'oggetto — una *relazione di riferimento che, tuttavia, non si gioca sul terreno conoscitivo* e che non ha la forma di un vincolo che si muove nello spazio logico delle ragioni, ma sul terreno delle cause. La conoscenza è in altri termini vincolata in quanto evento al mondo e trae di qui il suo originario riferirsi ad esso:

L'azione di un oggetto sulla capacità rappresentativa, in quanto noi ne siamo affetti, è sensazione. Quella intuizione che si riferisce all'oggetto mediante la sensazione, dicesi *empirica*. L'oggetto indeterminato di una intuizione empirica si dice fenomeno (*ivi*, p. 53)

In secondo luogo, tuttavia, si può parlare di immediatezza anche perché, proprio come le idee di Locke, ogni intuizione è l'oggetto proprio della mente. L'esperienza inizia così: con l'intuizione che, sola, ci consente di acquisire un qualche contenuto. E in questo caso parlare di immediatezza significa alludere ad una caratteristica interna alla conoscenza:

l'immediatezza dell'intuizione è infatti tutta racchiusa nel suo essere ciò che immediatamente viviamo:

Gli oggetti dunque ci sono dati per mezzo della sensibilità, ed essa sola ci fornisce intuizioni; ma queste vengono pensate dall'intelletto, e da esso derivano i concetti. Ma ogni pensiero deve, direttamente o indirettamente, mediante certe note, riferirsi infine a intuizioni, e perciò, in noi, alla sensibilità, giacché in altro modo non può esserci dato veruno oggetto (*ivi*, p. 53).

Sottolineare l'immediatezza delle intuizioni e il loro essere l'unica forma in cui qualcosa propriamente si dà alla coscienza significa anche, per Kant, disporsi nella prospettiva migliore per cogliere la differenza che separa le intuizioni dai concetti. Nell'intuizione qualcosa — un qualche contenuto sensibile — *entra* nella nostra coscienza e si apre un varco nella soggettività; nel pensiero invece ci riferiamo a quel qualcosa attraverso una rappresentazione nuova che ne mette in luce una caratteristica. Ne segue che i concetti *non* sono forme in cui qualcosa si manifesta, ma rappresentazioni di rappresentazioni, modi di pensare un qualcosa — un contenuto di senso — attraverso la rappresentazione di una delle sue note caratteristiche.

Di questa duplice definizione dell'immediatezza dell'intuizione si deve tenere conto se si vuole comprendere ciò che Kant dice quando ci invita a distinguere tra *forma* e *materia* dell'intuizione. Questa distinzione — lo sappiamo bene — è essenziale ai fini della tesi kantiana: se deve essere possibile applicare le forme del pensiero all'esperienza è necessario che sul terreno intuitivo si diano strutture sintattiche che siano omogenee alle forme logiche di ordinamento. Ne segue che anche sul terreno della sensibilità deve essere possibile parlare di pure forme, e spazio e tempo debbono apparire come i candidati più ovvi per assolvere a questo ruolo. Di qui la tesi kantiana: spazio e tempo sono forme a priori dell'intuizione e debbono essere intese come un *apporto che la soggettività dà alla sensazione*, come una disposizione soggettiva che determina l'apparirci così, nello spazio e nel tempo, di ciò che si dà alla nostra intuizione.

Si tratta di una tesi ben nota e come accade quando ci si imbatte in qualcosa che si conosce per averla già sentita dire molte altre volte, seppur di sfuggita, è facile accettarla senza pensare fino in fondo a ciò che essa propriamente significa. Del resto la strada sembra segnata da ciò che Kant ci ha indicato quando ci ha chiesto di seguirlo nella sua rivoluzione copernicana e nella sua identificazione tra necessario e a priori: se lo spazio e il tempo sono forme necessarie della nostra esperienza sensibile, al-

lora debbono anche essere a priori, — e a priori può essere solo ciò che appartiene alla soggettività e in questo caso alla disposizione sensibile dell'animo umano.

Le forme pure dell'intuizioni debbono essere forme che si radicano nelle disposizioni a priori della soggettività — questa è la tesi che abbiamo sentito ripetere tante volte da sembrarci relativamente semplice da comprendere. E invece è proprio necessario cercare di rendersi conto di ciò che essa vuol dire per riscoprime la complessità.

Un punto sembra essere chiaro: quanto più ci lasciamo guidare dalla tesi secondo la quale le sensazioni sono il frutto di una modificazione del nostro animo, tanto più diviene possibile pensare ai dati sensibili come *qualia* privi di una qualsiasi organizzazione interna e di qualsiasi significato. Se l'esperienza intuitiva fosse soltanto il frutto delle nostre sensazioni e se potessimo disporre soltanto dei materiali che da essa traggono origine avremmo, per Kant, soltanto vissuti privi di un qualsiasi *contenuto manifestativo*: una luce colpisce gli occhi e un suono le orecchie, ma che il suono sia dopo la luce e che giunga da qualcosa che si trova alla sua destra non sembra essere racchiuso nella specificità degli stimoli che siamo invitati a pensare come se fossero la causa di stati coscienti, ma privi di un'interna correlazione. Ora, non si deve necessariamente pensare che di per sé questi stati coscienti siano necessariamente inutili o privi di un significato biologico: in fondo potremmo essere fatti in modo tale da reagire secondo certe regole a certi stimoli e il girasole che orienta la sua corolla verso qualcosa di cui non ha esperienza è un possibile esempio di ciò che intendo dire.

Potremmo essere fatti così, ma perché abbia un senso parlare di un'esperienza è necessario che vi sia qualcosa di più di un insieme di sensazioni senza una forma. Ne segue che se la nostra esperienza sensibile è esperienza di qualcosa di diverso da *qualia* puntuali privi di una qualche correlazione è solo perché la coscienza sensibile non è interamente determinata dalle sensazioni, ma ha una *sua forma* che deve essere presupposta ad ogni singolo sentire e che determina lo spazio entro cui i vissuti sensibili trovano una loro immediata forma di ordinamento. Ciò che consente all'accadere delle sensazioni di avere un carattere manifestativo e ciò che ci permette di compiere il primo passo che ci consente di parlare di questo evento che ci tocca così da vicino come di una esperienza è dunque sito nella soggettività — nel suo predisporre l'arco di scena entro cui si recitano gli eventi sensibili. Gli accadimenti sensibili diventano,

seppure solo in una prima accezione del termine, esperienze perché si inscenano nello spazio e nel tempo, in queste forme a priori che sono nostre e per questo parlano il linguaggio non degli eventi, ma del significato. Ed è solo se ci si dispone in questa prospettiva che diviene plausibile lo strano ragionamento che Kant ci propone nel primo paragrafo dell'estetica trascendentale:

Nel fenomeno, io chiamo *materia* ciò che corrisponde alla sensazione; ciò invece, per cui il molteplice del fenomeno possa essere ordinato in determinati rapporti, chiamo *forma* del fenomeno. Poiché quello in cui soltanto le sensazioni si ordinano e possono essere poste in una forma determinata, non può essere da capo sensazione; così la materia di ogni fenomeno deve bensì esser data solo a posteriori, ma la forma di esso deve trovarsi per tutti bella e pronta a priori nello spirito; e perciò potersi considerare separata da ogni sensazione (*ivi*, p. 54).

Un ragionamento strano che poggia su una premessa che potremmo formulare così: i materiali intuitivi non hanno forma e non sono in sé né spaziali, né temporali, ma sono *modificazioni soggettive* che acquistano un valore manifestativo solo perché possiamo ordinarli nello spazio e nel tempo. Se non vi fossero disposizioni a priori della soggettività, se la nostra mente non tracciasse prima di ogni esperienza concreta gli assi cartesiani che ci consentono di ordinarla e di coglierla nella rete delle sintassi spazio-temporali, l'intuizione non avrebbe la forma di un esperire, ma sarebbe solo una mera ricezione di segnali.

Kant ragiona appunto così, ma non è difficile rendersi conto che un simile ragionamento ha come suo presupposto la tesi secondo la quale il punto di partenza da cui si *deve* muovere non è l'esperienza così come è data fenomenologicamente, ma la sensazione nel suo sorgere dall'azione che l'oggetto esercita sulla soggettività:

L'azione di un oggetto sulla capacità rappresentativa, in quanto noi ne siamo affetti, è *sensazione*. Quella intuizione che si riferisce all'oggetto mediante la sensazione, dicesi *empirica*. L'oggetto indeterminato di una intuizione empirica si dice *fenomeno* (*ivi*, p. 54).

Il filosofo trascendentale che si compiace di trovare nell'esperienza il sistema formale della soggettività è così, paradossalmente, il filosofo meccanicista che vieta di considerare l'esperienza nel suo accadere come un dato da descrivere e ci invita invece a pensarla invece come risultato di una mera modificazione della nostra sensibilità. La soggettività trascendentale delle forme dell'intuizione vive così sulla negazione della dimensione descrittiva dell'esperienza: la mano che dona al soggetto una fun-

zione legislativa è la stessa che ha appena sottratto all'esperienza la sua interna legalità.

2. Lo spazio

Dopo avere indicato nelle linee generali quali siano gli argomenti di cui Kant si avvale per distinguere da un lato la *forma* dalla *materia* dell'intuizione e per attribuire dall'altro la prima alla dimensione a priori della soggettività e la seconda alla sensazione, dobbiamo ora cercare di far luce sugli aspetti formali dell'intuizione, su quei momenti — lo spazio e il tempo — che consentono a Kant di affermare che anche l'estetica ha una sua dimensione trascendentale perché anch'essa partecipa al compito di delineare le forme a priori che rendono possibile un'esperienza oggettiva.

Ora, basta sfogliare le pagine dell'estetica per rendersi conto che per dimostrare il carattere formale e trascendentale dello spazio e del tempo Kant si avvale degli *stessi argomenti* e la via seguita per dimostrare che il tempo è una forma a priori dell'intuizione ricalca la stessa via che è stata percorsa per dimostrare che anche lo spazio lo è. Di qui la possibilità di risparmiarmi il compito di illustrare gli argomenti kantiani sul tempo, per soffermarmi su quelli che hanno per oggetto lo spazio.

La loro struttura è ben chiara. Kant distingue innanzitutto due differenti aspetti del problema: da un lato propone un'analisi dello spazio che ne dimostri la natura di intuizione a priori — e Kant parla a questo proposito di una *esposizione metafisica del concetto* — dall'altro una riflessione sulla funzione che lo spazio come forma a priori esercita nella costruzione della struttura necessaria della nostra esperienza — e in questo caso abbiamo a che fare con l'*esposizione trascendentale del concetto*.

Muoviamo dunque dall'esposizione metafisica. Kant ha di mira un duplice obiettivo. Intende mostrare in primo luogo che (a) la grammatica dello spazio mostra il suo essere una forma a priori della soggettività e, in secondo luogo, che (b) lo spazio non è un concetto, ma una forma dell'intuizione. Dei quattro argomenti che Kant ci propone in queste pagine i primi due sono volti a fondare il punto (a), il terzo e il quarto il punto (b).

Leggiamo innanzitutto i primi due argomenti che debbono aiutarci a dare una risposta alle domande che Kant formula nelle prime battute del testo e che riassumono in breve lo spettro delle posizioni filosofiche possibili per venire a capo delle forme del senso esterno e del senso interno, —

dello spazio e del tempo:

Mediante il senso esterno (una delle proprietà del nostro spirito) noi ci rappresentiamo gli oggetti come fuori di noi, e tutti insieme nello spazio. Quivi sono determinate, o determinabili, la loro forma, grandezza e reciproche relazioni. Il senso interno, mediante il quale lo spirito intuisce se stesso, o un suo stato interno, non ci dà invero nessuna intuizione dell'anima stessa, come di oggetto; ma c'è tuttavia una forma determinata per la quale soltanto è possibile l'intuizione del suo stato interno, in modo che tutto ciò che spetta alle determinazioni interne vien rappresentato in rapporti di tempo. Il tempo non può essere intuito esternamente, come non può essere intuito lo spazio quasi qualcosa che sia in noi. Che cosa sono dunque lo spazio e il tempo? Sono entità reali? o sono soltanto determinazioni, o anche rapporti delle cose, ma tali che apparterebbero ad esse anche in sé, ancorché non intuite, oppure son tali che appartengono soltanto alla forma dell'intuizione, e perciò alla costituzione soggettiva del nostro spirito, senza la quale cotesti predicati non potrebbero esser riferiti a veruna cosa? Per venire in chiaro di questo punto, esporremo dapprima l'idea dello spazio (*ivi*, p. 55).

Nel senso esterno abbiamo esperienza dello spazio, ma *possiamo per questo pensare che lo spazio sia un contenuto della nostra esperienza e che il concetto che ne abbiamo tragga origine di qui, dai dati che la sensibilità ci porge?*

Il primo argomento che Kant ci propone è esplicitamente volto a *negare* questa possibilità:

Lo spazio non è un concetto empirico, ricavato da esperienze esterne. Infatti, affinché certe sensazioni vengano riferite a qualcosa fuori di me (cioè a qualcosa in un luogo dello spazio diverso da quello in cui mi trovo io), e affinché io possa rappresentarmele come esterne e *accanto* le une alle altre, quindi non solo differenti ma anche in luoghi differenti, deve esserci già a fondamento la rappresentazione dello spazio. Pertanto, la rappresentazione dello spazio non può esser nata per esperienza da rapporti del fenomeno esterno; ma l'esperienza esterna è essa stessa possibile, prima di tutto, per la detta rappresentazione (*ivi*, p. 56).

L'argomento è semplice. *Non posso derivare la rappresentazione dello spazio dall'esperienza esterna perché la possibilità che io mi rappresenti qualcosa presuppone che io posseda già l'idea dello spazio.* Si tratta di un argomento semplice che poggia evidentemente sulla convinzione — cui Berkeley aveva dato una qualche plausibilità — secondo la quale nulla nel dato sensibile giustifica la tesi secondo la quale vedremmo cose esterne a noi. Se questo accade è — per Berkeley — solo perché le sensazioni visive e le sensazioni tattili si legano in una sintassi dettata dall'abitudine cui spetta la responsabilità della nostra (a suo avviso) ingiustificata convinzione che vi sia davvero fuori di noi un mondo.

Ora, ciò che per Berkeley è il risultato di una sintesi illusoria dei dati di

senso, deve essere ricondotto — per Kant — alla soggettività e alla disposizione a priori della sua facoltà di intuire: se posso rappresentarmi le cose come esterne a me e come le une accanto alle altre è solo perché ho già tracciato le tre coordinate cartesiane che debbono ordinare i materiali sensibili.

Un argomento semplice, come si vede, ma infondato, perché dà per presupposto proprio ciò che dovrebbe dimostrare: Kant, infatti, presuppone che Berkeley abbia ragione e che non si possa percepire nulla come esterno al soggetto percipiente e che la stessa possibilità di cogliere la forma dell'uno accanto all'altro vada al di là del contenuto immediato della sensibilità. Ma questa tesi è dubbia e trae la sua plausibilità solo dal rifiuto di assumere una prospettiva descrittiva: noi di fatto vediamo le cose nello spazio e cogliamo percettivamente il loro estendersi e disporsi secondo la forma d'ordine della spazialità. Kant sembra invece escludere questa possibilità perché le sensazioni debbono essere pensate come mere *modificazioni* dell'animo ed è per questo che ritiene che se esperiamo un fenomeno come *esterno* è solo perché abbiamo anticipato a priori la rappresentazione della spazialità.

Non basta tuttavia negare che lo spazio abbia un'origine empirica: si deve anche dimostrare la sua necessità e la sua origine soggettiva. È questo il compito che Kant affida al secondo argomento:

Lo spazio è una rappresentazione necessaria a priori, la quale sta a fondamento di tutte le intuizioni esterne. Non si può mai formare la rappresentazione che non vi sia spazio, sebbene si possa benissimo pensare che in esso non si trovi nessun oggetto. Lo spazio viene dunque considerato come la condizione della possibilità dei fenomeni, non come una determinazione dipendente da essi; ed è una rappresentazione a priori, la quale è necessariamente a fondamento di fenomeni esterni (*ivi*, p. 55)

Ancora una volta si deve riconoscere che questo argomento non dimostra ciò che vorrebbe. Innanzitutto non è affatto chiaro che cosa voglia dire che non ci si può rappresentare che non vi sia spazio. Questa tesi sembra essere infatti semplicemente falsa, perché Kant riconosce che vi sono esperienze che appartengono esclusivamente al senso interno e che non hanno quindi una loro spazialità.

Sembra essere di primo acchito più chiara la tesi secondo la quale il rapporto tra gli oggetti e lo spazio che li racchiude non è simmetrico: posso levare l'uno dopo l'altro tutti gli oggetti e avere ancora di fronte a me uno spazio vuoto, ma non posso restringere passo dopo passo lo spazio e avere ancora l'esperienza di quegli oggetti. Ma forse questa chiarezza è solo apparente. Possiamo liberare lo spazio dagli oggetti, ma non dalla

sua determinatezza sensibile: uno spazio vuoto non è uno spazio che appaia privo di una sua qualche qualità: il cielo è libero, se non proprio vuoto, ma appare in qualche modo perché ha per esempio un colore. Possiamo tuttavia convenire con Kant sul fatto che tra lo spazio e le sue qualità sensibili — i suoi *plena* riempienti — vi è una *asimmetria*, ma riconoscere questo fatto non significa ancora sostenere il carattere a priori dello spazio. Lo spazio è condizione dei fenomeni perché è in generale una struttura necessaria dell'esperienza, ma questo non significa ancora che sia una forma *a priori* dell'intuizione: Kant può ritenere ovvio questo passaggio solo perché crede erroneamente che tutto ciò che è necessario debba anche essere a priori, ma se non ci siamo sbagliati noi sappiamo già che le cose non stanno così.

Vi sono dunque buone ragioni per criticare questi argomenti, ma la funzione che Kant gli affida è chiara, così come è chiaro che egli li ritiene del tutto conclusivi: per la *Critica della ragion pura* questi argomenti dimostrano che lo spazio è una forma soggettiva e concerne esclusivamente i fenomeni e non la realtà così come è in se stessa. Lo spazio e il tempo sono dunque soltanto forme della nostra sensibilità, non dimensioni che abbiano una qualche consistenza ontologica:

Noi dunque abbiamo voluto dire, che ogni nostra intuizione non è se non la rappresentazione di un fenomeno; che le cose, che noi intuiamo, non sono in se stesse quello per cui noi le intuiamo, né i loro rapporti sono cosiffatti come ci appariscono, e che, se sopprimessimo il nostro soggetto, o anche solo la natura subbiettiva dei sensi in generale, tutta la natura, tutti i rapporti degli oggetti, nello spazio e nel tempo, anzi lo spazio stesso e il tempo sparirebbero, e come fenomeni non possono esistere in sé, ma soltanto in noi. Quel che ci possa essere negli oggetti in sé e separati dalla recettività dei nostri sensi ci rimane interamente ignoto. Noi non conosciamo se non il nostro modo di percepirli, che ci è peculiare, e che non è né anche necessario che appartenga ad ogni essere, sebbene appartenga a tutti gli uomini. Noi abbiamo da fare solamente con esso. Spazio e tempo ne sono le pure forme, la sensazione in generale ne è invece la materia. Quel modo possiamo conoscerlo solo a priori, ossia prima di ogni reale percezione, e perciò lo chiamiamo *intuizione pura*: questa invece è nella nostra conoscenza ciò che fa sì che la si dica conoscenza a posteriori, cioè *intuizione empirica*. Quelli [spazio e tempo] appartengono assolutamente alla nostra sensibilità, qualunque sia la specie delle nostre sensazioni; queste possono essere molto diverse. Anche se portassimo questa nostra intuizione al più alto grado della chiarezza, non ci accosteremmo perciò di più alla natura degli oggetti in sé. Giacché in ogni caso noi non potremmo conoscere compiutamente se non il nostro modo di intuizione, cioè la nostra sensibilità, e questa sempre nelle condizioni originariamente inerenti al soggetto, di spazio e tempo; ma che cosa possano essere gli oggetti in se stessi, per illuminata che sia la conoscenza dei loro fenomeni, che soltanto ce n'è data, non ci sarebbe mai noto (*ivi*,

p. 68).

La piega psicologica e soggettivo-idealistica delle argomentazioni kantiane ci appare così in tutta la sua chiarezza, insieme alle ragioni che la sorreggono.

A questi primi due argomenti che vorrebbero provare la natura a priori delle intuizioni pure, Kant ne affianca altri due che, come sappiamo, vogliono dimostrare che lo spazio non è un concetto, ma una forma dell'intuizione.

Si tratta di una questione che, nella *Critica*, Kant ritiene di poter dimostrare riflettendo sul carattere dell'infinità che compete allo spazio. E il duplice argomento che ci propone è sottile. I concetti sono *discorsivi*, e questo per Kant significa che caratteristica dei concetti è il loro *imporre ai fenomeni, passo dopo passo, una regola*.

Ne è un esempio il concetto di grandezza: data una quantità determinata, ne posso sempre costruire una maggiore, aggiungendo una grandezza alla grandezza da cui si muove. Ora, questo processo è aperto all'infinito, ma questa *possibilità*, lungi dall'essere ovvia, vale — per Kant — come un segno del fatto che ogni partizione dello spazio presuppone già che sia intuitivamente dato lo spazio nella sua totalità. La regola concettuale mostra come procedere, ma la garanzia di questo stesso procedere sembra necessariamente ricondurci all'intuizione che ha già abbracciato ciò che la regola concettuale ci consente di comprendere. Tra i postulati che aprono il primo libro di Euclide, il secondo suona così: si può sempre prolungare una linea retta data. Ora, nel concetto di retta non vi è nulla, per Kant, che vada al di là della regola costruttiva che ci insegna a unificare i punti secondo una determinata direzione: la prolungabilità all'infinito deve parlarci allora non del concetto di retta, ma dell'intuizione dello spazio che ha per così dire *già accertato quella possibilità*. E non è un caso che le cose stiano così. La sintesi concettuale è appunto discorsiva e non può che consistere in un numero finito di passi: ogni retta data è finita proprio in quanto è costruita concettualmente. Ma *può essere prolungata* perché l'intuizione, che non procede discorsivamente, ha fin da principio afferrato l'infinità dello spazio, il suo non poter avere confini. Possiamo ritenere sensato il compito di prolungare sempre una retta data solo perché abbiamo già colto intuitivamente l'infinità dello spazio.

Uno stesso ordine di argomentazioni guida il terzo argomento di cui Kant si avvale e che ci invita a riflettere sul fatto che ogni partizione dello spazio presuppone la sua totalità.

Lo spazio non è un concetto discorsivo o, come si dice, universale dei rapporti delle cose in generale, ma una intuizione pura. Perché, primieramente, non ci si può rappresentare se non uno spazio unico, e, se si parla di molti spazi distinti, si intende soltanto parti dello stesso spazio unico e universale. Non è possibile che queste parti precedano allo spazio unico ed universale, quasi suoi elementi costitutivi (dai quali risulti poi l'insieme), ma non sono pensate se non in esso. Esso è essenzialmente unico, in esso la molteplicità, quindi anche il concetto universale di spazio in generale, si forma esclusivamente su limitazioni (*ivi*, pp. 55-56).

Anche qui il ragionamento sembra essere lo stesso: Kant ci invita a pensare allo spazio come a un'intuizione pura e non a un concetto e la ragione di questo invito è che non possiamo costruire secondo una regola una figura nello spazio, se non *presupponendo* che lo spazio sia già dato. Posso fissare la punta del compasso e tracciare una circonferenza e in questo gesto prende forma una *costruzione dello spazio che lo subordina ad una regola concettuale*: facendo ruotare il compasso subordino la mia costruzione alla regola che mi consente di individuare tutti e solo i punti che su un piano sono equidistanti da un punto dato. Per tracciare quella figura, tuttavia, debbo presupporre, per Kant, che sia già data la sua possibilità — che abbia in altri termini *sensu* aprire *liberamente* il compasso, puntarlo e farlo ruotare. La parte di spazio che ritaglio costruendola secondo una regola concettuale presuppone la totalità dello spazio *intuitivamente* data. E in questo parlare di compassi è del terzo postulato euclideo che stiamo evidentemente parlando.

Nel sostenere l'irriducibilità della dimensione intuitiva alla dimensione concettuale, Kant ha sicuramente di mira la posizione leibniziana che voleva cogliere nella sensazione solo un'immagine confusa di ciò che il pensiero porge. Ma al di là di questo riferimento polemico che non possiamo nemmeno tentare di chiarire in queste pagine, le riflessioni kantiane mirano a far luce su un problema effettivo: Kant ha *bisogno di sottolineare la natura intuitiva e non concettuale dello spazio e del tempo* perché solo così può pensare che l'esperienza abbia *immediatamente e prima di ogni operazione logico-costruttiva* la *possibilità* di realizzare un insieme di relazioni sintattiche che possano fungere da modello delle relazioni categoriali che l'intelletto deve pensare nell'esperienza per attribuirle un senso obiettivo.

Tutto è in fondo già racchiuso nel nostro esempio del pentagramma. Prima ancora di tracciare le cinque righe e di segnare nello spartito i segni che stanno per i suoni che si debbono riprodurre, la superficie del foglio *deve potersi organizzare secondo la relazione spaziale dell'alto e del*

basso perché è solo in virtù di questa sua proprietà intuitiva che è possibile fare del pentagramma, sotto un'interpretazione data, un modello delle relazioni che sussistono tra le note di una determinata sequenza di suoni. Così stanno le cose anche nel caso dell'estetica kantiana: si deve poter sostenere che lo spazio e il tempo sono forme dell'intuizione e che le loro sintassi sono puramente sensibili se si vuole poi affidare ad esse il compito di proporre quella traduzione del materiale sensibile in una forma che possa essere omogenea a quella dettata dalle sintesi intellettuali.

Di qui l'importanza, per Kant, di sottolineare il carattere intuitivo delle forme dello spazio e del tempo. Ma di qui anche il senso particolare che deve essere attribuito alle riflessioni sul carattere trascendentale delle forme dell'intuizione pura. Kant ne parla nell'esposizione trascendentale del concetto di spazio e del concetto di tempo e nell'uno e nell'altro caso ci invita ad osservare come dalle forme dell'intuizione derivino conoscenze a priori — le conoscenze geometriche e matematiche.

Ora, in che senso geometria e aritmetica siano poi conoscenze è presto detto: per Kant l'aritmetica e la geometria sono le forme grammaticale di un'esperienza che voglia avere significato oggettivo e questo significa che *non* dobbiamo pensarle come un vuoto gioco di tautologie, ma come il regno di un insieme di proposizioni sintetiche a priori che determinano il carattere matematico della realtà esperita. Si tratta di una tesi importante che caratterizza il modo in cui Kant ritiene di poter far luce sulla natura delle discipline matematiche: aritmetica e geometria sono discipline che hanno un significato oggettivo poiché non fanno altro che mostrare le relazioni che sussistono tra le grandezze, e la grandezza è un concetto che ci parla della nostra esperienza del mondo. Lungi dall'essere mere discipline analitiche, la geometria e l'aritmetica sono dunque le forme che ci consentono di delineare lo scheletro di ogni nostra possibile esperienza e quindi, mediamente, di tracciare una volta per tutte lo scheletro quantitativo della realtà così come noi possiamo in generale conoscerla. Ma appunto: geometria e aritmetica sono discipline che implicano necessariamente il rimando alle forme pure dell'intuizione e ciò è quanto dire che spazio e tempo hanno un significato trascendentale. Su questo punto Kant è categorico e tuttavia la brevità delle sue riflessioni sul tema non deve farci cadere in un equivoco che deve essere invece evitato.

Limitiamo ancora una volta le nostre considerazioni allo spazio. Ad una prima lettura del testo sembrerebbe possibile sostenere che la geometria non sia null'altro che questo: una forma di esposizione metodica della no-

stra intuizione della spazialità. Vi è un'intuizione pura dello spazio che ci consente di disporre secondo un ordine peculiare le nostre intuizioni e vi sono regole che sanno formulare gli aspetti caratteristici di quell'ordine: alla geometria non spetterebbe dunque altro compito se non quello di mostrare passo per passo la forma del nostro senso esterno, formulando a parole ciò che comunque *vediamo*.

Del resto che la geometria sia legata alla dimensione dell'intuizione non è forse un fatto di cui ci rendiamo conto non appena ci chiediamo che cosa ci costringa a pensare che due rette non bastino per chiudere uno spazio e costruire una figura? Basta questa domanda così elementare per rendersi conto, per Kant, che nella geometria la dimensione dell'analisi concettuale non basta e che è necessario rivolgersi all'intuizione:

Prendete pure la proposizione: due linee rette non possono chiudere uno spazio, e con esse non è possibile nessuna figura; e cercate di dedurla dai concetti di retta e dal numero due. O anche: con tre linee rette è possibile una figura; e provatevi a far altrettanto semplicemente da questi concetti. Ogni vostro sforzo è vano, e vi vedrete obbligati a ricorrere all'intuizione, come fa sempre la geometria. Vi date dunque un oggetto nell'intuizione; di che specie è questa, intuizione pura a priori, o empirica? Se fosse empirica, non potrebbe mai uscirne una proposizione valida universalmente, e tanto meno una proposizione apodittica: perché l'esperienza non può mai produrne di questa specie. Dovete dunque dare a priori il vostro oggetto nella intuizione, e su di esso fondare la vostra proposizione sintetica. Ora, se non fosse in voi una facoltà di intuire a priori; se questa soggettiva condizione per la forma non fosse a un tempo l'universale condizione a priori, a cui soltanto è possibile l'oggetto di questa intuizione stessa (esterna); se l'oggetto (il triangolo) fosse qualcosa in sé, senza rapporto col vostro soggetto, come potreste dire che ciò che si trova necessariamente nelle vostre condizioni soggettive per costruire un triangolo, debba necessariamente convenire anche al triangolo in se stesso? Giacché ai vostri concetti (delle tre linee) non potreste aggiungere nulla di nuovo (la figura), che debba trovarsi necessariamente nell'oggetto, poiché questo è dato prima della vostra conoscenza, e non in forza di essa. Se lo spazio dunque (e così pure il tempo) non fosse una semplice forma della vostra intuizione, contenente a priori le condizioni in cui soltanto le cose possono esser per voi oggetti esterni, che senza coteste condizioni soggettive in sé non sono niente; voi non potreste, nel modo più assoluto, stabilire nulla a priori, sinteticamente, intorno agli oggetti esterni (*ivi*, p. 71).

Che cosa Kant intenda è presto detto. Prendo due linee e provo a chiudere con esse uno spazio e *vedo* l'impossibilità di questa operazione. Due rette non bastano, e non bastano — verrebbe da dire — perché lo spazio è fatto così; non basta avere capito che cosa è una retta per rendermene conto: debbo appunto costringermi a provare — solo allora quell'impossibilità si parerà chiara di fronte a i miei occhi. E ora traccio un triangolo e provo a vedere se mi è possibile salvare la chiusura ponendo due lati su una stessa

retta. Provo e vedo che anche questo compito è impossibile e che esso equivale a sostenere che, dato un triangolo qualsiasi, non è possibile che la somma degli angoli interni sia diversa da 180 gradi. Si tratta di una proposizione che posso dimostrare — ed Euclide di fatto la dimostra (libro I, proposizione XX) — ma che poggia infine sul quinto postulato euclideo che ci assicura che date due rette e una terza che le interseca si formerà un triangolo solo dalla parte in cui la somma degli angoli interni è minore di due retti. Ora, del quinto postulato non vi è nessuna possibile dimostrazione e l'unica conferma della sua validità sorge dalla certezza che si manifesta non appena cerchiamo di sfuggire alle sue prescrizioni: allora vediamo bene che lo spazio *intuitivo*⁵ è fatto proprio così e che non c'è nulla che possa sfuggire alle sue regole.

E tuttavia riconoscere il ruolo che l'intuizione gioca nella geometria così come Kant la intende non significa affatto sostenere la riducibilità di questa a quella. E vi sono almeno due ragioni che debbono essere sottolineate. La prima è che, per Kant, l'edificio euclideo mantiene inalterato il suo fascino. E non è ovvio che sia così. In questa prospettiva è interessante infatti osservare quale sia il giudizio che di Euclide dà Schopenhauer che pure da Kant muove e che ancora le sue riflessioni proprio alla tesi kantiana dello spazio come intuizione pura: per Schopenhauer nelle pagine degli *Elementi* di Euclide

vengono tirate delle linee senza che se ne sappia il perché: più tardi ci accorgiamo che erano dei nodi scorsoi che si stringono all'improvviso per strappare l'assenso dello studioso: il quale, tutto compreso di meraviglia, è ora costretto ad ammettere una cosa la cui connessione intrinseca gli resta perfettamente incomprensibile» (A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di A. Vigliani, Mondadori, Milano 1989, p. 108)

E ciò è quanto dire che la figura deve essere contrapposta alla dimostrazione, l'esibizione che mostra l'esistenza di un nesso sensibile all'argomentazione logica che ci costringe ad accettarlo, senza per questo renderlo evidente. Come scrive Piana: in Schopenhauer

la figura viene contrapposta duramente alla dimostrazione, per esaltare la sua capacità di mostrare l'esistenza di un rapporto assai complesso da dire, e con un balzo veramente geniale veniamo riportati indietro da Euclide a Platone, da un'elaborazione

⁵ Il problema kantiano è in realtà più complesso perché (come abbiamo prima osservato) Kant ritiene di poter stringere in un unico nodo lo spazio geometrico, lo spazio come struttura intuitiva e lo spazio della fisica. Che questo nodo debba essere sciolto è un fatto su cui non possiamo qui soffermarci.

che ha ormai di mira una scienza deduttiva sistematicamente esposta alle tematiche che stanno alla sua origine. Naturalmente l'intuizionismo di Schopenhauer può essere citato anche come un pensiero che non era in grado nemmeno di sospettare di lontano quale partita teorica si giocasse nei tentativi di dimostrazione dell'« assioma delle parallele ». Così egli scrive, nel Capitolo XIII dei *Supplementi* al primo volume del *Mondo*: « Il metodo dimostrativo di Euclide ha generato dal suo stesso grembo la più indovinata parodia e caricatura di sé, con la celebre disputa sulla teoria delle parallele e con i continui tentativi di dimostrare l'undicesimo assioma (...) Questo scrupolo di coscienza mi ricorda la questione di diritto posta da Schiller: 'Da anni mi servo del naso per sentire gli odori: ma avrò davvero su di esso un diritto incontestabile?' » (*op. cit.* p. 901) (G. Piana, *La fenomenologia come metodo filosofico*, *op. cit.*, § 6).

Così, appunto, Schopenhauer, ma Kant non concorda con questa critica al concetto di dimostrazione geometrica e ritiene anzi che nell'ambito della geometria vi sia posto per una deduzione puramente analitica dei teoremi. In altri termini: riconoscere che le *proposizioni fondamentali* della geometria sono sintetiche a priori non significa per Kant negare che sia poi legittimo cogliere analiticamente ciò che in esse è implicitamente già asserito. Anche se, significativamente, nelle pagine della seconda prefazione alla *Critica*, l'origine della geometria è posta nel genio di chi per primo ha saputo mostrare l'evidenza di una qualche proposizione geometrica e non nella fatica di Euclide che ha mostrato la via per dedurla, è comunque importante sottolineare che non vi è nelle pagine kantiane una polemica nei confronti del metodo deduttivo e che l'intuizionismo in ambito matematico non va al di là della constatazione che l'intuizione è in qualche modo richiesta dalla dimensione concettuale dell'aritmetica e della geometria.

Di qui una seconda constatazione che è della massima importanza per comprendere la funzione trascendentale delle forme dell'intuizione. Se infatti la geometria può assumere una forma deduttiva è perché consta di proposizioni logicamente formulate e ciò è quanto dire che essa implica l'operare *logico-categoriale della soggettività*. Così, anche se Kant ci invita più volte ad osservare che dai concetti geometrici non si può dedurre l'insieme delle proposizioni vere della geometria, questo non significa che la dimensione logica e concettuale nella geometria sia priva di una sua necessità. Ne segue che la geometria non è data insieme all'intuizione pura perché e rimane una costruzione per *concetti* dello spazio. Affermare il carattere trascendentale dell'intuizione pura non significa allora asserire che dalla sola intuizione derivino conoscenze a priori.

Su questo punto è opportuno insistere perché solo a partire di qui si mostra quale sia il senso complessivo che deve spettare, per Kant, alla no-

zione di *sintetico a priori* che, come sappiamo, è il nostro obiettivo. Sintetici a priori sono i *giudizi*, non l'intuizione pura e questo anche se la possibilità dei giudizi sintetici a priori implica il rimando alla sfera intuitiva. Il luogo del sintetico a priori non è nella sfera dei concetti; ma non si gioca nemmeno sul terreno della mera intuizione: se deve essere possibile un nesso sintetico e, insieme, necessario ciò può avvenire solo sul piano dell'applicazione delle forme logiche alle forme intuitive. Per venire a capo del problema che ci sta a cuore dobbiamo dunque necessariamente analizzare dapprima il terreno dei concetti puri dell'intelletto, per poi cercare di coglierli nella forma della loro applicazione.

LEZIONE QUINTA

1. *Il pensiero e la forma del giudizio*

Ora che ci siamo un poco acclimatati con lo stile delle argomentazioni kantiane, possiamo procedere con maggiore libertà, anche se il compito cui dobbiamo far fronte è decisamente complesso: dobbiamo infatti comprendere quali siano per Kant i concetti (le categorie) necessari per fondare la conoscenza e quale la via che deve essere seguita per poterli raccogliere in un elenco completo.

Kant affronta questo tema nelle pagine dedicate all'*analitica dei concetti* e il lettore che si addentra nella lettura di questi capitoli famosi deve da un lato vincere lo scoramento che sorge dalla difficoltà obiettiva dei problemi affrontati, dall'altra deve reprimere il fastidio che si lega all'impressione di un ordine *eccessivo*, di una corrispondenza tra le parti che è tanto mirabile da divenire sospetta e da far pensare che dietro a quel perfetto corrispondersi di pilastri e colonne vi sia solo un vuoto gioco di lesene e di strutture ornamentali. Del resto lo si è detto spesso: Kant concede troppo allo spirito di sistema e forse non si deve badare più di tanto al gusto un po' *demodé* delle sue deduzioni che sono spesso artificiose, — una constatazione questa che sembra essere vera in massimo grado proprio nelle pagine in cui si tenta la deduzione delle categorie logico-trascendentali dalla tavola delle forme logiche del giudizio.

Da questo invito a chiudere un occhio su questi eccessi di zelo ci si deve in realtà guardar bene, perché — macchinosa o persuasiva che sia — la deduzione kantiana di cui qui discorriamo è strettamente connessa con le linee generali della sua prospettiva filosofica e non può essere liquidata come un innocuo tributo allo stile filosofico del Settecento tedesco.

Tutt'altro: nel cammino deduttivo che Kant ci suggerisce di seguire si manifesta infatti con estrema chiarezza quella *tesi dell'indipendenza* delle condizioni trascendentali dell'esperienza *dall'esperienza* stessa di cui avevamo dianzi parlato. Per Kant, i concetti puri dell'intelletto non possono essere colti interrogandosi sulle condizioni cui è vincolata la possibilità dell'esperienza e non si disvelano nella loro razionalità nello sguardo che li coglie a partire da ciò che su di essi poggia, ma debbono essere dedotti da una riflessione più generale che mostri da un lato l'indipendenza di principio delle categorie da ogni problema concernente l'esperienza sensibile e che sottolinei dall'altro come questa indipendenza sia il fon-

damento della loro razionalità.

Così, per quanto faticose siano le pagine kantiane, dobbiamo innanzitutto rivolgere la nostra attenzione alla *logica formale* — a questa disciplina perfettamente conclusa (così Kant crede) che racchiude in sé la chiave per accedere alla natura dell'intelletto e che può essere colta nel suo significato più autentico se la comprendiamo come quella dottrina il cui compito consiste nel delineare le condizioni cui è vincolata la possibile verità di un enunciato.

Ora, la logica formale ha, per Kant, in un certo senso una funzione soltanto *negativa*: il principio di non contraddizione — che per la *Critica* è il principio supremo della logica formale — fissa il limite al di là del quale una proposizione deve rinunciare alla possibilità di essere vera e quindi a ciò che propriamente caratterizza la sua natura.

Un giudizio deve *poter* essere vero, perché il suo senso consiste nel dire come stanno le cose e noi comprendiamo il suo significato solo perché possiamo farci un'immagine di come sarebbe fatto il mondo se quel giudizio fosse vero. Ma appunto: un giudizio che contravviene alle leggi della logica è un giudizio che rinuncia alla *possibilità* della verità e che, proprio per questo, perde la sua pretesa di validità e, con essa, ciò che caratterizza in profondità la sua natura e cioè il suo porsi come una constatazione sull'esser così del mondo. Un giudizio non è un fatto tra gli altri e non è qualcosa di cui si possa semplicemente rendere conto come un accadimento che ha cause; tutt'altro: il giudizio è un oggetto ideale e lo è solo perché ha una sua pretesa di verità che gli è accordata dal suo appartenere allo spazio che la logica circoscrive.

Ciò che è vero per il giudizio deve valere anche per il pensiero e Kant ci invita senz'altro a ricondurre il pensiero al giudizio:

noi possiamo ricondurre a giudizi tutti gli atti dell'intelletto, in modo che l'*intelletto* in generale può essere rappresentato come una *facoltà di giudicare* (*ivi*, p. 90).

Si tratta di una mossa importante che ha un duplice significato. In primo luogo la *Critica della ragion pura* ci invita a prendere le distanze da ogni tentativo di rendere conto della natura del pensiero in una chiave psicologico-descrittiva: il pensiero nella sua accezione logica e conoscitiva non è un lampo misterioso che attraversa il cervello o un movimento di rappresentazioni nella mente, ma è appunto un giudizio o una connessione logica di giudizi, formulabili linguisticamente. Del pensiero conta dunque soltanto questo: ciò che si manifesta in forma proposizionale e non l'attività psicologica che pure deve aver luogo quando appunto pensiamo.

In secondo luogo, tuttavia, la decisione kantiana di vincolare il pensiero alla sfera del giudizio e il giudizio allo spazio logico della verità vuol dire di fatto comprendere perché del pensiero si può parlare nelle forme della spontaneità.

Rammentiamoci di come stanno le cose sul piano della recettività. Per Kant, le intuizioni corrispondono a sensazioni e le sensazioni sono eventi di cui si può rendere conto solo additando qualcosa cui dovrebbe ambigualmente spettare lo statuto delle cause. Le sensazioni sono modificazioni dell'animo e ci riconducono «all'azione di un oggetto sulla capacità rappresentativa» (*ivi*, p. 53): ricondurre l'estetica alla dimensione della recettività vuol dire allora alludere alla sua appartenenza allo *spazio di ciò che, accadendo, si manifesta* — e questo anche se l'esperienza sensibile è l'unico accadimento di cui a rigore non si possono offrire le cause.

Diversamente stanno le cose sul piano della spontaneità: dire che il pensiero appartiene alla spontaneità e rifiutarsi di parlarne come di una modificazione dell'animo ha un senso solo perché i giudizi avanzano una pretesa di verità e valutarli significa mettere in questione gli argomenti che li implicano o che ne sono implicati. I pensieri implicano una *responsabilità logica* e *renderne conto non significa attestarne la presenza, ma giustificarli razionalmente*: i pensieri appartengono allo spazio logico della (possibilità della) verità e non avrebbe senso giustificarli adducendo cause. Ciò che caratterizza i pensieri in quanto tali — in quanto pretese di verità — non può essere dunque spiegato se si cerca di intenderli come se fossero fatti: la spontaneità del pensiero fa dunque tutt'uno con la sua natura logica.

Di qui la scommessa kantiana: se in generale l'esperienza può abbandonare lo spazio della mera manifestatività e se può spettarle un *significato conoscitivo* ciò deve ricondurci alla presenza delle operazioni del giudizio nell'esperienza stessa.

Ma di qui anche il cammino che deve essere seguito: se deve essere possibile parlare dell'esperienza non nel linguaggio della mera manifestatività, ma in quello della conoscenza, allora è necessario poterle *attribuire una pretesa di verità e quindi individuare la logica che l'attraversa*. Ora, una pretesa di verità spetta soltanto al giudizio e può spettargli solo perché nel giudizio si avanza una pretesa sul terreno obiettivo: il giudizio asserisce che le cose stanno così e così. L'esperienza sensibile, tuttavia, non sembra essere di per sé in grado di giustificare una qualche pretesa conoscitiva e questo sia perché sul terreno della recettività l'esperienza è sol-

tanto un accadimento e gli eventi non sono né veri né falsi, sia perché le sensazioni si susseguono senza per questo parlarci di qualcosa d'altro da sé — di un mondo fatto di oggetti. Due lacune che tuttavia alludono ad un'unica soluzione: l'esperienza sensibile deve assumere la forma del giudizio e può farlo solo se possiamo legare i vissuti di cui consta in virtù delle forme logiche della predicazione.

Di qui la tesi kantiana: alla *logica formale* che fissa le regole cui deve sottostare una proposizione per *non abbandonare* lo spazio logico della verità si deve affiancare una diversa logica — la *logica trascendentale* — che dica a quali condizioni l'esperienza debba sottostare se vuole *accedere* allo spazio logico del giudizio — e quindi allo spazio logico della verità e dell'obiettività.

Il primo passo in questa direzione consiste nel chiedersi in che modo l'attività del giudizio possa intrecciarsi all'esperienza sensibile ed anche in questo caso è la logica formale che deve insegnarci la via da seguire. Per la logica formale il giudizio è

la conoscenza mediata di un oggetto, e perciò la rappresentazione della rappresentazione del medesimo (*ivi*, p. 89).

Ora, nel suo ricondurre una rappresentazione sotto un'altra rappresentazione, il giudizio procede in un certo senso analiticamente: comprende un oggetto per mezzo di un predicato generale e constata che l'oggetto gode di quella proprietà. Così, il giudizio «tutti i corpi sono divisibili» riconduce il concetto di corpo sotto l'egida del concetto di divisibilità e ci consente di pensare a ciò che intendevamo solo come un corpo anche come un divisibile — ce lo consente perché possiamo rappresentarci i corpi come divisibili e quindi attraverso un concetto più generale. Ma ciò è quanto dire che, nel giudizio, diciamo di un elemento di un insieme che appartiene all'insieme di cui è elemento:

tutti i giudizi sono funzioni dell'unità tra le nostre rappresentazioni, poiché, invece di una rappresentazione immediata, per la conoscenza dell'oggetto è adoperata un'altra rappresentazione d'ordine più elevato, che raccoglie sotto di sé quella e molte altre; e molte conoscenze possibili vengono in tal modo raccolte in una. Ma noi possiamo ricondurre a giudizi tutti gli atti dell'intelletto, in modo che l'intelletto, in generale, può essere rappresentato come una facoltà di giudicare. Esso infatti, secondo ciò che s'è detto sopra, è una facoltà di pensare. Pensare è la conoscenza per concetti. Ma i concetti si riferiscono, come predicati di giudizi possibili, a qualche rappresentazione di un oggetto ancora indeterminato. Così il concetto di corpo significa qualche cosa, per es., un metallo, che può essere conosciuto mediante quel concetto. È dunque concetto solo a patto che siano sotto di esso raccolte

altre rappresentazioni, mediante le quali può riferirsi agli oggetti. Esso è, insomma, il predicato di un giudizio possibile, per es., ogni metallo è un corpo. Le funzioni dell'intelletto possono dunque esser trovate tutte quante, se si può esporre completamente le funzioni dell'unità nei giudizi (*ivi*, p. 90).

Ora, questa riconduzione di una rappresentazione ad un'altra può essere pensata in molti e diversi modi, perché molti sono i modi in cui è possibile formulare l'unità analitica che lega il concetto alla rappresentazione che funge da soggetto.

I logici hanno da tempo elencato questi diversi modi nella tavola delle forme logiche del giudizio, distinguendo le forme della *quantità*, della *qualità*, della *relazione* e della *modalità* del giudizio, e questa sinossi deve assumere per Kant un significato particolare perché delineare la totalità delle *forme* del giudizio e dei modi della sua unità significa anche tracciare la totalità delle possibili forme di riconduzione di ciò che è individuale ad una rappresentazione di carattere universale. Ma queste forme sono le forme del pensiero in generale, poiché pensare è appunto «la conoscenza per concetti» (*ivi*). Possiamo allora dire che i modi in cui nel giudizio si legano il concetto del soggetto al concetto del predicato rappresentano le forme pure del pensiero: così, dati i concetti «metallo» e «corpo», possiamo pensarli uniti ora nella forma quantitativa dell'universalità (tutti i metalli sono corpi) o della particolarità (qualche corpo è un metallo), ora nella forma del periodo ipotetico (se qualcosa è un metallo, allora è un corpo), ora nella qualità della negazione (qualche corpo non è un metallo), e così di seguito.

Di qui il secondo passo che Kant ci invita a compiere. La logica formale ci ha mostrato quali siano le forme del giudizio e le considerazioni che avevamo precedentemente proposto ci hanno permesso di sostenere che, per Kant, l'esperienza può disporsi sul terreno della conoscenza — il terreno di ciò che può avanzare la pretesa di essere vero — solo perché è possibile *pensare* le sintesi temporali e spaziali che legano i materiali intuitivi alla luce delle forme logiche del giudizio.

Ora questa possibilità — che fa tutt'uno con la proposta kantiana di una logica trascendentale — non può tuttavia tradursi semplicemente in una formulazione linguistica dei contenuti della nostra esperienza. Certo, nel linguaggio possiamo asserire molte cose sui fatti di cui abbiamo esperienza, ma il problema per Kant è sapere come *sia possibile in generale avere un'esperienza di fatti*: dobbiamo in altri termini chiederci che cosa ci permetta di connettere le sensazioni per poterle leggere come se ci parlassero di un mondo stabile e oggettivo, scandito nella obiettività degli

stati di cose di cui consta. Il punto è tutto qui: nella prospettiva della *Critica della ragion pura* l'attività logica del giudizio non è chiamata in causa solo per *asserire* qualcosa *sull'esperienza* (non appartiene dunque soltanto al terreno linguistico delle enunciazioni), ma per consentire *all'esperienza* stessa di *asserire* qualcosa — di avere, in altri termini, un contenuto oggettivo.

Ma ciò è quanto dire che le forme logiche non sono chiamate a organizzare logicamente gli asserti *sull'esperienza*, ma *l'esperienza* stessa: la logica deve divenire così trascendentale e le *forme del giudizio debbono assumere la veste di funzioni concettuali pure, di regole logiche che ci consentano di determinare le connessioni che legano i materiali intuiti, trasformandole da fatti psicologici in tesi che abbiano una pretesa conoscitiva*, — in esperienze che pretendano di avere una validità obiettiva.

Le forme del giudizio, indicate pazientemente dai logici, debbono apparirci così come il controcanto formale delle funzioni logico-trascendentali che ci permettono di pensare i nessi spaziali e temporali che sussistono tra le nostre esperienze, trasformandoli in giudizi e quindi in tesi che pretendono di avere un significato obiettivo e una validità obiettiva. Kant si esprime così, nel suo linguaggio difficile:

la stessa funzione, che dà unità alle diverse rappresentazioni in *un* giudizio, dà dunque unità anche alla semplice sintesi delle diverse rappresentazioni in un'intuizione; unità che, generalmente parlando, si chiama il concetto puro dell'intelletto. Così, lo stesso intelletto, appunto con le stesse operazioni per cui nei concetti, mediante l'unità analitica, produce la forma logica di un giudizio, produce, mediante l'unità sintetica del molteplice nell'intuizione in generale, un contenuto trascendentale nelle sue rappresentazioni (*ivi*, pp. 95-96).

Si tratta di un'affermazione importante che ci permette di capire meglio il discorso kantiano e, soprattutto, ci consente di capire che cosa voglia dire per Kant attribuire all'esperienza una forma proposizionale. Il punto di partenza è chiaro: l'intelletto (come abbiamo già osservato) formula in vario modo la relazione che nel giudizio lega il predicato al soggetto che lo esemplifica e questa funzione di unità è quella che, differenziandosi, consente di tracciare la tavola delle forme del giudizio. Questa stessa funzione è tuttavia chiamata in causa anche nell'esperienza come momento che ne determina il senso: qui però non le si chiede di subordinare l'individuale al concetto, ma di pensare la sintesi — altrimenti soltanto psicologica e soggettiva — che lega gli uni agli altri i materiali intuitivi e di dar loro un'unità logica e obiettiva.

Ora questa peculiare unità logica che l'intelletto attribuisce ai fenomeni

pensandone di volta in volta la connessione nelle forme che gli sono proprie, produce — dice Kant — un contenuto trascendentale e il senso di questa affermazione dovrebbe esserci ormai chiaro: le forme del giudizio che determinano la sua struttura formale e che danno una diversa coloritura di senso alla sintesi predicativa divengono sul terreno dell'esperienza i differenti concetti a priori attraverso i quali pensiamo l'unità tra i fenomeni. La tavola delle forme del giudizio traccia quindi la tavola delle categorie — dei concetti puri attraverso i quali l'intelletto pensa il legame, altrimenti soltanto sensibile, tra i vissuti.

Ma appunto, questo contenuto — le categorie — ha un carattere *trascendentale* e ciò significa che i concetti puri sono un fondamento a priori della conoscenza: solo perché la soggettività pensa i legami sensibili che sussistono tra le proprie esperienze può poi attribuire loro l'obiettività che compete alle asserzioni — a ciò che non è soltanto vissuto, ma creduto e posto come vero. Ne segue, da un lato, che ciò di cui discorriamo è la *funzione* che attribuisce all'esperienza un significato oggettivo e, dall'altro, che le categorie sono soltanto *forme* che danno alle sintesi percettive un'unità logica e un'interpretazione concettuale e non descrizioni di una realtà intelligibile misteriosamente conosciuta a priori. Il pensiero non è visione intellettuale e non ci consenta di afferrare una realtà altra, ma è un modo per pensare e dare un significato a ciò che i sensi ci porgono.

Di qui appunto il ruolo che la forma del giudizio assume sul terreno della sensibilità. Vedo una biglia che ne tocca un'altra e *poi* vedo che anche questa si muove; questo è ciò che vedo, ma la connessione soggettiva che lega nella forma del prima e del poi questi due momenti della mia esperienza può assumere la forma di una connessione *obiettiva* se la penso nella forma di un'unità che non è soltanto vissuta, ma che pretende di essere vera — l'unità logica che si esprime concettualmente nella forma del nesso di causa e di effetto e nella predicazione del movimento dell'una come causa del movimento dell'altra. Ma ciò è appunto quanto dire che l'esperienza assume la forma del giudizio perché l'unità che ne lega le rappresentazioni è quella stessa unità che lega il predicato al soggetto: la paroletta «è» fa così la sua comparsa come forma che ci costringe a pensare che sia vera non l'inclusione di un oggetto sotto il suo concetto, ma la connessione di una rappresentazione ad un'altra *secondo* una determinata forma — in questo caso la forma della causalità. L'intelletto che formula in vario modo l'unità analitica dei giudizi diviene così il giudice

che sul terreno dell'esperienza pensa le connessioni intuitive dei fenomeni, attribuendo loro quella pretesa di verità di cui hanno bisogno per potersi dire oggettive.

2. *Le categorie e il loro significato obiettivo*

Nelle considerazioni che abbiamo appena proposto ci siamo soffermati su alcuni punti importanti. Abbiamo affermato, in primo luogo, che l'esperienza può assumere un significato oggettivo solo perché può disporsi nello spazio logico della verità e che può farlo solo perché può assumere la forma del giudizio. Da questa tesi di carattere generale avevamo preso le mosse per sottolineare che, in secondo luogo, l'esperienza può lasciarsi permeare dal giudizio solo se questa forma logica generale si dispiega non nel processo di subordinazione dell'individuale all'universale, ma nella determinazione concettuale a priori dei nessi che legano l'una all'altra le rappresentazioni intuitive.

Di qui la forma che deve assumere un'esperienza che abbia significato oggettivo: le rappresentazioni di cui consta devono connettersi categorialmente, perché solo così la loro unità può disporsi sul terreno sancito dalla paroletta «è». Ma di qui anche — ed è la terza conclusione cui siamo giunti — la natura delle categorie che non possono essere pensate come concetti cui corrisponda a priori una qualche oggettualità peculiare, ma come forme che ci consentono unicamente di pensare le relazioni tra le nostre esperienze.

Su questo punto Kant è chiaro. Le categorie sono *funzioni*, modi di pensare una connessione che deve essere comunque *data al pensiero dalla sensibilità* e che non può essere in nessun modo anticipata a priori. Il pensiero *non crea nulla* e non è una forma di intuizione. E ciò è quanto dire: le categorie non creano legami di natura intellettuale tra i materiali atomici della percezione, ma sono forme che ci consentono di *pensare* le relazioni meramente sensibili e soggettive che sussistono tra i vissuti — di pensarle, attribuendo così un significato logico e concettuale nuovo a ciò che i sensi offrono alla soggettività.

Su questi temi ci siamo appunto già soffermati, e tuttavia basta riflettere un poco sulle cose che abbiamo detto perché si faccia avanti una difficoltà che è, per Kant, della massima importanza e che potremmo formulare così: che cosa ci consente di dire che le forme categoriali debbono avere un *significato trascendentale*? A questa domanda non abbiamo ancora risposto dicendo che in virtù del pensiero l'esperienza accede allo spazio

logico della verità e, quindi, dell'obiettività perché la questione che ora Kant vuole discutere è un'altra: Kant vuole comprendere che cosa ci *autorizzi* ad usare le categorie sul terreno intuitivo e ad applicarle pretendendo così di dare ad esse un valore conoscitivo.

Questa domanda deve essere fatta perché i concetti puri non possono vantare come *ragione della loro applicabilità* il loro esser stati ricavati dall'esperienza. Posso applicare il concetto di rosso alle cose rosse, perché di qui ho ricavato quella rappresentazione generale e quest'origine vale come un argomento che è sufficiente per garantire l'applicabilità di quel concetto. Ma se le cose stanno così, che cosa mi autorizza ad applicare all'esperienza il concetto di causa? — questo concetto è un concetto puro e non vi è quindi una qualche relazione tra fenomeni che sia di per sé stessa causale, prima di essere categorialmente pensata e posta come tale.

È importante sottolineare che questa domanda è legittima solo sul terreno concettuale e non anche sul terreno delle intuizioni. Spazio e tempo sono forme a priori e non appartengono al materiale sensibile, ma ciò non toglie che non abbia senso parlare di una loro applicazione ai fenomeni perché qualcosa diviene fenomeno *solo in quanto è già posto nello spazio e nel tempo*. Ma come stanno le cose con le categorie? Possiamo davvero sostenere che non è possibile un'esperienza che non sia pensata?

Di primo acchito, vorremmo rispondere negativamente a questa domanda, perché in generale *posso percepire qualcosa senza pensarlo come qualcosa*, cosa che evidentemente fanno i bambini quando non hanno ancora imparato a parlare. Ma il problema per Kant è più complesso e per cercare di venirne a capo vorrei provare a ragionare su uno dei pochissimi esempi che Kant ci propone nelle pagine della *Critica della ragion pura* per cercare di comprendere che cosa esso comporti. L'esempio è questo: su un foglio bianco traccio una linea qualsiasi che ora, terminato questo gesto, vedo. E ora chiedo: questo vedere è davvero un fatto soltanto intuitivo? Kant sostiene di no perché ciò che *propriamente* vediamo — e sul significato di quest'avverbio vi sarebbe molto da discutere — è soltanto una molteplicità di punti che *deve essere pensata in qualche modo perché si possa anche soltanto percepire un oggetto determinato*.

Che cosa intendo dire è presto detto. Sul foglio vi è una serie di punti neri che la penna ha tracciato cui si affiancano i punti bianchi del foglio — ma che cosa ci consente di vedere una *linea* nera sul foglio bianco? Kant sembra rispondere così: ciò che vediamo implica che il molteplice

sensibile, organizzato nello spazio e nel tempo, venga colto in un'*unità concettualmente determinata*. Solo così, solo perché il sommarsi di sensazione a sensazione e l'aggiungersi di istante a istante nel tempo sono *comunque sotto la presa di un pensiero strutturato concettualmente* è possibile che si dia qualcosa come la percezione di un oggetto.

In modo particolare, la percezione della linea che traccio sul foglio implica in primo luogo il permanere dell'identità del soggetto: uno stesso io deve poter accompagnare il transito delle sensazioni e deve poterlo fare non in quanto vissuto tra i vissuti, perché altrimenti tale vissuto scorrebbene nel flusso della coscienza, ma in quanto funzione logica sovraordinata ai vissuti, — in quanto io penso, dunque.

La percezione di quella linea implica tuttavia anche, in secondo luogo, il farsi avanti di una *regola concettuale* che ci permetta di sommare parte a parte nel tempo i punti che in ogni nuovo istante la matita traccia sul foglio: nel suo rapportarsi alla successione dei dati sensibili, l'io penso deve determinarsi in una forma peculiare e l'unità formale dell'esperienza deve specificarsi nella forma di unificazione che è propria delle grandezze estensive. Ma ciò è quanto dire che la linea si costruisce nella sintesi quantitativa dell'omogeneo, — una sintesi che è di natura concettuale e che è possibile solo perché la connessione temporale e spaziale dei punti che traccio è da un lato raccolta in unità dall'io penso e dal suo porsi come condizione di unità della mia esperienza e, dall'altro, questa stessa unità è pensata dall'io nella forma dell'aggiungersi quantitativo.

Molte altre cose dovrebbero essere dette su questo tema e in modo particolare sulla natura dell'io penso. Ma per rispondere al quesito che ci eravamo posti queste considerazioni possono bastare: in esse traspare infatti come la *possibilità dell'esperienza riposi sulla sua determinatezza concettuale*. Di per sé, il molteplice della sensibilità non ha ragioni per organizzarsi in oggetti e la differente materia delle intuizioni non è di per sé sufficiente per motivare l'articolata connessione dell'esperienza in oggetti di varia natura e in eventi connessi in vario modo.

Di qui la conclusione che Kant ci invita a trarre: le categorie e l'io penso *debbono* essere applicate all'esperienza e hanno un valore trascendentale perché senza di esse *non sarebbe possibile costruire il tutto dell'esperienza, la sua ordinata strutturazione sintattica*. Ma l'unità dell'esperienza è, insieme, la condizione di possibilità su cui poggia la nostra esperienza di *oggetti*, poiché gli oggetti altro non sono che unità sintetiche del molteplice sensibile pensato categorialmente. Su questo

punto è opportuno riflettere, perché Kant ci invita qui a sostenere che l'oggetto — in quanto è da noi conosciuto — non è null'altro che una sintesi aperta di identificazione. L'oggetto è l'identico che si costruisce in una pluralità di posizioni, ma questo equivale ancora una volta a sostenere che l'oggetto implica l'unità sintetica del giudizio: dobbiamo pensare le sensazioni nel loro succedersi come sensazioni che ci parlano di uno stesso oggetto e quindi dobbiamo poter dire che ciò che ci appare è un identico che permane nel gioco delle differenti apprensioni.

Ne segue che dire che le categorie e l'io penso sono condizioni di possibilità dell'unità dell'esperienza equivale a sostenere che sono le condizioni su cui poggia il significato oggettivo che le compete. Una cosa equivale all'altra, come Kant ci mostra nella discussione di questi due differenti esempi:

Se io dunque, per esempio, dell'intuizione empirica di una casa faccio una percezione mediante l'apprensione del molteplice di essa, ho a fondamento l'*unità necessaria* dello spazio e dell'intuizione sensibile esterna in generale, e ne disegno, per così dire, la forma secondo questa unità sintetica del molteplice nello spazio. Ma questa unità sintetica appunto ha la sua sede nell'intelletto — se faccio astrazione dalla forma dello spazio; ed è la categoria della sintesi dell'omogeneo in una intuizione in generale, ossia della *quantità*, alla quale perciò quella sintesi dell'apprensione, cioè, la percezione, deve essere assolutamente conforme. Se io (per un altro esempio) percepisco il congelarsi dell'acqua, apprendo due stati (liquido e solido) come tali che stanno tra loro in una relazione di tempo. Ma nel tempo, posto da me a base del fenomeno, come *intuizione interna*, mi rappresento l'*unità sintetica necessaria* del molteplice, senza la quale quella relazione non potrebbe esser data *determinatamente* in una intuizione (rispetto alla successione). Ma questa unità sintetica, come condizione a priori, in cui unifico il molteplice di una *intuizione in generale* — astraendo dalla forma costante della mia intuizione interna, il tempo — è la categoria di *causa*, per la quale io, quando l'applico alla mia sensibilità, *determino, rispetto alla sua relazione, tutto ciò che accade nel tempo*. L'apprensione dunque di un tale avvenimento, e insieme l'avvenimento stesso secondo la percezione possibile, sottostà al concetto di *relazione di effetto e causa*; e così in tutti gli altri casi (*ivi*, pp. 126-127).

Di qui appunto la conclusione che abbiamo enunciato:

ogni sintesi, per la quale la stessa percezione è possibile, sottostà alle categorie; e poiché l'esperienza è conoscenza mediante percezioni connesse, le categorie sono condizioni della possibilità dell'esperienza, e valgono perciò a priori tutti gli oggetti dell'esperienza (*ivi*, p. 126).

Una tesi importante, conquistata tuttavia a caro prezzo: Kant può riconoscere la necessità trascendentale dell'io penso e delle categorie solo perché nega che possa esistere una percezione di oggetti che si realizzi immediatamente sul terreno della sensibilità. Ancora una volta: la mano che

concede all'intelletto e alla soggettività una funzione ordinatrice è la stessa che nega che sia possibile ricondurre l'unità dell'esperienza ai legami che sussistono sul terreno degli oggetti.

LEZIONE SESTA

1. Il problema dell'applicazione

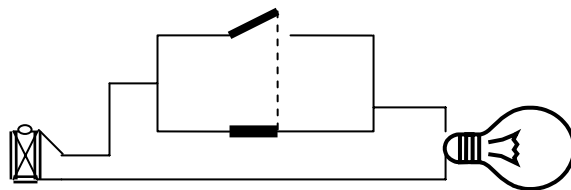
Nella lezione precedente avevamo cercato di mostrare come la possibilità di un'esperienza oggettiva in generale poggia per Kant sui concetti puri dell'intelletto e proprio questo tema ci costringe ora a soffermarci su un problema complesso che pone varie difficoltà tanto all'autore, quanto al lettore della *Critica*. Abbiamo già fatto un rapido cenno a questo problema: le categorie sono forme a priori che hanno un significato solo nel loro applicarsi all'esperienza, ma proprio la necessità della loro applicazione ci costringe a riflettere sul senso che deve essere attribuito a questa loro applicazione perché non è chiaro come forme logiche che non derivano dall'esperienza sensibile e che in essa non trovano le condizioni materiali che giustifichino il loro impiego *possano egualmente applicarsi alla sensibilità*.

Cerchiamo di porci questo problema lasciando per un momento da parte il testo kantiano e avventurandoci in una ricostruzione concettuale delle difficoltà cui Kant deve dare risposta. Ora, il primo passo in questa direzione consiste nel chiedersi nuovamente che cosa significhi, *nel caso delle categorie*, parlare di *applicazione* del concetto all'esperienza.

Una prima ipotesi deve essere fin da principio scartata: per Kant, i concetti puri *non* possono essere applicati ad una qualsivoglia situazione sensibile nella forma che è sottesa dal rapporto di *esemplificazione*. Almeno ad un primo livello, non è difficile capire che cosa intendo. Se mi chiedi che cosa vuol dire la parola «rosso» posso risponderti mostrandoti un oggetto di quel colore: ciò che anche tu vedi vale come un *esempio* di ciò che intendo quando pronuncio quella parola e anche se parte del significato di quell'ostensione deriva dal gioco linguistico di cui è parte, è chiaro che se tu vuoi imparare il significato di quella parola dovrai fare di quel colore che ti ho mostrato il paradigma di un possibile, futuro riconoscimento. In altri termini: anche se il significato di una parola non è riducibile ad un'immagine, nel caso di concetti come i colori si può comunque sostenere che ciò che ti mostro *esibisce la proprietà di cui è paradigma* e che ogni cosa che gli è simile sotto quel rispetto ha quella proprietà — nel nostro esempio, la proprietà di essere rosso. Se tu mi chiedi invece quale sia il significato logico della negazione o della congiunzione io non potrò mostrarti un disegno ed invitarti ad usarlo in un certo modo e

dire con questo che quell'immagine *esemplifica* la negazione, come ho potuto invece fare nel caso del colore. La negazione non ha una sua immagine sensibile e per questo Kant ritiene che *non sia affatto possibile esemplificarla*. La negazione è una forma logica pura e questo per Kant significa, tra le altre cose, che non è possibile trovare nell'esperienza un contenuto che la esemplifichi.

Ora, ciò che è vero per la negazione vale per ogni forma logica; le forme logiche, tuttavia, sono raccolte in unità nella tavola dei giudizi, e la tavola dei giudizi è la sinossi complessiva delle forme dell'intelletto da cui sono dedotte le categorie: ne segue che se la natura concettuale delle categorie è un'eco della loro origine formale, allora anche per esse non si può parlare di un'applicazione che sia al contempo un'esemplificazione del concetto. Se esemplificazione ed applicazione fossero necessariamente connesse, dovremmo semplicemente dire che, per Kant, di un'applicazione delle categorie non si potrebbe nemmeno parlare. Vi è tuttavia un diverso modo di intendere la relazione di applicazione di cui discorriamo e per comprendere ciò cui alludo è forse opportuno muovere da un esempio. Torniamo sul terreno delle forme logiche cui alludevamo e in modo particolare pensiamo ad una qualche proposizione logica in cui figurino congiunzioni, negazioni e disgiunzioni di varia natura e immaginiamo ora che questa proposizione che abbiamo scritto a casaccio dica come debbono essere decise le posizioni degli interruttori in un circuito elettrico, sufficientemente ramificato. La negazione dirà che un circuito deve essere interrotto dallo stesso interruttore che ne apre un altro, la congiunzione chiederà che siano chiusi due interruttori in serie, la disgiunzione che in un collegamento in parallelo almeno un interruttore sia chiuso e così via. Credo che sarebbe sbagliato dire che uno schema come questo



offre un'esemplificazione di una proposizione come «A o non A», perché quel circuito in sé è un fatto fisico e il passare o il non passare della corrente non equivale all'essere vera o falsa una proposizione. E tuttavia non vi è dubbio che proprio come quel circuito elettrico può essere usato in un calcolatore per calcolare la verità di quella proposizione, così questa stes-

sa proposizione si *applica* a quel circuito e ci consente di *interpretare* porte e interruttori alla luce di una serie di distinzioni di carattere logico⁶. Ma appunto: applicare significa qui *interpretare* e la condizione che ci consente di applicare al circuito che abbiamo disegnato una particolare forma proposizionale è più debole di ciò che chiede un rapporto di esemplificazione. Ciò che qui è richiesto è soltanto una relazione isomorfismo.

Di qui possiamo trarre una prima conclusione: il circuito che ho disegnato non è di per sé un esempio di una tautologia, perché una cosa non è di per sé un esempio di una proposizione e non ha un valore di verità, ma questo non toglie che sia possibile trovare in quel circuito le condizioni per applicare quella proposizione perché l'insieme delle ramificazioni che quel circuito impone alla corrente è isomorfo all'insieme delle condizioni che i connettivi impongono ai valori di verità degli enunciati. Ma se le cose stanno così, allora si può sostenere che per indicare le condizioni di applicazione di una regola non è necessario poter considerare il fenomeno come un'esemplificazione del contenuto concettuale della regola stessa, ma è sufficiente poter indicare una relazione di isomorfismo strutturale.

Possiamo allora fare un secondo passo ed osservare che anche se i concetti puri non hanno un contenuto empirico, ciò tuttavia non toglie che possano applicarsi all'esperienza sensibile e che questo sia possibile proprio perché l'esperienza può *assumere* sintassi che sono isomorfe a quelle che sono implicate dalle forme categoriali. E ciò è quanto dire che vi sono *condizioni sensibili* di applicazione delle forme logico-trascendentali.

⁶ Si potrebbe forse osservare che l'esempio che abbiamo scelto è inutilmente complesso e che forse la prassi del contare contiene già tutto quello che ci serve. Anche il numero non è una proprietà che appartenga ad un oggetto così come gli appartiene il colore e tuttavia *contare* significa anche questo: vuol dire trovare un modo per applicare il concetto formale di unità agli oggetti del mondo secondo un criterio che renda comprensibile l'esecuzione del compito che proponiamo e che ci consenta di rendere la nostra prassi perspicua e intersoggettivamente controllabile. Il pallottoliere è una buona soluzione di questo problema: il bambino dice *uno* e sposta uno — anche se in un caso si tratta di un numero e nell'altro di una piccola sfera che ha tuttavia una proprietà importante: proprio perché è percettivamente un'unità che non può dare adito ad equivoci, proprio per questo soddisfa naturalmente le condizioni di applicazione che sono specifiche di quelle *diverse* unità in cui ci imbattiamo quando ci disponiamo sul terreno dell'aritmetica. Potremmo forse avvalerci di questo esempio e tuttavia in questo nostro ragionare su unità numeriche e su unità percettive ci imbattiamo forse in qualcosa di più complesso di una mera omologia strutturale. Forse del termine «unità» non rendiamo pienamente conto se sottolineiamo la sua piega equivoca ed è per questo che è forse opportuno tornare per il momento all'esempio che abbiamo precedentemente discusso.

Queste condizioni sono formali, non contenutistiche e nella prospettiva kantiana questo ci riconduce alle *forme* dell'intuizione pura. Di questo ordine abbiamo già un poco discusso quando ci eravamo interrogati sulle ragioni che spingono Kant ad affiancare all'analitica dei concetti l'estetica trascendentale e a sottolineare con tanto vigore il carattere intuitivo di spazio e tempo. Ora tuttavia non possiamo più accontentarci di quelle poche osservazioni e dobbiamo chiederci se il quadro così come Kant lo traccia regge in questo punto specifico e ciò significa chiedersi in particolare se il tempo e lo spazio siano forme che sul terreno della sensibilità sono in grado di proporre quell'articolata serie di condizioni sintattiche che dovrebbe consentirci di sostenere di parlare di un isomorfismo strutturale tra le sintassi sensibili e le sintassi categoriali.

A questa domanda si deve rispondere negativamente, e per una serie di differenti ragioni. La prima ci riconduce al progressivo restringersi del peso dell'estetica trascendentale nelle pagine kantiane. Kant parla di spazio e di tempo come forme a priori dell'intuizione, ma nella *Analitica dei principi* dello spazio ci si può dimenticare e l'attenzione si sposta interamente sulla temporalità che diviene l'unica forma intuitiva di cui Kant parli quando affida all'immaginazione pura il compito di anticipare le strutturazioni sintattiche cui le categorie debbono dare determinatezza concettuale.

All'origine di questa scelta vi è un'impostazione teorica che è già percepibile in Hume che, come Kant, è costretto a cercare una via per comprendere come la successione soggettiva delle idee possa parlarci di un mondo che permane. Il mondo si dà nell'esperienza, ma — per Hume — l'esperienza può avere una forma e un'unità che superi il *dato* solo perché al mosaico delle impressioni si aggiungono le tessere dell'immaginazione che *integra i decorsi percettivi secondo una regola che li rende conformi ad un senso* — l'esplicazione di un nesso causale, la riconoscibilità degli oggetti, il loro divenire nel tempo. Ora anche per Kant il problema dell'unità dell'esperienza assume le vesti di una domanda sulle forme di connessione che legano le *sensazioni nel tempo* e questo proprio perché il tempo disegna la regola della successione delle impressioni nella coscienza.

Così, messe da parte le connessioni *sincroniche* tra le sensazioni che sembrano comunque rimandare al versante oggettivo dell'esperienza (a ciò che nell'esperienza si mostra), Kant riconduce il problema delle condizioni di applicabilità delle categorie alle sole sintesi del senso interno

ed affida al tempo il compito di ospitare nella sua forma seriale le sintassi che debbono rivelarsi leggibili alla luce delle strutture del pensiero. Nel venire a capo del suo problema, Kant può così dimenticarsi della *natura di ciò che è esperito* e rivolgere l'attenzione esclusivamente alla *coscienza soggettiva* come espressione dell'unità *diacronica* dell'esperire.

Di qui il quadro che Kant ci invita a tracciare. Di per sé, l'esperienza sensibile è un *flusso di vissuti* che si succedono gli uni agli altri; nel suo significato obiettivo è invece *esperienza di un mondo*, ma ciò significa che deve essere possibile leggere e interpretare le sintassi temporali dei vissuti, così come si succedono nel flusso dell'esperienza, alla luce dei concetti categoriali e questo sembra invitarci a pensare che debbano esservi *tante forme sintattiche della temporalità, quante sono le forme pure dell'intelletto*.

Le cose tuttavia non stanno così. Il tempo, di per sé, è una *mera forma seriale* e non sembrano esserci sul terreno intuitivo altre regole di successione se non quella dell'identico susseguirsi di istante ad istante. Il tempo è una forma dell'intuizione ed è caratterizzato dal suo darsi solo come estensione dell'unico punto che si manifesta — il *presente*, e ciò è quanto dire che le sintassi temporali non sono semplicemente percepite, ma debbono essere prodotte dall'immaginazione che è appunto «la facoltà di rappresentare un oggetto, anche senza la sua presenza nell'intuizione» (*ivi*, 121). Anche in questo Kant *sembra* rammentare la posizione *humana*: in fondo anche Hume aveva cercato di colmare il divario tra il decorso soggettivo delle sensazioni e l'immagine obiettiva che ci costruiamo del mondo affidandosi al gioco delle *sintesi immaginative*, rese inconsapevoli e stabili dal cemento dell'abitudine. Guardo la legna del camino ridotta in cenere e ricordo di aver visto ancora i ceppi prima di uscire dalla stanza e anche se ciò che è propriamente esperito non va al di là di queste singole idee della percezione e del ricordo, la nostra immagine del mondo ci costringe a parlare di oggetti che permangono nel tempo e che in esso durano, alterandosi — ci costringe a farlo perché l'*immaginazione* finge un tempo esperito tra quelle idee e colma la lacuna soggettiva con un percorso di immagini che sia conforme alla regola dell'abitudine. Altre volte ho visto la legna nel fuoco e altre volte ho vissuto quella serie ordinata di idee che chiamo il suo ridursi in cenere. Ciò che è stato deve essere ancora — almeno per l'immaginazione, che scrive nella coscienza la trama di un divenire negato all'esperienza e crea nel suo anonimato l'inganno che mi induce alla credenza nell'esistenza indipendente e dura-

tura degli oggetti.

Come si vede il problema è lo stesso e così anche gli attori, ma la differenza permane e non solo perché Kant pone al posto dell'abitudine il legame categoriale, ma anche perché l'immaginazione di cui Kant parla si presenta nelle forme maiuscole di un'immaginazione *produttiva* che reca già in sé l'*operare delle forme logiche* che si raccolgono sotto il titolo dell'Io penso.

E ciò è quanto dire che le sintassi temporali che l'immaginazione produttiva viene esibendo sono già permeate ed interpretate dalle categorie. Questo Kant lo dice con chiarezza:

Questa sintesi del molteplice dell'intuizione sensibile, che è possibile a priori e necessaria, può esser chiamata figurata (*synthesis speciosa*), per distinguerla da quella che sarebbe pensata rispetto al molteplice di un'intuizione in generale nella semplice categoria, e che si chiama unificazione intellettuale (*synthesis intellectualis*); ambedue sono trascendentali, non solo perché esse stesse procedono a priori, ma perché fondano a priori la possibilità di altra conoscenza. Se non che la sintesi figurata, se si riferisce semplicemente all'unità sintetica originaria dell'appercezione, cioè a questa unità trascendentale che è pensata nelle categorie, deve, per distinguersi dalla unificazione puramente intellettuale, chiamarsi sintesi trascendentale dell'immaginazione. Immaginazione è la facoltà di rappresentare un oggetto, anche senza la sua presenza, nell'intuizione. Ora, poiché ogni nostra intuizione è sensibile, così l'immaginazione, per via della condizione soggettiva per cui soltanto può dare ai concetti dell'intelletto una intuizione corrispondente, appartiene alla sensibilità; pure, in quanto la sua sintesi è una funzione della spontaneità (determinante e non, come il senso, semplicemente determinabile: che può, perciò, determinare a priori il senso secondo la propria forma, in conformità dell'unità dell'appercezione), l'immaginazione è pertanto una facoltà di determinare a priori la sensibilità; e la sua sintesi delle intuizioni, conforme alle categorie, deve essere sintesi trascendentale dell'immaginazione; che è un effetto dell'intelletto sulla sensibilità, e la prima applicazione (base, insieme, di tutte le altre) di esso a oggetti dell'intuizione a noi possibile. Essa è da distinguere, come sintesi figurata, dall'intellettuale, che è senza immaginazione e solo per mezzo dell'intelletto. Ora, in quanto l'immaginazione è soltanto spontaneità, io la chiamo anche talvolta immaginazione produttiva, e la distingo così dalla riproduttiva, la cui sintesi è sottoposta unicamente a leggi empiriche, a quelle cioè dell'associazione; e che quindi non conferisce punto alla spiegazione della possibilità della conoscenza a priori, né rientra perciò nella filosofia trascendentale, ma nella psicologia (*ivi*, pp. 120-121).

Il senso di queste considerazioni è chiaro. L'immaginazione di cui Kant ci parla è una facoltà che si lascia guidare dall'intelletto e che può fungere quindi da *terminus medio* tra i concetti e la sensibilità. O meglio: tra le *forme categoriali* e la *temporalità* come forma pura dell'intuizione. Ne segue che le sintassi temporali che vengono delineate dall'immaginazione pura sono già interpretate nel loro senso dal fungere delle categorie.

L'immaginazione è sensibile, ma è libera: i suoi risultati hanno i tratti dell'intuizione, ma si lasciano guidare dalle regole dell'intelletto. Ne segue che l'unicità della forma seriale che caratterizza la temporalità intuita si articola nelle diverse modalità sintattiche che ci consentono di applicare le categorie solo perché il tempo si lascia plasmare immaginativamente alla luce delle categorie pure dell'intelletto.

Kant ritiene di dover procedere così, e questo anche perché nelle sue riflessioni si fa sempre più apertamente strada la convinzione che non sia possibile parlare della sensazione e delle sue forme pure se non intendendole alla luce e sotto la presa interpretativa dell'intelletto. Le possibili forme di decorso della nostra esperienza — le diverse sintassi temporali — non possono in altri termini darsi al di fuori di un sistema categoriale che le abbia già formate in un qualche modo, che abbia cioè già letto l'accadere sensibile alla luce del dettato intellettuale.

Che così stiano le cose lo si legge anche nella teoria kantiana della *modificazione del senso interno*. Il tempo passa, ma — potremmo dir così — si *temporalizza* in varie forme a seconda dell'orizzonte concettuale nel quale è di volta in volta pensato e vissuto: gli istanti possono succedersi come i granelli di sabbia in una clessidra, semplicemente *sommandosi* gli uni agli altri, ma possono passare anche rivelando il loro *derivare* l'uno dall'altro, come una pianta dal seme e così di seguito. Queste diverse modalità di *intendere* il decorso temporale hanno, per Kant, una loro eco nei vissuti di coscienza perché il sentimento che accompagna il dirigersi dell'attenzione verso le diverse forme del trascorrere del tempo varia con il variare dell'interpretazione concettuale cui sono sottoposte (*ivi*, p. 123, nota). Di qui appunto la tesi della modificazione del senso interno, una tesi tanto carica di termini filosofici da risultare per ciò stesso poco credibile, ma che in fondo non vuol dire altro che questo — che ogni diversa forma in cui il tempo ci appare e in cui quindi ci appare il succedersi delle nostre esperienze deve essere ricondotto alle forme categoriali della soggettività. L'agire dell'io penso nelle sue diverse modalità categoriali si ripercuote così nella forma in cui traspare empiricamente l'unità della coscienza — la sua trama temporale:

Ciò che determina il senso interno è l'intelletto e il suo potere originario di unificare il molteplice dell'intuizione, cioè di sottoporlo ad una appercezione (come a ciò su cui riposa la sua possibilità). Ora poiché l'intelletto stesso in noi uomini non è una facoltà di intuizioni e queste non può accogliere in sé, anche se date nella sensibilità, per collegare quasi il molteplice di una sua propria intuizione; così la sua sintesi, se esso è considerato solo per se stesso, non è evidentemente altro che l'unità dell'atto,

del quale egli, come di un atto, è cosciente anche senza sensibilità, ma per il quale è capace di determinare da sé interiormente la sensibilità, rispetto al molteplice che gli può essere dato secondo la forma dell'intuizione di essa sensibilità. Esso dunque, sotto il nome di sintesi trascendentale dell'immaginazione, esercita sul soggetto passivo, di cui esso è facoltà, quella azione da cui a buon diritto diciamo che il senso interno è modificato. L'appercezione e la sua unità sintetica son tanto poco una sola cosa col senso interno, che quella piuttosto, come fonte di ogni unificazione, si rivolge al molteplice delle intuizioni in generale, e, sotto il nome di categorie, anteriormente ad ogni intuizione sensibile, ad oggetti in generale; e al contrario il senso interno contiene la semplice forma della intuizione, ma senza unificazione in essa del molteplice, e perciò non contiene alcuna intuizione determinata, che è possibile soltanto mediante la coscienza della sua determinazione per l'atto trascendentale dell'immaginazione (influsso sintetico dell'intelletto sul senso interno), che io ho chiamato sintesi figurata. [...]L'intelletto dunque non trova nel senso interno una siffatta unificazione del molteplice già pronta, ma la produce, in quanto esso lo modifica (*ivi*, pp. 123-124).

Se dunque vi sono diverse forme della temporalità e se è lecito parlare di sintassi temporali che l'immaginazione propone, è insieme necessario riconoscere che il loro farsi avanti implica un ruolo attivo da parte dell'intelletto. Un'esperienza che stia prima delle operazioni intellettuali della soggettività e del suo operare sul senso interno non c'è, ed è per questo che Kant ci invita a sottolineare che la stessa esperienza del tempo come forma di successione può essere colta solo in quanto *pensiamo* quel succedersi come una serie:

noi non possiamo pensare una linea, senza tracciarla nel pensiero, né pensare un circolo, senza descriverlo, né rappresentarci le tre dimensioni dello spazio, senza condurre dallo stesso punto tre linee verticalmente l'una all'altra; e neanche pensare il tempo, senza che, tirando una linea retta (che sarà la rappresentazione esterna figurata del tempo), badiamo all'atto della sintesi del molteplice, onde successivamente determiniamo il senso interno, e quindi alla successione di questa determinazione in esso (*ivi*, p. 123).

Da queste considerazioni dobbiamo muovere per compiere l'ultimo passo del percorso cui alludevamo e per comprendere dove gli esempi che abbiamo proposto — il paragone con i circuiti o con il pentagramma — di fatto zoppicano. Quegli esempi sono in qualche misura *falsanti* perché ci invitano a pensare che la possibilità di proiettare le strutture categoriali sull'esperienza sussista perché la sensibilità ha nella sua strutturazione formale sintassi che possono valere come calchi isomorfi delle sintassi logiche. Così tuttavia non è, poiché l'articolata struttura che il tempo assume nelle procedure dello schematismo presuppone già l'interpretazione categoriale e non è già data prima di essa. L'insistenza sul carattere *amorfo* delle forme dell'intuizione prima del loro essere intese alla luce delle

operazioni categoriali dell'Io penso, si traduce così nell'impossibilità di cogliere nell'esperienza sensibile del tempo un modello delle relazioni logico categoriali.

A questa prima difficoltà se ne lega tuttavia una seconda. Sottolineare, come fa Kant, che non vi è un'esperienza che non sia concettuale non significa cancellare il problema dell'applicazione, ma vuol dir credo tentare di risolverlo in una forma, in ultima istanza, *insufficiente*. Il problema in parte rimane: Kant deve mostrare come sia possibile che sensazione e intelletto entrino in contatto e ritiene di avere trovato la risposta a questa domanda nella facoltà dell'immaginazione e nel suo porsi come una *figura di mediazione* che sa ascoltare la voce dell'intelletto per imporla alla forma intuitiva della temporalità. E questo è appunto il compito che viene affrontato e in questa misura risolto nelle pagine dedicate allo schematismo trascendentale:

Ma i concetti puri dell'intelletto, paragonati alle intuizioni empiriche (anzi sensibili, in generale) sono affatto eterogenei, e non possono trovarsi mai una qualsiasi intuizione. Or com'è possibile la sussunzione di queste sotto di quelli, e quindi l'applicazione della categoria ai fenomeni, poiché nessuno tuttavia dirà: questa categoria, per es. la causalità, può essere anche intuita per mezzo dei sensi, e contenuta nel fenomeno? Questa domanda così naturale e importante, è propriamente la causa che rende indispensabile una dottrina trascendentale del Giudizio, per mostrare la possibilità, in generale, di applicare i concetti puri dell'intelletto a fenomeni in generale. In tutte le altre scienze, nelle quali i concetti onde l'oggetto è pensato in generale non sono così diversi ed eterogenei da quelli che rappresentano l'oggetto *in concreto*, come esso è dato, non è necessaria una discussione speciale intorno all'applicazione dei primi al secondo. Ora è chiaro che ci ha da essere un terzo termine, il quale deve essere omogeneo da un lato colla categoria e dall'altro col fenomeno, e che rende possibile l'applicazione di quella a questo. Tale rappresentazione intermedia deve essere pura (senza niente di empirico), e tuttavia, da un lato, intellettuale, dall'altro sensibile. Tale è lo schema trascendentale (*ivi*, p. 136).

Una risposta, nonostante tutto, chiara che vale tuttavia come una semplificazione del problema, tanto evidente, quanto — in ultima analisi — *insostenibile* perché il prezzo che Kant ci invita a pagare consiste nel pensare che sia lecito espungere dalla trattazione del problema della possibilità dell'applicazione la domanda concernente la sua giustificazione razionale.

Che cosa ciò significhi è presto detto. Kant vorrebbe giustificare l'applicazione delle categorie all'esperienza sensibile, ma per farlo non è sufficiente mostrare che le sintassi del tempo, in quanto struttura formale, *possono essere interpretate categorialmente*: è necessario anche mostrare

che il tempo come forma sensibile può *giustificare di volta in volta l'applicazione di questa piuttosto che di un'altra categoria* e che le sue articolate sintassi sono in grado di sorreggere l'isomorfismo strutturale che le lega a tutte le categorie e solo alle categorie.

Il problema dell'applicazione così come l'abbiamo discusso negli esempi del pentagramma o dei circuiti elettrici implica infatti anche questo: che la base sensibile sia sufficientemente ricca e sintatticamente articolata da sostenere la relazione di isomorfismo che la connette alla dimensione interpretativa che le si lega e che sia possibile in generale, data una sintassi sensibile, indicare sempre la forma che le corrisponde. Proprio questo, tuttavia, non può accadere sul piano dello schematismo perché il problema dell'esibizione delle diverse forme sintattiche che dovrebbero sorreggere l'applicazione categoriale è tolto dal piano della sensibilità e relegato sul terreno dell'immaginazione produttiva e della modificazione appercettivo-intellettuale del senso interno, con un gesto che equivale ad *un'esplicita negazione della legittimità di ogni indagine che pretenda di rendere conto di ciò che sul terreno delle forme della sensibilità giustifica e rende plausibile l'applicazione di una categoria piuttosto che un'altra.*

Certo, l'immaginazione produttiva delinea uno schema sensibile in cui il tempo si struttura secondo il dettato dell'io penso e delle categorie, ma proprio perché questa costruzione sottrae alla mera sensibilità il compito di indicare le configurazioni sintattiche che consentono alle categorie di esprimersi nell'esperienza, proprio per questo Kant può in ultima analisi mettere da parte un aspetto del problema: può infatti rinunciare a chiedersi se le diverse successioni dei vissuti nel tempo possono sorreggere le scelte dell'io penso e se le sue *decisioni* categoriali — per dir così — possono essere guidate dalla determinatezza del dato. Per queste domande non c'è posto: quanto più Kant si impegna sul terreno del «concettuale senza confini» e quindi si costringe a ritenere improponibile una descrizione dell'esperienza che non sia già permeata dalle regole dell'intelletto, tanto più si preclude la possibilità di *rendere conto* dell'applicazione delle forme categoriali all'esperienza.

Quest'ordine di considerazioni si lega del resto ad una caratteristica del testo che non può non colpire il lettore: quando ci addentriamo nelle pagine kantiane e lasciamo alle spalle l'estetica trascendentale, ci accorgiamo che il peso che Kant è disposto ad accordare alla sensibilità si fa sempre più esiguo. Tempo e spazio — leggiamo — non sono di per sé perce-

pibili e non possiamo averne esperienza se non in virtù delle forme di unificazione categoriale. Ma ciò è quanto dire che possiamo soltanto additare, ma non propriamente descrivere le forme di un'esperienza non concettuale e questo fatto si riverbera nella tendenza kantiana a cogliere nello spazio e, soprattutto, nel tempo soltanto la possibilità di una serie, ma non ancora il suo realizzarsi in una modalità determinata. Possiamo forse esprimerci così: il tempo come forma sensibile del decorso di coscienza è di per sé amorfo — è un telaio su cui possono essere intrecciati liberamente i fili dell'esperienza e che non può pretendere di decidere di volta in volta quale disegno si debba realizzare, anche se ogni possibile intreccio deve fare i conti con i limiti e le condizioni strutturali che il telaio impone all'opera di tessitura.

Così appunto il tempo, questa forma informe che limita, ma non decide delle applicazioni categoriali. Ma se non vi è un criterio che ci consenta di decidere sul piano temporale della bontà o della inadeguatezza dell'applicazione di una categoria ad una forma sensibile e se in generale l'intelletto determina insieme al senso interno le condizioni della propria applicazione, allora si deve riconoscere che non vi è modo per giustificare in una direzione o nell'altra le decisioni categoriali della soggettività.

La tesi dell'insondabilità delle categorie della ragion pura, su cui c'eravamo soffermati all'inizio delle nostre riflessioni, si manifesta qui in una nuova forma e ci mostra insieme il legame che la stringe alle altre due tesi che avevamo enunciato — la tesi idealistico-soggettiva e la tesi dell'indipendenza delle forme categoriali. Kant muove dalla convinzione che le categorie non possano essere in nessun modo anticipate dall'esperienza e che non sia quindi possibile pensare ad un'applicazione che sia al contempo una parziale esemplificazione del concetto, ma non è difficile scorgere come questo fatto si leghi necessariamente ad una concezione idealistica e soggettivistica dell'esperienza: l'impossibilità di giustificare l'applicazione delle categorie caso per caso ci costringe infatti a pensarle come se fossero dispositivi soggettivi in cui l'esperienza *deve* comunque calarsi, assumendo le forme e i colori della soggettività. Ma ciò è quanto dire che le condizioni di possibilità dell'esperienza non possono manifestarsi come strutture *invarianti* del suo apparire, ma debbono assumere il senso di forme soggettive, di calchi in cui non possiamo fare a meno di pensare un'esperienza sensibile di per sé priva di una sua interna legittimità. Che a partire di qui si manifesti ancora una volta la tesi dell'indipendenza delle categorie dall'esperienza di cui sono condizione è

un fatto che dovrebbe esserci ormai ben noto, ma ciò che vorrei ora sottolineare è come queste considerazioni convergano verso un esito psicologico che ci costringe a prendere commiato dalla tesi secondo la quale l'intervento della dimensione categoriale concederebbe all'esperienza di *accedere allo spazio logico delle ragioni*. Questa tesi, che tanto peso ha nelle pagine kantiane e che mi sembra racchiudere un'intuizione valida, non può infatti convivere con la constatazione secondo la quale il giudizio non avrebbe davvero *ragioni* per giustificare la sua applicazione all'esperienza, ma agirebbe ciecamente, sul «fondamento di un'arte nascosta nelle profondità dell'animo umano». Su quest'arte, i cui segreti «difficilmente riusciremo a strappare all'animo umano» dobbiamo ora cercare di dire qualcosa.

2. *Lo schematismo dei concetti puri*

Alle riflessioni più libere che abbiamo appena concluso è opportuno affiancare qualche considerazione di carattere più espositivo per chiarire i passaggi in cui si scandiscono le pagine kantiane volte a far luce sullo schematismo.

Il problema è quello che conosciamo — si deve poter garantire la possibilità di un'applicazione delle categorie all'esperienza sensibile nonostante l'eterogeneità che separa le forme dell'intelletto dai materiali dell'esperienza:

In ogni sussunzione d'un oggetto sotto un concetto, la rappresentazione del primo deve essere omogenea con quella del secondo, cioè il concetto deve contenere ciò che è rappresentato nell'oggetto da sussumere sotto di esso: perocché questo appunto significa l'espressione, che un oggetto sia compreso sotto un concetto. Così il concetto empirico di un piatto ha omogeneità con quello geometrico puro di un circolo, giacché la rotondità, che nel primo è pensata, nel secondo è intuita. Ma i concetti puri dell'intelletto, paragonati alle intuizioni empiriche (anzi sensibili, in generale) sono affatto eterogenei, e non possono trovarsi mai una qualsiasi intuizione. Or com'è possibile la sussunzione di queste sotto di quelli, e quindi l'applicazione della categoria ai fenomeni, poiché nessuno tuttavia dirà: questa categoria, per es. la causalità, può essere anche intuita per mezzo dei sensi, e contenuta nel fenomeno? Questa domanda così naturale e importante, è propriamente la causa che rende indispensabile una dottrina trascendentale del Giudizio, per mostrare la possibilità, in generale, di applicare i concetti puri dell'intelletto a fenomeni in generale. (*ivi*, p. 136).

Come sappiamo, per venire a capo di questa difficoltà Kant ci invita a cercare un terzo termine e ritiene di averlo individuato nel concetto di schema trascendentale, che sembra racchiudere in sé tutti i momenti che debbono essere chiamati in causa:

Tale rappresentazione intermediaria deve essere pura (senza niente di empirico), e tuttavia, da un lato, intellettuale, dall'altro sensibile. Tale è lo schema trascendentale (*ivi*, p. 136).

Abbiamo anche in questo caso già detto come ciò sia possibile per Kant. L'immaginazione ha un contenuto intuitivo, ma non per questo è vincolata al carattere ricettivo della sensibilità e ciò le concede di lasciarsi determinare a priori dall'intelletto. L'immaginazione può farsi produttiva e anticipare le forme di senso che le sintassi temporali debbono assumere una volta che siano pensate secondo il dettato dell'io penso e delle categorie. Ma ciò è quanto dire che l'immaginazione produttiva costruisce gli schemi trascendentali delle categorie e così facendo attribuisce loro quel significato effettivo di cui per sé sono ancora prive. E tuttavia per comprendere davvero come ciò sia possibile senza immergersi nelle oscure profondità della dottrina della modificazione del senso interno, Kant ci invita a riflettere sul ruolo che in generale l'immaginazione gioca sul terreno dei concetti e della loro applicazione.

Si tratta di pagine di alta filosofia, che hanno una loro solitaria bellezza e che si aprono con una distinzione importante: la distinzione tra immagine e schema.

All'origine di questa distinzione vi è un problema che potremmo formulare così: si può sostenere che, dato un concetto, è possibile individuare un contenuto intuitivo che lo rappresenti e che possa fungere come suo significato? La riflessione filosofica dell'empirismo ha creduto di poter dare a questa domanda una risposta affermativa e la *teoria dell'astrazione* è la forma teorica in cui si è concretizzata questa tesi: le idee generali sono ciò che resta della percezione quando passiamo al setaccio ciò che essa ci offre, liberando dai contenuti individualizzanti la concretezza delle scene percettive. Ma si tratta di una risposta sbagliata e Kant ci invita innanzitutto a osservare che un'immagine non racchiude in sé la complessità di un concetto e questo perché ogni immagine può al massimo porre se stessa come un caso cui si può applicare il concetto, ma non racchiude ancora per questo la *regola* che consente *quella e altre* applicazioni del concetto. In altri termini: un'immagine non basta per indicare il campo di applicazione di una qualsiasi nozione perché nel dato intuitivo non vi è ciò che ci consente di pensarla come valore di una variabile — come un'applicazione, tra le altre possibili. Di qui la differenza tra immagine e schema:

Nel fatto, a base dei nostri concetti sensibili puri non ci sono immagini degli oggetti,

ma schemi. Al concetto di triangolo in generale nessuna immagine di esso sarebbe mai adeguata. Essa infatti non adeguerebbe quella generalità del concetto, per cui esso vale tanto pel rettangolo quanto per l'isoscele, ecc.; ma resterebbe sempre limitata solo a una parte di questa sfera. Lo schema del triangolo non può esistere mai altrove che nel pensiero, e significa una regola della sintesi della immaginazione rispetto a figure pure nello spazio. Molto meno ancora un oggetto dell'esperienza o una sua immagine adeguano il concetto empirico; ma questo si riferisce sempre immediatamente allo schema dell'immaginazione, come regola della determinazione della nostra intuizione conforme a un determinato concetto generale. Il concetto del cane designa una regola, secondo la quale la mia immaginazione può descrivere la figura di un quadrupede in generale senza limitarla ad una forma particolare che mi offra l'esperienza, o a ciascuna immagine possibile, che io possa *in concreto* rappresentarmi. Questo schematismo del nostro intelletto, rispetto ai fenomeni e alla loro semplice forma, è un'arte celata nel profondo dell'anima umana, il cui vero maneggio noi difficilmente strapperemo mai alla natura per esporlo scopertamente innanzi agli occhi. Possiamo dire soltanto questo: l'immagine è un prodotto della facoltà empirica della immaginazione produttiva; lo schema dei concetti sensibili (come delle figure nello spazio) è un prodotto e, per così dire, un monogramma della immaginazione pura a priori, per il quale e secondo il quale le immagini cominciano ad essere possibili: le quali immagini, per altro, non si ricollegano al concetto se non sempre mediante lo schema, che esse designano; e in sé non coincidono mai perfettamente con esso (concetto) (*ivi*, p. 138).

L'immagine è un prodotto empirico dell'immaginazione pura: affianca al concetto un caso che soddisfa le condizioni di un'applicazione possibile, ma non mostra queste condizioni e non dice la regola che soggiace ad esse. Lo schema fa di più: lo *schema* è il *principio produttivo che sorregge le immagini* e che ci consente di produrle *in accordo con una regola intellettuale* e che consente loro di riferirsi per suo tramite al concetto stesso.

Su questo punto si deve insistere. Ogni concetto generale si riferisce ad una molteplicità aperta di immagini e questo è vero di un concetto geometrico come il concetto di triangolo o di un concetto empirico come il concetto di cane; tuttavia, per poter circoscrivere il campo delle sue applicazioni possibili, un concetto qualsiasi deve poter assumere le forme di una *procedura operativa* e questo significa che deve disporre di una regola di costruzione delle sue legittime esemplificazioni e quindi anche delle sue applicazioni *possibili*. Il fondamento di questa procedura operativa è ciò che Kant chiama *schema* e possiamo cogliere con relativa chiarezza la sua forma e l'operare che gli si connette a partire da un esempio: il concetto di triangolo pone una condizione formale alla sua applicazione — gli elementi che appartengono al dominio della variabile debbono soddisfare il requisito di essere una figura chiusa da tre rette — ma la totalità

delle applicazioni possibili si fa avanti solo se l'immaginazione produttiva sa costruire *nel fenomeno* la molteplicità di casi cui il concetto può riferirsi e sa quindi indicare la regola di variazione che consente di costruire da quelle tre rette la totalità di tutto ciò che può chiamarsi triangolo. Possiamo forse esprimerci così: lo schema è un'immagine che si pone consapevolmente solo come paradigma di una regola, come *modello che può essere utilizzato in un certo modo* — il modo che è anticipato, ma non ancora reso effettivo, dalla regola categoriale.

Chiarita questa distinzione, vi sono tuttavia due precisazioni su cui dobbiamo ancora soffermarci. La prima ci riconduce alla dimensione dei concetti cui Kant sembra riconoscere una *relativa indeterminatezza*. I concetti — puri o empirici che siano — *non sembrano poter racchiudere nella forma di una definizione il campo delle loro applicazioni possibili*; una metessi ideale che garantisca sul terreno concettuale ciò che partecipa di una nozione data non vi è: è necessario invece guadagnare il terreno intuitivo che, solo, consente al concetto di dipanare la rete delle sue applicazioni. Il concetto implica uno schema e lo schema è il tradursi del concetto in una regola operativa che ci mostra *come costruire le esemplificazioni* che soddisfano le condizioni che il concetto impone. La nozione di schema e il rifiuto della metodica delle definizioni — un rifiuto che è chiaramente presente anche nelle pagine dedicate a far luce sulle categorie che non vengono in alcun modo definite nel loro significato — sembrano essere dunque connesse l'una all'altro.

Vi è tuttavia una seconda precisazione che deve essere fatta e della cui necessità ci rendiamo conto non appena leggiamo che, per Kant, questi cinque punti «●●●●●» sono un'immagine del numero cinque. Per ogni singolo concetto numerico si può proporre un'immagine perché i numeri non sono concetti di genere, ma forme in cui pensiamo *sub specie quantitatis* un aggregato concreto. E tuttavia, perché quei cinque punti siano un'immagine del numero cinque è necessario che siano colti *attraverso lo schema che ci consente di porre quel disegno come un'immagine di quel concetto*⁷. Qualcosa è un'immagine di un concetto solo in quanto è prodotta a partire dallo schema che definisce implicitamente che cosa nell'immagine è appunto immagine del concetto e non mera determinazione sensibile. I cinque punti che traccio sul foglio sono neri, hanno

⁷ «Ora io chiamo schema di un concetto la rappresentazione di procedimento generale onde l'immaginazione porge a esso concetto la sua immagine» (*ivi*, p. 138).

forma circolare, sono eguali per forma e grandezza, ma a noi interessano solo perché sono cinque e questa possibilità di separare nell'immagine ciò che la pone come immagine di quel concetto la colgo solo se la connetto allo schema che produce in generale immagini di forme numeriche: solo se colgo quei cinque punti come il risultato della stessa prassi che ha prodotto l'immagine del concetto di uno, di due, di tre, e di ogni altro possibile numero.

Ma ciò è quanto dire che un'esemplificazione è tale solo se è colta alla luce di una determinata nozione e quindi solo se è raccordata ad una regola di natura intellettuale. È questo che Kant dice, a suo modo, in queste righe:

l'immagine è un prodotto della facoltà empirica della immaginazione produttiva; lo schema dei concetti sensibili (come delle figure nello spazio) è un prodotto e, per così dire, un monogramma della immaginazione pura a priori, per il quale e secondo il quale le immagini cominciano ad essere possibili: le quali immagini, per altro, non si ricollegano al concetto se non sempre mediante lo schema, che esse designano; e in sé non coincidono mai perfettamente con esso (concetto) (*ivi*, p. 138).

Un monogramma dell'immaginazione pura — scrive Kant, e i monogrammi sono quell'insieme di lettere che possono essere fissati in unico tratto di penna e che insieme fungono da segno di una persona, di un'impresa, di un evento. Lo schema è un monogramma per questo: perché è la regola — il tratto unitario di penna — che ci consente di tenere insieme le immagini che fissano le condizioni di applicazione di un concetto.

Chiarita così la relazione tra schema ed immagine, possiamo volgere l'attenzione allo schematismo dei concetti puri dell'intelletto. E qui ci imbattiamo in una difficoltà che c'è già nota. Sul piano della sensibilità non vi sono fenomeni che racchiudano in sé una qualche immagine delle categorie: non possiamo dunque pensare di imbatterci in una scena sensibile che sia di per sé un'illustrazione di un concetto categoriale. Ma se, come aveva già sostenuto Hume, non è possibile cogliere una successione di esperienze che si annunci sensibilmente come una relazione causale, è tuttavia possibile delineare uno schema della causalità, perché è possibile *pensare* la connessione causale come una modalità di produrre il succedersi degli istanti del tempo nell'immaginazione — come il loro susseguirsi secondo un ordine che non può essere ritenuto casuale. Insomma: lo schema delle categorie ci riconduce all'operare dell'immaginazione e al suo produrre forme di successione temporali nelle quali parli una determinata regola concettuale. Scrive Kant

Lo schema, per contro, di un concetto puro intellettuale è qualche cosa che non si può punto ricondurre a immagine, ma non è se non la sintesi pura, conforme a una regola dell'unità (secondo concetti in generale), la quale esprime la categoria, ed è un prodotto trascendentale dell'immaginazione, riguardante la determinazione del senso interno in generale, secondo le condizioni della sua forma (il tempo) in rapporto a tutte le rappresentazioni, in quanto queste debbono raccogliersi a priori in un concetto conformemente all'unità dell'appercezione (*ivi*, pp. 138-139).

Il tempo come forma di decorso della nostra esperienza diviene così il titolo generale sotto cui raccogliere la rete degli schemi categoriali e cioè l'insieme delle procedure operative che consentono di costruire il puro scheletro della forma di decorso dell'esperienza alla luce di quelle regole concettuali che consentono di cogliervi un significato oggettivo.

Si tratta di una conclusione che non dovrebbe sorprenderci e che avevamo in larga parte già anticipato nelle nostre considerazioni di carattere generale sul rapporto tra categorie e sensibilità. Questo rapporto, tuttavia, resta complesso e difficile e se leggiamo con attenzione il passo che abbiamo appena citato non è difficile rendersene conto. Kant dice che lo schema di un concetto puro *non si può affatto ricondurre ad un'immagine* e questa tesi sembra del tutto plausibile e proprio per le ragioni che abbiamo appena proposto.

Se, tuttavia, ci si riflette un poco sorge più di un problema. In primo luogo non è facile capire che cosa Kant voglia *esattamente* dire, perché in un certo senso è ovvio che un concetto non possa essere ridotto ad un'immagine: nessun concetto generale lo è. Ma forse Kant vuol dire qualcosa di più impegnativo: vuol dire che non è possibile proporre nessuna immagine di un concetto puro. Ma questo sembra evidentemente andare contro all'idea stessa di schema, perché lo schema di un concetto «è la rappresentazione di procedimento generale onde l'immaginazione porge a esso concetto la sua immagine». E poi: quando osserviamo un nesso di causa e di effetto (quando pensiamo così una qualche successione di eventi) non potremmo dire di avere di fronte a noi un'immagine di quel concetto? Dovremmo davvero rinunciare a dirlo solo perché abbiamo dovuto porre nell'immagine del concetto qualcosa di empirico (le rappresentazioni di un qualcosa in generale che sta nel tempo e nello spazio) che nel concetto puro non vi è? Ma questo non accade comunque anche nello schema che ci parla non del tempo come sola forma, ma del suo essere forma di qualcosa — di un contenuto possibile? Del resto, a complicare le cose, poco più avanti Kant ci invita a pensare al numero come allo schema della quantità — e noi sappiamo bene che per i singoli nume-

ri si può ben trovare un'immagine che li soddisfi. E ancora: per Kant spazio e tempo sono immagini pure del concetto di quantità e la quantità è una categoria dell'intelletto. Ma allora come stanno le cose? C'è o non c'è un'immagine per i concetti puri?

Qualche volta, quando ci si imbatte nei fili argentati di queste intricatissime ragnatele di pensieri, viene voglia di chiedersi se non abbiamo sbagliato mestiere. O di concedersi il lusso, leggendo, di saltare un paragrafo e di far finta di niente. Ma non si può e così, pur con qualche cautela, vorrei indicarvi un modo per sciogliere il nodo. O meglio: per mostrare le ragioni per le quali quel nodo si forma. I fili che si intrecciano sono due e li abbiamo già indicati nella prima parte di questa lezione.

- Kant è costretto ad affermare che un'immagine dei concetti categoriali semplicemente non c'è perché nessuna scena sensibile può essere intesa come un'esemplificazione del concetto. Nella sensibilità le forme categoriali non vi sono, ma vi sono al massimo le sintassi temporali e spaziali (eventualmente «riempite» dai materiali sensibili) che possono essere categorialmente interpretate. Di qui la ragione per sostenere «lo schema di un concetto puro non si può affatto ricondurre ad un'immagine»: se con «immagine» si intende qualcosa che la sensibilità ci mostra e che racchiude già in sé ciò che può essere concettualmente pensato da una nozione determinata, allora è chiaro che le categorie non possono essere ricondotte ad immagini, perché nel caso delle categorie nessuna applicazione è anche esemplificazione del concetto.
- Se invece si intendono le immagini a partire dallo schema che le produce e se si coglie ciò che l'immaginazione ci propone nel suo essere già determinato concettualmente da una qualche categoria, allora è evidente che di immagini *si può* parlare proprio perché esse sono il frutto della proiezione dei dispositivi categoriali sulla sensibilità — solo perché debbono essere colte come un prodotto della proiezione delle categorie sulle forme della sensibilità. Nulla nell'esperienza sensibile anticipa e sorregge i concetti puri dell'intelletto — questo è chiaro, ma lo schema è il luogo di una mediazione tra sensibilità e intelletto e le immagini altro non sono che il prodotto cui conduce l'operare delle categorie sulla capacità immaginativa.

Il nodo è qui: da un lato Kant chiede alla sensibilità di assumere su di sé il compito non soltanto di illustrare, ma anche di rendere conto e di giustificare l'applicazione del concetto ad una realtà data, dall'altro non può non riconoscere che nel caso dei concetti puri lo schematismo non può

soddisfare queste richieste. Il tempo si articola nelle sintassi che consentono l'applicazione dei concetti categoriali all'esperienza solo perché è già stato "letto" alla luce delle procedure intellettuali che fanno dello schema un sistema di generazioni di immagini, ma proprio per questo è evidente che le forme temporali così ottenute non hanno alcun titolo per giustificare l'applicazione dei concetti categoriali all'esperienza.

LEZIONE SETTIMA

1. Qualche riflessione di carattere generale

Nella lezione precedente ci siamo immersi nelle pagine che Kant dedica allo schematismo e abbiamo cercato di fare luce sulle condizioni di applicabilità dei concetti categoriali. Si tratta di un problema complesso su cui è necessario gettare ancora uno sguardo, per cercare di comprendere ora non le modalità in cui ciò accade, ma le premesse teoriche che ad esso si legano.

Per Platone, il reale partecipa dell'ideale e le idee che abitano il cielo sopra il cielo si pongono come le radici semantiche della realtà in cui viviamo: se possiamo nominare e comprendere le cose del mondo è perché in fondo le *partecipano* dei concetti, ripetendone la determinatezza, seppure nelle vesti domestiche della sensibilità. Alla radice delle cose — del loro essere così e del loro poter essere così intese — vi sono dunque le idee che preesistono al mondo e che disegnano il modello cui dobbiamo necessariamente rapportarlo, per comprenderlo.

Che in una simile prospettiva il problema dell'applicazione del concetto alle *sue* singolarità *non sia in linea di principio un problema* (anche se può esserlo evidentemente in linea di fatto) non è difficile comprenderlo. Se la conoscenza è conoscenza delle idee e se le idee sono il nucleo vero dell'essere e svelano ciò che nel fenomeno è verità, ne segue che la possibilità dell'applicazione di un modello ideale alla realtà fenomenica si dissolve come problema e ci riconduce ad un duplice riconoscimento: da un lato infatti la filosofia platonica ci invita a considerare il rapporto tra il fenomeno e l'idea come un nesso antecedente alla conoscenza e comunque risolto sul terreno metafisico dalla metessi, dall'altro ci permette di interpretare lo scarto tra il fenomeno e la sua matrice ideale come se fosse una differenza *irrilevante*, di cui non si deve rendere conto se non all'interno di una prospettiva metafisica generale. L'idea — si argomenta — è la *verità del fenomeno*; ne segue che ciò che nel fenomeno è irriducibile all'idea deve essere interpretato sul piano gnoseologico come un evento *trascurabile* e sul terreno metafisico come un segno della necessaria *opacità* che all'ideale si aggiunge nel suo avventurarsi nel mondo che ci è dato sensibilmente.

Per Kant questo antico modello esercita ancora un qualche fascino, ma non vi è dubbio che nelle sue pagine le cose stanno diversamente e parte

della fatica che abbiamo fatto per venire a capo della questione dello schematismo è insita proprio in questo intreccio di motivi *contrastanti*.

Vi è, appunto, un'eco platonica. Lo schematismo è il luogo in cui deve attuarsi una donazione di senso: Kant rifiuta di analizzare la temporalità come un sistema di condizioni strutturali che la sensibilità pone anticipando in qualche modo la determinazione che il concetto ne offre e ci invita anzi a considerare le forme del senso interno solo in quanto sono già plasmate dal concetto. Non si può retrocedere al di là delle funzioni categoriali perché non si può in linea di principio descrivere un'esperienza che non rechi già il suggello dell'appercezione trascendentale. Ma ciò è quanto dire che il mondo che esperiamo è ciò che è proprio in quanto l'esperienza che ne abbiamo *partecipa* dei concetti puri dell'intelletto. L'applicazione è appunto una donazione di senso e non è in linea di principio possibile pretendere di rendere conto delle ragioni che ci spingono a intendere ora in un modo, ora nell'altro il nesso temporale che stringe il molteplice delle rappresentazioni. Renderne conto vorrebbe dire cancellare l'indipendenza delle categorie dall'esperienza e insieme la loro insondabilità, ma appunto questo è ciò che Kant non vuol fare quando ci invita a sostenere che necessario e a priori sono un'unica cosa.

All'eco platonica si lega tuttavia una voce destinata a confonderne gli accenti. Quanto più ci addentriamo nelle pagine dello schematismo e cerchiamo di comprendere le riflessioni kantiane sui concetti come regole che guidano la procedura operativa che negli schemi trova espressione, tanto più ci rendiamo conto che la trama logica delle categorie è di per sé priva di un significato percorribile. Non sappiamo che cosa voglia dire parlare di sostanza o di quantità in senso assoluto, ma comprendiamo l'astratta formalità delle categorie solo quando ci caliamo nella dimensione dello schematismo che illumina quei concetti di una luce nuova che ne rivela il volto familiare: solo se ci disponiamo sul terreno dell'analitica dei principi e accettiamo di cogliere l'intelletto nel suo schematizzarsi nelle forme della temporalità, abbiamo l'impressione di avere a che fare con un insieme di massime comprensibili.

Così, parlare di sostanza e di accidenti o della connessione causale non significa ancora nulla di definito se non si indica lo schema temporale che limita quei concetti e che allo stesso tempo li determina. Di per sé prese, le categorie sono forme vuote ed è solo la dinamica degli schematismi che ci consente di parlarne non come meri *funtori* che indicano a vuoto un possibile spazio di applicazione, ma come concetti di cui compren-

diamo il senso proprio perché vediamo che si applicano ai valori di una variabile che spazia su un dominio ben noto, conducendoci a un risultato altrettanto comprensibile. Kant si esprime così:

Nessuno può definire il concetto della quantità in generale, se non presso a poco in questo modo: la quantità è quel carattere di una cosa, per cui può pensarsi quante volte l'unità è contenuta in essa. Ma questo «quante volte» si fonda sulla ripetizione successiva, quindi sul tempo e sulla sintesi in esso (dell'omogeneo). La realtà non si può definire in opposizione alla negazione se non quando si pensi un tempo (come l'insieme di ogni essere), il quale o ne è pieno, o ne è vuoto. Se io tralascio la permanenza (che è esistenza in ogni tempo) non mi resta altro, per il concetto di sostanza, che la rappresentazione logica del soggetto; rappresentazione, che io credo di realizzare col rappresentarmi qualcosa che può aver luogo solo come soggetto (senza esser predicato di qualche cosa). Ma così non solo io non conosco le condizioni in cui questa prerogativa logica può appropriarsi a qualche cosa; ma non c'è più niente da fare, né c'è da cavarne la menoma conseguenza, poiché per essa non viene determinato nessun oggetto dell'uso di questo concetto, e però non si sa punto se esso significhi una cosa qualsiasi. Del concetto di causa (se facessi astrazione dal tempo, nel quale una cosa succede ad un'altra secondo una regola) non troverei altro nella pura categoria, se non che c'è qualcosa, da cui si può dedurre l'esistenza di qualche altra cosa; con che non solo non sarebbe possibile distinzione alcuna fra causa ed effetto, ma, poiché questo potere di concludere richiede condizioni delle quali io non so nulla, il concetto non avrebbe determinazione di sorta, quanto al modo in cui egli si accorda con un oggetto (*ivi*, p. 203).

Di qui la morale che Kant trae:

Il pensiero è l'atto del riferire un'intuizione data ad un oggetto. Se la specie di questa intuizione non è in nessun modo data, l'oggetto è semplicemente trascendentale, e il concetto intellettuale non ha altro uso che il trascendentale, cioè l'unità del pensiero d'un molteplice in generale. Ora, mediante una categoria pura, in cui s'è fatto astrazione da ogni condizione dell'intuizione sensibile, l'unica che ci sia possibile, non viene dunque determinato un oggetto, ma solo espresso in vari modi il pensiero di un oggetto in generale. Ora, nell'uso di un concetto, c'entra anche una funzione del giudizio, onde un oggetto è sussunto sotto di quello, e perciò la condizione, almeno formale, alla quale qualcosa può esser dato nell'intuizione. Se questa condizione del giudizio (schema), manca, viene meno ogni sussunzione; giacché non è dato nulla da sussumere sotto il concetto. L'uso dunque semplicemente trascendentale delle categorie in realtà non è punto un uso, e non ha un oggetto determinato, e né anche determinabile secondo la forma. Donde segue, che la pura categoria non basta nemmeno ad alcun principio sintetico a priori, e che i principi dell'intelletto puro hanno soltanto un uso empirico, e non trascendentale; ma che, al di là del campo della esperienza possibile, non possono darsi, in alcun modo, principi sintetici a priori (*ivi*, p. 205).

Il pensiero è l'atto del riferire un'intuizione data ad un oggetto — dice Kant, e quest'affermazione è un invito a pensare alla dimensione concet-

tuale non nella prospettiva della separatezza, ma in quella della connessione con l'esperienza. I concetti sono *procedure operative*, ed anche se il significato di una procedura non può essere colto semplicemente osservando i materiali su cui agisce, sembra essere altrettanto evidente che non è possibile renderne conto se non rimanendo sul terreno delle sue possibili applicazioni. Ma se così stanno le cose, la favola antica della *metessi* non appare più seriamente percorribile e con essa il correlato che ne deriva — l'inessenzialità del processo di applicazione del concetto.

Di questo processo si deve tenere conto perché le condizioni di applicazione di ogni categoria *non cadono al di fuori del concetto* stesso, ma *ne definiscono almeno in parte il senso*: indicare le condizioni intuitive in cui operano le categorie significa allora specificare il dominio cui si applicano e insieme riconoscere che le categorie come funzioni logiche di unificazione hanno un significato soltanto nel loro impiego empirico, nel loro fungere nell'esperienza.

L'intreccio di motivi contrastanti è proprio qui — in questo chiedere alle categorie di proiettare una forma su un materiale che di per sé non sembra averne e, d'altro canto, nel sottolineare l'impossibilità di una comprensione delle forme logico-categoriali che dimentichi il momento dell'applicazione. Di questa difficoltà che, come vedremo, si rispecchia nella natura dei giudizi sintetici a priori è un segno l'imbarazzo che Kant manifesta anche a livello terminologico quando si interroga sulla possibilità di un uso *trascendente* delle categorie.

Questa possibilità deve essere fin da principio esclusa: i concetti puri dell'intelletto si applicano esclusivamente ai fenomeni e tutto il nostro faticoso discorrere sulla rivoluzione copernicana e sulla necessità — per Kant — di ripensare il ruolo e la funzione dei principi razionali della metafisica vanno evidentemente in questa direzione. Della cosa in sé non si può dire nulla e non si può certo pretendere che le categorie asseriscano a priori quale sia la forma necessaria del mondo: prendere le distanze dalla metafisica significa infatti rinunciare una volta per tutte a questa pretesa e riconoscere che non è possibile dettare a priori le condizioni cui la realtà in se stessa deve ottemperare. Dunque un *significato* le categorie nel loro uso trascendente non l'hanno, ma questa tesi così netta deve essere intesa alla luce di una precisazione importante: Kant con «significato» non intende null'altro che la *possibilità di un riferimento oggettuale*. Dire che le categorie non hanno un significato se non nel loro fungere nell'intuizione sembrerebbe allora voler dire qualcosa di simile ad affermare che nel loro

uso trascendente le categorie sono simili ad espressioni come «triangolo di cinque lati» che è evidentemente un sintagma privo di significato, anche se ha un senso: lo comprendiamo, ma proprio per questo sappiamo che non può esistere nulla che soddisfi una simile descrizione.

Ci siamo ricordati di Frege e abbiamo distinto il senso dal significato di un nome — ma abbiamo fatto bene a farlo? Procediamo con calma. Le categorie sono forme di unificazione e rimandano quindi necessariamente alla sfera intuitiva; di per sé, dunque, non hanno un significato perché non hanno un riferimento oggettuale (*ivi*, p. 202), ma questo non significa — almeno in prima istanza — che esse non abbiano un senso: possiamo senz'altro pensare le categorie nella loro astratta purezza e possiamo anzi coglierle come forme che di per se stesse alludono all'unità di un oggetto possibile. Le categorie nella loro diversità concettuale «esprimono in vario modo il pensiero di un oggetto in generale» (*ivi*, p. 205) e questo loro mantenere un senso al di là dei fenomeni è per Kant tanto evidente da costringerci a porre la nostra esperienza sotto l'ombra della relatività: in fondo, osserva Kant, potrebbe esistere una sensibilità diversa dalla nostra e potrebbe quindi esistere un universo oggettivo di cui avremmo esperienza pensando un materiale non sensibile con quegli stessi concetti puri che abbiamo dedotto dalla tavola del giudizio. Così, se non vi è un significato delle categorie al di là del loro operare nell'esperienza, si deve tuttavia riconoscere che esse sono egualmente pensabili nella loro astratta datità e che mantengono quindi il senso di funzioni di unità di un oggetto in generale. Kant si spinge un passo in avanti e ci invita a riconoscere loro un significato trascendentale — anche senza riferirsi alle condizioni formali della sensibilità le categorie valgono come forme di un pensiero obiettivo in generale:

Se io sottraggo ogni pensiero (per categorie) da una conoscenza empirica, non resta più nessuna conoscenza di un qualsiasi oggetto; giacché con la sola intuizione nulla assolutamente viene pensato, e il fatto che c'è in me questa affezione della sensibilità, non costituisce relazione di sorta di tale rappresentazione con un qualsiasi oggetto. Se invece io sottraggo ogni intuizione, mi rimane ancora la forma del pensiero, cioè la maniera di assegnare un oggetto al molteplice d'una intuizione possibile. Le categorie quindi si estendono più in là dell'intuizione sensibile, poiché pensano oggetti in generale, senza ancora guardare alla speciale maniera (di sensibilità), nella quale gli oggetti possono esserci dati. Ma esse non determinano perciò una sfera di oggetti più grande, poiché non è ammissibile che tali oggetti possono esser dati senza presupporre come possibile una specie di intuizione diversa dal sensibile, al che non siamo in nessun modo autorizzati (*ivi*, pp. 209-210).

Ci sembra di avere capito bene quel che Kant intende e che la distinzione che abbiamo proposto vada bene, ma la difficoltà è soltanto sopita, perché l'esempio cui ci siamo avvalsi per chiarire la differenza tra senso e significato, tra astratta comprensibilità e mancanza di un referente oggettivo è sottilmente ingannevole. So bene che «triangolo di cinque lati» non significa nulla perché so bene che cosa *significhino* le espressioni «triangolo», «cinque», «lati» e come debba essere intesa la loro sintesi.

Lo so bene, perché per ciascuno di questi concetti posso proporre un'esemplificazione concreta che possa essere assunta come paradigma di un gioco linguistico determinato. La parola «triangolo» si usa così — e ti mostro il triangolo che ho disegnato, insieme ad un certo modo di utilizzare questo disegno: assumerlo come paradigma vuol dire infatti tollerare che lo si impieghi per dichiarare triangoli cose che si discostano in qualche misura dalla visibile determinatezza di ciò che ho assunto come modello.

Nel caso delle categorie, tuttavia, le cose stanno assai diversamente: se svincoliamo le categorie dalle condizioni sensibili dell'applicazione non abbiamo soltanto negato la possibilità di un riferimento oggettuale, ma abbiamo insieme tolto le condizioni su cui poggia quella peculiare possibilità dell'esemplificazione che fa tutt'uno con la comprensibilità del concetto.

Kant sembra accorgersene in più punti e soprattutto quando osserva che delle categorie prese in se stesse non è possibile una definizione che ne chiarisca il senso:

Di sopra, nell'esposizione del quadro delle categorie, ci dispensammo dal definire ciascuna di esse, perché il nostro proposito, rivolto esclusivamente al loro uso sintetico, non lo rendeva necessario, e non c'è ragione di esporsi con intraprese inutili a una responsabilità che è possibile evitare. Non era un pretesto, ma una non irrilevante regola di prudenza, di non arrischiarsi senz'altro a definire e cercare o fingere completezza e precisione nella determinazione del concetto, quando basti al nostro scopo una o un'altra nota qualunque di esso, senza perciò aver bisogno di un'enumerazione rigorosamente completa di tutte quelle che formano il concetto intero. Ora poi si vede chiaro che la ragione di questa nostra prudenza è anche più profonda, giacché non avremmo potuto definire le categorie, se anche l'avessimo voluto (Intendo parlare qui di definizione reale, che non sostituisca semplicemente al nome di una cosa parole diverse e più intelligibili; ma quella che in sé contiene una così chiara nota, da cui l'oggetto (*definitum*) possa sempre essere riconosciuto sicuramente, e renda adoperabile nell'applicazione il concetto definito. Definizione reale sarebbe quella che non solo chiarisce un concetto, ma anche la sua oggettiva realtà. Le definizioni matematiche, che presentano nell'intuizione l'oggetto conforme al concetto, sono di questa specie); ma se si lasciano da parte tutte le condizioni della sensibilità, che mostrano

le categorie come concetti di un uso empirico possibile, e si considerano come concetti delle cose in generale (quindi di uso trascendentale), non resta altro che considerare la funzione logica nei giudizi come condizione della possibilità delle cose stesse, senza tuttavia poter menomamente indicare dove mai possano avere la loro applicazione e il loro oggetto, e cioè come possano nel puro intelletto, senza sensibilità, acquistare qualche significato e valore oggettivo (*ivi*, p. 202, nota).

Alla radice di questo problema vi è la tesi dell'*insondabilità delle categorie*, — una tesi che abbiamo più volte rammentato, ma di cui intravediamo solo ora le conseguenze. Kant muove da una teoria platonica dei concetti: le categorie sono a priori e ciò è quanto dire che *non è in linea di principio possibile fondare la loro comprensibilità sull'esperienza*: i concetti puri dell'intelletto non affondano le loro radici nel terreno delle esemplificazioni concrete, ma nella tavola delle forme logiche del giudizio. Alla domanda che verte sulla radice semantica del concetto di sostanza o di causa non è possibile rispondere disponendosi sul terreno degli esempi e delle regole d'uso di questi esempi, ma si deve ritornare alla logica come disciplina che infine racchiude la natura dell'intelletto e quindi di quell'insieme di regole che coincidono con la nostra razionalità.

Alla voce platonica si affianca tuttavia, come un controcanto, il riconoscimento che non vi è altro spazio per le categorie se non quello disegnato dalla sfera fenomenica: prendere le distanze dalla metafisica significa infatti riconoscere da un lato che

l'orgoglioso nome di ontologia, che presume di dare in una dottrina sistematica conoscenze sintetiche a priori delle cose in generale [...] deve cedere il posto a quello modesto di semplice Analitica dell'intelletto puro (*ivi*, p. 205)

e, dall'altro, che le categorie vivono solo nella loro applicazione al campo fenomenico. E tuttavia, proprio questa necessaria riconduzione delle categorie alla forma pura della temporalità racchiude un equivoco che Kant non sa — perché non può — dipanare. Applicare un concetto vuol dire innanzitutto specificare le condizioni che gli permettono di asserire qualcosa di una realtà data: in questo caso, parlare di applicazione del concetto vuol dire soltanto indicare le condizioni che ci consentono di sostenere che, in termini kantiani, possiamo comprendere una rappresentazione attraverso un'altra.

Ma vuol dire anche indicare, insieme ad un'applicazione possibile, ciò che di fatto definisce il senso che a quel concetto compete: quando dico «rosso» e ti mostro un campione del rosso non sto sempre e soltanto mostrandoti che posso nominare così ciò che tu vedi, ma posso anche proporre un paradigma che d'ora in poi mi guidi nell'uso che intendo fare di

quella parola. Nelle pagine kantiane, lo schematismo pretende di porsi come una realizzazione concreta di questi due compiti, e *deve* farlo perché la tesi secondo la quale le categorie hanno un uso soltanto empirico sembra necessariamente negare alle categorie la possibilità di essere comprese al di là dell'universo fenomenico. Che cosa infatti potrebbe dire «connessione di causa e di effetto» se da un lato si vieta a quest'espressione un significato *metaempirico* e, dall'altro, si riconosce che l'unico possibile impiego di quella parola ci riconduce al terreno dei fenomeni? Possiamo davvero comprendere che cosa sia la causalità se *nel suo concetto* non chiamiamo in causa la dimensione temporale e, in generale, tutte quelle determinazioni fenomeniche che ci consentono di dire che tra due accadimenti vi è una relazione di quel tipo? Possiamo davvero sostenere che il nesso causale è qualcosa d'altro rispetto a ciò che l'esperienza della causalità ci mostra? A tutte queste domande si deve dare una risposta negativa, e Kant sembra in qualche misura comprenderlo quando ci invita a guardare alle categorie non in se stesse, ma nella veste che ricevono quando si dispiegano sul terreno fenomenico. Lo schematismo deve dunque mostrare anche questo: non è solo il luogo che garantisce l'applicazione, ma anche il terreno di una *definizione ostensiva*.

Che cosa significhi parlare di causa e di effetto *dovrebbe* mostrarcelo dunque lo schematismo, ma basta rammentarci delle pagine della deduzione trascendentale dei concetti per rendersi conto che banalmente *non può farlo*, perché l'origine a priori dei concetti puri dell'intelletto li relega in linea di principio in un luogo — l'intelletto — che è prima di ogni esperienza e che non può trarre dall'esperienza le condizioni che attribuiscono un significato ai suoi concetti.

Credo che questa difficoltà abbia una sua rilevante eco sul terreno dei giudizi sintetici a priori, e tuttavia prima di giungere alla meta delle nostre considerazioni è forse opportuno chiarirne ancora le premesse, con una breve riflessione di carattere esemplificativo.

2. Un esempio: la quantità

Le riflessioni che abbiamo appena proposto trovano una loro possibile esemplificazione nelle pagine volte a delineare la rappresentazione sistematica di tutti i principi sintetici dell'intelletto puro, — di quelle proposizioni insomma che danno alle categorie la veste di condizioni di possibilità dell'esperienza.

Tra questi principi sintetici dell'intelletto, il primo va sotto il titolo di

assiomi dell'intuizione e ci invita a considerare tutte le intuizioni come quantità estensive. Si tratta di un principio importante perché di fatto garantisce la possibilità dell'applicazione della matematica ai fenomeni: dire che le intuizioni sono quantità estensive significa infatti fin da principio permettere di considerare spazio e tempo come quantità e i fenomeni come datità quantificabili, almeno per ciò che concerne il loro partecipare dello spazio e del tempo.

Ora all'origine di questa possibilità vi è un *concetto puro* dell'intelletto: la *quantità*. La sua origine è nella tavola delle forme logiche del giudizio ed ogni tentativo di comprenderne il senso a partire dalla nostra esperienza sensibile deve dirsi fin da principio illegittimo: la quantità non è già data nei fenomeni e nelle forme a priori dell'intuizione, ed è proprio per questo che deve essere aggiunta dalla soggettività che la proietta su un materiale che di per sé *non* è quantitativo.

Dobbiamo dunque pensare che questo concetto sia dato all'intelletto indipendentemente da ogni esperienza e che fondi quindi la possibilità di un esperire così. Kant lo afferma con chiarezza: i fenomeni in generale

non possono essere appresi, cioè assunti nella coscienza empirica, se non mediante la sintesi del molteplice, onde son prodotte le rappresentazioni di uno spazio e di un tempo determinati, cioè mediante la composizione dell'omogeneo e la coscienza dell'unità sintetica di questo molteplice (omogeneo). Ora, la coscienza del molteplice omogeneo nell'intuizione in generale, in quanto per essa è primieramente resa possibile la rappresentazione di un oggetto, è il concetto di una quantità (*quanti*). La percezione stessa, dunque, di un oggetto come fenomeno è possibile solo mediante quella stessa unità sintetica del molteplice della intuizione sensibile data, per la quale l'unità della composizione del molteplice omogeneo vien pensata nel concetto di una quantità; cioè, i fenomeni sono tutti quantità, anzi quantità estensive, poiché debbono esser rappresentati come intuizioni nello spazio o nel tempo, per mezzo di quella stessa sintesi, onde sono determinati lo spazio e il tempo in generale (*ivi*, p. 150)

Senza la categoria della quantità non potremmo dunque intendere il tempo e lo spazio nelle forme della sintesi dell'omogeneo: non potremmo in altri termini pensare al sommarsi di parti colte in quanto omogenee se non subordinassimo la forma del susseguirsi degli istanti o dei punti spaziali ad una *regola* dell'intelletto che si esprime nella categoria pura della quantità. Così, se si può affermare che tutte le intuizioni sono grandezze estensive — e cioè grandezze in cui la rappresentazione dell'intero è costituita dalla rappresentazione dell'unità additiva delle parti — ciò accade solo perché il molteplice sensibile è *pensato nella forma della sintesi dell'omogeneo*. Ma ciò è quanto dire che l'intuizione sembra porsi soltanto come condizione di applicabilità della sintesi, non come un momento

che interviene nel senso che a quella sintesi spetta. Certo, le forme dell'intuizione consentono di applicare le categorie e predelineano una rete di relazioni intuitive tra i materiali sensibili, ma sarebbe sbagliato pensare che ad essi spetti il compito di anticipare in un qualche senso la forma della quantità.

Tutt'altro: lo schematismo dei concetti dell'intelletto sembra in questo caso mostrarci soltanto quali sono le *condizioni cui la categoria deve sottostarsi per potersi acclimatare ai fenomeni*. Piuttosto che definire implicitamente il senso di ciò che chiamiamo quantità, la dimensione degli schemi sembra tracciare la teoria dei vincoli trascendentali che la sensibilità nelle sue forme impone all'intelletto per consentirgli di assumere una valenza obiettiva.

È tuttavia sufficiente distogliere lo sguardo da queste considerazioni e chiedersi che cosa infine significhi la parola «quantità» perché le difficoltà di cui discorrevamo si facciano nuovamente sentire. La quantità è un concetto che deve essere dato a priori e che solo ci consente di pensare l'unità dell'esperienza — ma che cosa pensiamo, quando cerchiamo di cogliere nella sua astratta generalità questo concetto non ci è dato di saperlo. Che cosa sia la quantità lo comprendiamo solo tracciando una linea su un foglio e osservando che possiamo coglierla proprio così: come la somma delle sue parti. Del concetto di quantità così come l'intelletto in sé lo possiede non sappiamo invece dir nulla:

nessuno può definire il concetto della quantità in generale, se non presso a poco in questo modo: la quantità è quel carattere di una cosa, per cui può pensarsi quante volte l'unità è contenuta in essa. Ma questo «quante volte» si fonda sulla ripetizione successiva e quindi sul tempo e sulla sintesi in esso (dell'omogeneo) (*ivi*, p. 203).

Per capire che cosa voglia dire l'espressione «quante volte» abbiamo bisogno del tempo, osserva Kant, e uno stesso discorso dovrebbe valere anche per comprendere che cosa intendiamo con «unità» o che cosa voglia dire che qualcosa è contenuto in qualcosa d'altro: anche per queste parole è difficile proporre una definizione che non abbia il sapore di un rimando ostensivo. Certo, di questi concetti possiamo proporre una veste puramente formale, ma la possibilità di istituire un simile gioco linguistico poggia evidentemente su altri giochi linguistici che non possono fare a meno di muovere dall'esperienza e di trovare nell'esperienza il fondamento della propria prassi. Siamo così, ancora una volta tornati alla difficoltà di cui discorriamo e che ora deve guidarci nella nostra analisi del concetto kantiano di sintetico a priori.

LEZIONE OTTAVA

1. Giudizi analitici e giudizi sintetici

Possiamo ora, finalmente, affrontare l'argomento che detta il tema del nostro corso: la distinzione tra analitico e sintetico così come Kant la traccia. Si tratta di una distinzione che si gioca sul terreno dei giudizi ed i giudizi sono, per Kant, relazioni tra concetti: ne segue che giudizi analitici e giudizi sintetici dovranno differenziarsi perché in essi prende forma un diverso rapporto tra i concetti che fungono da soggetto e da predicato.

Ora, da un punto di vista generale, questa relazione può assumere due differenti forme:

1. è possibile che il concetto che funge da predicato ci consenta di aggiungere qualcosa al concetto del soggetto e che ci permetta quindi di pensare ciò su cui verte il giudizio attraverso una rappresentazione nuova e più ricca. Di quest'albero diciamo che è *florito* e così il concetto che funge da predicato ci consente di pensare ciò cui il nome «albero» si riferisce in una diversa forma concettuale;
2. vi sono tuttavia giudizi in cui il concetto del predicato non aggiunge nulla di nuovo, ma si limita a rendere esplicita una nota che era già implicitamente pensata nel concetto del soggetto. Dei triangoli possiamo dire che sono figure geometriche e in questo caso il concetto che funge da predicato non aggiunge nulla di nuovo a ciò che già sapevamo, anche se — nota Kant — ci costringe a pensare esplicitamente ciò che altrimenti è solo implicitamente posto.

I giudizi analitici non implicano nulla di nuovo e ripetono nel predicato ciò che è stato detto nel soggetto. Sono, in questo senso, *giudizi* soltanto *esplicativi*; i giudizi sintetici, invece, non sono subordinati alla regola dell'inclusione e sono proprio per questo *giudizi estensivi*. Leggiamo il testo kantiano:

In tutti i giudizi, nei quali è pensato il rapporto di un soggetto col predicato (considero qui soltanto quelli affermativi, perché poi sarà facile l'applicazione a quelli negativi), cotesto rapporto è possibile in due modi. O il predicato B appartiene al soggetto A come qualcosa che è contenuto (implicitamente) in questo concetto A o B si trova interamente al di fuori del concetto A, sebbene stia in connessione col medesimo. Nel primo caso chiamo il giudizio analitico, nel secondo sintetico. Giudizi analitici (affermativi) son dunque quelli, nei quali la connessione del predicato col soggetto viene pensata per identità; quelli invece, nei quali questa connessione viene pensata sen-

za identità, si devono chiamare sintetici. I primi si potrebbe anche chiamarli *giudizi esplicativi*, gli altri *estensivi*; poiché quelli per mezzo del predicato nulla aggiungono al concetto del soggetto, ma solo dividono con l'analisi il concetto ne' suoi concetti parziali, che erano in esso già pensati (sebbene confusamente); mentre, al contrario, questi ultimi aggiungono al concetto del soggetto un predicato che in quello non era punto pensato, e non era deducibile con nessuna analisi. Se dico, per es.: tutti i corpi sono estesi, questo è un giudizio analitico. Giacché non mi occorre di uscir fuori dal concetto che io unisco alla parola corpo, per trovar legata con esso l'estensione, ma mi basta scomporre quel concetto, cioè prender coscienza del molteplice ch'io comprendo sempre in esso, per ritrovarvi il predicato; questo è dunque un giudizio analitico. Invece, se dico: tutti i corpi sono gravi; allora il predicato è qualcosa di affatto diverso da ciò che io penso nel semplice concetto di corpo in generale. L'aggiunta d'un tale predicato ci da perciò un giudizio sintetico (*ivi*, p. 39).

Kant propone dunque una distinzione logica, ma nel tracciarla non sembra pensare alla nozione cui in ultima analisi il giudizio si subordina — il concetto logico di verità — ma si pone invece sul piano della *conoscenza* e cerca di venire a capo di questa classificazione tra giudizi ponendosi sul terreno un poco sfuggente della funzione della sintesi predicativa. Il predicato ci insegna qualcosa o no? — questa è, almeno apparentemente, la domanda che dobbiamo porci per venire a capo del carattere sintetico o analitico di un giudizio. Non è dunque la pura forma dei giudizi ad essere chiamata in causa, ma la relazione conoscitiva che si viene a porre tra il concetto del soggetto e il concetto del predicato.

Potremmo forse esprimerci così: per Kant, la distinzione tra giudizi analitici e sintetici si muove sul piano dei significati e del loro contenuto concettuale: ci muoviamo, cioè, su un piano di carattere intensionale. Si tratta di una scelta possibile relativamente chiara, almeno ad un primissimo livello. Un giudizio consta di concetti e i concetti si articolano in note caratteristiche: l'uomo (U), si diceva una volta e con un certo ottimismo, è un animale (a) razionale (r), ma è anche un bipede (b) implume (i), e a seconda di che cosa riteniamo che racchiuda in sé il concetto di uomo — se le note caratteristiche (a), (r) o (b) o (i) — diremo analitico o sintetico il giudizio che pronunciamo quando affermiamo una di quelle due proposizioni. In altri termini: connettere due concetti nell'unità di un giudizio vorrà dire allora connettere le une alle altre le loro marche caratteristiche, in una sintesi che avrà un significato conoscitivo proprio perché può consentirci di aggiungere nuove note attraverso le quali pensare l'oggetto cui il concetto del soggetto si riferisce. Ma appunto: questa connessione può avere luogo in due forme diverse poiché può accadere che tutte le note concettuali di B siano già racchiuse in A o che almeno una di esse non lo

sia. Nel primo caso avremo un giudizio analitico, nel secondo un giudizio sintetico.

Ora, in questo suo porre la distinzione tra giudizi analitici e sintetici sul terreno dell'analisi concettuale, Kant sembra inoltre costringersi a ragionare su un terreno ambiguamente psicologico. Il concetto del predicato è già pensato nel concetto del soggetto — ma come possiamo sapere se le cose stanno davvero così? Kant non sembra pensare ad una *definizione nominale* dei concetti e quindi ad una loro esplicita formulazione linguistica e questo rende ancor più problematico il senso delle cose che asserisce. Enunciamo un giudizio e pensiamo ora al soggetto, ora al predicato, ma che cosa propriamente pensiamo non è affatto facile dirlo e, in generale, non è facile comprendere quale sia la ragione per la quale dovremmo pensare tutti esattamente la stessa cosa. La proposizione che enuncia «tutti i corpi sono pesanti» è una proposizione sintetica; bene: ma perché non sostenere che nel concetto di corpo è contenuto il concetto di peso? Che cosa mi vieta di farlo? E che cosa mi consente di dire che ciò che io penso quando mi rappresento un corpo è esattamente la stessa cosa che ti rappresenti tu quando fai ciò che quella parola ti chiede? Per quanti sforzi faccia, *io* non riesco davvero a *pensare* ad un corpo senza pensare che abbia una massa e quindi un peso: non dovremmo dire allora che per me quel giudizio è analitico? Quanto più cerchiamo di aprirci un varco nella definizione che Kant ci propone, tanto più il quadro si fa intricato e complesso e la semplicità apparente delle sue riflessioni si traduce in un nodo difficilmente districabile.

Forse, queste considerazioni faranno arricciare il naso agli storici, e specialmente agli storici neokantiani. E a ragione: non si può leggere un filosofo del Settecento e pretendere che le sue preoccupazioni coincidano con le nostre. Non si può, se si vuole comprendere il pensiero kantiano come un frutto del suo tempo, ma forse si deve se si vuole riflettere sui problemi che il suo pensiero ci pone. Dobbiamo tornare allora alle nostre domande che hanno quest'unico merito: ci costringono a chiederci se non vi sia un modo per rendere praticabile la definizione che Kant ci propone. Ora, io credo che se non ci si dispone sul terreno delle definizioni nominali e se si mantiene la definizione kantiana, l'unica via per renderla effettivamente percorribile consista nell'abbracciare una teoria dei concetti che neghi radicalmente la loro convenzionalità e che li vincoli all'unicità e all'univocità dei processi dell'esperienza.

Per comprendere che cosa intendo è possibile muovere dall'esempio di

giudizio analitico che Kant ci propone, — un esempio che suona così: «tutti i corpi sono estesi». Si tratta di una proposizione che ha un'eco cartesiana poiché nelle *Meditazioni metafisiche* Cartesio ci invita ad un esperimento mentale che è vicino alle argomentazioni kantiane: se scaldo alla fiamma un pezzo di cera — scrive Cartesio — tutte le sue proprietà sensibili muteranno radicalmente. Tutte tranne una — l'estensione, perché non posso davvero *pensare* che la cera cessi di essere ciò che caratterizza necessariamente ogni possibile corpo — il suo essere un'estensione riempita, una *res extensa*, appunto:

Consideriamo quelle cose che generalmente si ritiene vengano comprese nella maniera più distinta: cioè i corpi che tocchiamo, che vediamo; non certo i corpi comunemente intesi — infatti queste percezioni generali sogliono essere alquanto più confuse — ma uno in particolare. Prendiamo, ad esempio, questa cera: da pochissimo è stata presa dai favi; non ha ancora perso ogni traccia del sapore del miele; conserva ancora un qualche profumo dei fiori dai quali è stata raccolta; il suo colore, la sua figura, la sua grandezza sono manifeste; è dura, è fredda, si tocca facilmente, e, se la tocchi con un dito, emetterà un suono; sono presenti in essa tutte quelle qualità che ci sembra debbano esserci perché un corpo possa essere conosciuto nella maniera più distinta. Ma ecco, mentre parlo, la cera viene avvicinata al fuoco; vengono eliminati i resti del sapore, evapora l'odore, muta il colore, vengono eliminati i contorni, cresce la grandezza, diviene liquida, diviene calda, a stento si può toccare né, se la tocchi, emetterà un suono. È sempre la stessa cera? Bisogna dire di sì; nessuno lo nega, nessuno crede diversamente. Che cosa era dunque in essa che si percepiva tanto distintamente? Certo nessuna di quelle cose che raggiungevo coi sensi, e infatti tutto ciò che veniva percepito dal gusto, dall'odorato, dalla vista, dal tatto o dall'udito è mutato; rimane comunque cera. Forse era quello che penso ora: che la cera stessa cioè non fosse questa dolcezza del miele, né quella fragranza dei fiori, né il colore bianco, né la figura, né il suono, ma un corpo che poco fa mi appariva evidente in quei modi, ed ora in forme diverse. Cosa è dunque precisamente questo che immagino così? Consideriamo attentamente e, eliminato tutto ciò che non riguarda la cera, vediamo quel che rimane: certo null'altro che qualcosa di esteso, flessibile, mutevole. Che cosa è poi questo che è flessibile e mutevole? Forse quello che immagino, che questa cera si possa cambiare dalla figura rotonda in quadrata, o da questa si possa cambiare in triangolare? Per nulla. Infatti comprendo che può essere capace di innumerevoli mutazioni di tale tipo, ma non posso tuttavia con l'immaginazione passare in rassegna tutti questi infiniti cambiamenti; né dunque questo concetto può essere raggiunto mediante l'immaginazione. [...] Rimane dunque che io ammetta che non posso nemmeno immaginare cosa sia questa cera, ma che posso coglierlo soltanto con la mente [...]. Che cosa è dunque questa cera, che non si comprende se non con la mente? Certo la stessa che vedo, che tocco, che immagino, ed infine la stessa che pensavo essere all'inizio. Eppure, cosa che è da notare, la sua percezione non dipende dalla vista, non dal tatto, non dall'immaginazione, e non lo fu mai, sebbene prima sembrasse così, ma solo da una investigazione della mente, che può essere imperfetta e confusa, come era prima, o chiara e distinta, come è ora (R. Descartes, *Meditazioni metafisi-*

che, II, §§ 11-12 (<http://www.unipg.it/dipfilo/cartesio/medit2i.htm>)).

Ora, nel definire che cosa appartenga al concetto di corpo Kant non può certo seguire il dettato della metafisica, ma ciò non toglie che sia possibile anche nella prospettiva kantiana ancorare la semantica ad un fondamento indiscutibile: la logica trascendentale deve infatti poterci insegnare quale sia la genesi del concetto di corpo.

I concetti sorgono nell'esperienza, ma l'esperienza ha una sua *logica interna* e se le cose stanno così, per venire a capo della determinatezza dei concetti non dobbiamo immergerci nelle pieghe di un'indagine psicologica, ma disporci sul terreno genetico della logica trascendentale. Se ci poniamo in questa prospettiva la ragione per la quale il giudizio «tutti i corpi sono estesi» ha natura analitica si mostra con chiarezza, così come si comprende il motivo per il quale siamo invece costretti a riconoscere che «tutti i corpi sono pesanti» è *in sé* un giudizio sintetico.

La ragione poggia sulla diversa *funzione* che le categorie esercitano nel processo di costituzione dell'oggetto. Vi sono infatti, per Kant, categorie *matematiche* e categorie *dinamiche*: le prime hanno a che fare con la costituzione dell'oggetto, le seconde invece con la determinazione delle relazioni che legano l'oggetto ad altri oggetti o alla conoscenza in genere. Di qui la differenza che ci sta a cuore. L'estensione è una proprietà che spetta ai corpi in virtù della sintesi quantitativa dell'omogeneo: posso avere in generale esperienza di un oggetto solo perché il molteplice delle sensazioni è *costruito* nella forma dell'estensione dall'intelletto che pensa il succedersi del materiale sensibile nello spazio come un'unità oggettuale matematizzabile — come un'estensione appunto.

Non così stanno le cose per il peso. La pesantezza è una proprietà che alle cose spetta solo in virtù della loro relazione con altri oggetti: si tratta, in altri termini, di una determinazione che ci parla delle relazioni causali che un oggetto dato stringe con le altre cose del mondo. Ma ciò è quanto dire che nella determinazione del concetto di corpo il peso non ha cittadinanza: i nessi causali non concernono per Kant il come dell'oggetto, ma il nesso che lega la sua esistenza ad altre cose⁸.

⁸ Ciò che vale per la pesantezza vale, evidentemente, anche per tutte le proprietà che non rimandano necessariamente alla sintesi costitutiva dell'oggetto: dire della neve che è bianca o dello zucchero che è dolce non significa infatti asserire una proprietà che debba essere necessariamente pensata dal concetto del soggetto e che comunque avviene secondo lo schema attributivo che è dettato dalla categoria dell'inerenza degli attributi ad una sostanza. Abbiamo dunque a che fare con giudizi sintetici, mentre dovremmo chiamare

È questa la via che Kant segue? Su questo punto non mi sento di dire nulla di certo. Ma una conseguenza, forse, può egualmente essere ricavata: la concezione kantiana dell'analiticità ha come suo necessario presupposto teorico una teoria dei concetti fondata sul rifiuto della loro convenzionalità. La distinzione logico-formale tra giudizi analitici e giudizi sintetici, così come Kant la propone, sembra in altri termini implicare il fungere della logica trascendentale e, in generale, una teoria dei concetti fondata sull'unicità e sulla necessità delle forme trascendentali di costituzione dell'esperienza.

2. *Il sintetico a priori e il rapporto dei concetti con l'esperienza*

Nell'ora che è appena trascorsa abbiamo cercato di chiarire in che modo Kant distingue i giudizi analitici dai giudizi sintetici e ora dobbiamo volgere la nostra attenzione alla tesi kantiana per eccellenza: alla sua convinzione che siano possibili giudizi sintetici a priori.

Di questa tesi la metafisica razionalistica ha fatto inconsapevolmente la sua bandiera. E non a caso: le pretese della metafisica si fondano sulla convinzione che sia possibile *conoscere qualcosa a priori* e che la ragione possa proiettare sul terreno dell'essere le sue regole e i suoi principi.

Sappiamo bene che per Kant questa tesi è infondata: la ragione non può dettare a priori le strutture ontologiche del reale. Anche in questo caso, tuttavia, la critica alla metafisica si affianca al riconoscimento della possibilità di una sua reinterpretazione: i giudizi sintetici a priori acquistano una loro legittimità se la sintesi concettuale che in essi si compie non pretende di descrivere la struttura profonda dell'essere, ma si propone come la regola costruttiva che ci insegna ad attribuire un senso determinato alla forma di decorso della nostra esperienza.

A questo ordine di considerazioni Kant si ricollega quando osserva che nei giudizi sintetici è necessario un *terzo termine* che consenta la connessione tra i concetti. :

Posto dunque che si debba uscire da un concetto dato, per paragonarlo sinteticamente con un altro, è necessario avere un terzo termine, dal quale solo può sorgere la sintesi dei due concetti. Ora, che cosa è questo terzo termine, medio in tutti i giudizi sintetici? Può essere solo un insieme, in cui siano contenute tutte le nostre rappresentazioni, cioè il senso interno e la sua forma a priori, il tempo. La sintesi delle rappresentazioni poggia sulla immaginazione, ma l'unità sintetica di questa

analitici giudizi come «il nero è più scuro del grigio» poiché il nero è il nome che diamo a quel colore che si costituisce come il minimo intensivo della chiarezza.

(richiesta pel giudizio) sull'unità dell'appercezione. Ecco, dunque, dove sarà da cercare la possibilità dei giudizi sintetici e — poiché tutti i tre termini contengono le fonti delle rappresentazioni a priori — anche dei giudizi sintetici puri; anzi per tali ragioni essi saranno perfino necessari, se ha da esserci una conoscenza di oggetti, che riposi unicamente sulla sintesi delle rappresentazioni (*ivi*, 145).

La natura dei giudizi sintetici ci riconduce al senso interno — ma perché? Che cosa ha a che fare il tempo con la sintesi dei concetti nell'unità dei giudizi sintetici?

Per cercare di venire a capo di queste domande è necessario riflettere ancora un poco sulla natura del giudizio e sulla distinzione logica che l'attraversa. I giudizi *analitici* sono soltanto esplicativi: la loro unità non è problematica perché non si esce dal concetto dato, ma lo si precisa, rendendolo esplicito. Nei giudizi sintetici, invece, abbiamo due concetti distinti che debbono essere uniti, ma che di per sé non hanno qualcosa che li leghi l'uno all'altro: il concetto «leone» non contiene il predicato «essere in Africa» anche se i leoni vivono solo in quel continente. Di qui la necessità di un termine medio che permetta la sintesi.

Ora questo problema si annida nella natura stessa dei giudizi sintetici che, come sappiamo, sono *definiti* dal loro aggiungere nel predicato qualcosa che non è pensato nel concetto del soggetto. In ogni giudizio sintetico si dice di qualcosa che è qualcosa d'altro e questo fatto — che potremmo esprimere nelle forme un poco paradossali della filosofia antica, da Parmenide a Platone — deve farci riflettere: come possiamo infatti unire l'uno all'altro due concetti diversi? La risposta è nella natura dei concetti e nel loro porsi come rappresentazioni di rappresentazioni — come predicati che si riferiscono mediamente ad un oggetto:

i concetti si riferiscono, come predicati di giudizi possibili, a qualche rappresentazione di un oggetto ancora indeterminato (*ivi*, p. 90).

Ma ciò è quanto dire che in ogni giudizio sintetico ciò che consente di *tenere insieme* il concetto del predicato e il concetto del soggetto è il fatto che entrambi, in quanto rappresentazioni di rappresentazioni, si riferiscono mediamente ad un oggetto che, per la sua stessa natura, può essere pensato attraverso differenti note caratteristiche. L'unità dei giudizi sintetici riposa dunque nell'identità del riferimento oggettuale che lega i significati della sintesi predicativa, consentendo quell'incremento conoscitivo che fa tutt'uno con la natura dei giudizi sintetici.

Abbiamo trovato una prima risposta — l'unità dei giudizi sintetici riposa sull'identità del riferimento oggettuale — che non è tuttavia in grado

di spiegare in che senso il tempo sia chiamato in causa come fondamento dell'unità dei giudizi sintetici. Del resto, basta riflettere un poco su questo primo risultato cui siamo giunti per rendersi conto che questa non può essere l'ultima parola all'interno di una filosofia trascendentale: l'unità dei giudizi sintetici non può poggiare sull'identità dell'oggetto come un dato ultimo e questo proprio perché l'oggetto cui i concetti nel giudizio si riferiscono non è qualcosa che preesista all'esperienza, ma è il prodotto di un'unità sintetica che rimanda alla trama categoriale dell'esperienza e al suo porsi come una struttura predicativa e trascendentale insieme.

Prima dei giudizi sintetici e del fondarsi dell'unità predicativa dei concetti nell'identità del referente cui alludono vi è il costituirsi logico-trascendentale dell'esperienza, e ciò significa che la stessa possibilità dell'unità sintetica dei concetti nel giudizio ha come suo fondamento l'unità logico-trascendentale dell'esperienza. Così posso legare il concetto di «albero» al concetto di «fiorito» perché vi è qualcosa cui l'*essere albero* e l'*essere fiorito* si riferiscono come predicati di un giudizio possibile, ma posso a mia volta parlare di questo identico referente solo perché è possibile avere esperienza dell'unità che lega una sostanza ai suoi attributi — solo se è possibile dare una forma categoriale all'esperienza stessa. Di qui la conclusione che dobbiamo trarre: la condizione che rende possibile i giudizi sintetici — tutti i giudizi sintetici, come ha osservato con grande acutezza Jocelyn Benoist — non può che ricondurci infine al fondamento su cui poggiano i giudizi sintetici a priori che tracciano così una vera e propria grammatica dell'esperienza, perché delimitano le forme entro cui è possibile quell'accrescimento sintetico della conoscenza che fa tutt'uno, per Kant, con la nozione di esperienza⁹.

Ma se le cose stanno così, se alla base di ogni giudizio sintetico vi è la forma logico trascendentale della sintesi a priori, è chiaro che la questione del termine medio chiede una differente soluzione: dagli oggetti cui si riferiscono i concetti del giudizio siamo ricondotti al terreno cui in generale appartengono tutte le nostre rappresentazioni: al *tempo* come forma pura di decorso e di ordinamento di ogni nostra esperienza.

⁹ «Les synthèses a priori ne déploient, dès lors, rien d'autre que la possibilité même de la synthèse, et les jugements synthétiques a priori, s'il y en a, forment comme une sorte de *grammaire de l'expérience*, comme un protocole des formes selon lesquelles cette altération du concept par l'expérience, dont nous avons vu qu'elle constitue l'essence de la synthèse, peut é produire» J. Benoist, *L'a priori conceptuel*. Bolzano, Husserl, Schlick, Vrin, Paris 1999, p. 58.

Ora, in questo riferirsi dei concetti al tempo come termine medio è implicita anche la possibilità dei giudizi sintetici a priori e la loro validità obiettiva: se la sintesi temporale è intesa concettualmente, allora le condizioni che rendono possibile un'esperienza sono anche le condizioni che rendono possibile l'oggettività. Kant si esprime così:

La possibilità dell'esperienza è dunque ciò che conferisce realtà obbiettiva a tutte le nostre conoscenze a priori. Ora l'esperienza poggia sull'unità sintetica dei fenomeni, cioè su una sintesi, secondo concetti, di un oggetto dei fenomeni in generale, e senza questa sintesi non sarebbe mai conoscenza, ma solo una rapsodia di percezioni, le quali non potrebbero mai trovar posto in un contesto strutturato secondo le regole di una coscienza (possibile) interamente connessa, e quindi non sarebbero nemmeno conformi all'unità trascendentale e necessaria dell'appercezione. L'esperienza poggia dunque sui principi a priori della sua forma, cioè sulle regole universali dell'unità nella sintesi dei fenomeni; ora, la realtà obbiettiva di queste regole, che sono condizioni dell'esperienza e anzi della sua stessa possibilità, può essere sempre mostrata nell'esperienza. Ma al di là di questo rapporto, non sono punto possibili proposizioni sintetiche a priori, poiché esse non hanno un terzo termine, cioè un oggetto nel quale l'unità sintetica dei loro concetti possa dar corpo ad una realtà obbiettiva (*ivi*, p. 146).

I giudizi sintetici a priori implicano dunque necessariamente il tempo e si pongono come condizioni di possibilità dell'esperienza e come principi su cui poggia il suo significato oggettivo. Ma ciò è quanto dire che i concetti puri dell'intelletto debbono assumere la forma di procedure, di regole operative il cui senso si esplica nelle diverse forme in cui possibile *costruire concettualmente* l'unità di un'esperienza di oggetti in generale. Nel loro ricondurci ad un termine terzo i giudizi sintetici a priori si svelano nella loro *natura operativa*: ai giudizi analitici che si limitano a constatare una relazione tra concetti si oppongono i giudizi sintetici che sono forme in cui la *prassi* conoscitiva si esplica.

Ora, descrivere una procedura operativa non può significare soltanto rivolgere l'attenzione al terreno delle regole, alle istruzioni formali che debbono guidare i passi in cui la prassi conoscitiva deve scandirsi, ma vuol dire anche far luce sul *terreno* su cui quella prassi si deve realizzare. Possiamo forse esprimerci così: le forme di unificazione concettuale che si esprimono nelle categorie trovano nelle forme dell'intuizione il *medium* in cui deve dispiegarsi il loro carattere operativo e quindi una "materia" che resiste loro e che determina il modo del loro necessario manifestarsi nella forma di principi oggettivi della possibilità dell'esperienza.

Che così stiano le cose, lo vediamo non appena rivolgiamo lo sguardo al luogo privilegiato da Kant per mostrare all'opera il sintetico a priori: l'*aritmetica* e la *geometria*. Quale sia per Kant la loro peculiarità è presto

detto: le discipline matematiche disegnano lo *scheletro* che sorregge la nostra esperienza e ne delinano, per così dire, la forma astratta. Prima di ogni domanda concernente gli oggetti e gli accadimenti del mondo fenomenico, le discipline matematiche hanno infatti già disegnato lo spazio entro cui situare la possibilità della loro stessa esistenza, proprio come le regole grammaticali hanno già circoscritto lo spazio entro cui possono essere espressi i giudizi e quindi anche ciò che è vero o falso.

Muoviamo innanzitutto dall'aritmetica. Per Kant, l'aritmetica è una disciplina sintetica a priori e sorge quando pensiamo il molteplice omogeneo dell'intuizione nella forma della quantità, per poi esporre sistematicamente le relazioni che possono sussistere tra le quantità estensive che sono così sorte nella nostra esperienza. Il numero sorge appunto così: è il risultato cui mette capo la sintesi *successiva* del molteplice omogeneo. La quantità diviene così la forma in cui pensiamo la retta del tempo, che in questa prospettiva ci appare formata da parti che si susseguono e che si possono sempre di nuovo unificare: la sintesi successiva del molteplice omogeneo ha dunque la forma: «uno e uno e uno e uno ... e così via». Da questa sintesi nasce il concetto di numero:

Ma lo *schema* puro della quantità (*quantitatis*) come concetto dell'intelletto, è il *numero*, il quale è una rappresentazione che raccoglie insieme e comprende la successiva addizione di uno a uno (omogenei). Cosicché il numero non è altro che quell'unità della sintesi del molteplice di una intuizione omogenea in generale, che sorge perché io produco il tempo stesso nell'apprensione dell'intuizione (*ivi*, p. 139).

Il numero sorge così: quando raccolgo in un insieme l'addizione successiva delle unità, e ciò è quanto dire che per poter costruire dallo schema della quantità le singole immagini pure del concetto di numero dobbiamo scandire le fasi di questa sintesi successiva del molteplice e insieme porre la formula «e così via» al di là delle virgolette, come un segno dell'aperta iterabilità del processo di costruzione di quegli insiemi:

1. [uno]
2. [uno e uno]
3. [uno e uno e uno]
4. [uno e uno e uno e uno]
5. [uno e uno e uno e uno e uno] — e così di seguito.

Di qui, da questa procedura operativa che ci insegna a costruire le immagini del numero dallo schema che lo caratterizza, si deve muovere per comprendere quale sia per Kant la natura dell'aritmetica.

Ora, sullo statuto teoretico delle proposizioni matematiche, Kant non ha dubbi, e nelle pagine in cui tratta questo problema è difficile cogliere anche solo un indizio che ci permetta di sostenere che Kant fosse pienamente consapevole della complessità del tema discusso, — un tema la cui soluzione gli sembra anzi «facile e insignificante» (*Prolegomeni*, op. cit., p. 34). Kant muove da un esempio divenuto classico: dalla somma « $7+5=12$ » che deve essere intesa come un indiscutibile esempio di giudizio sintetico a priori. Eppure, quanto più ci ragioniamo, tanto più questo esempio ci lascia perplessi: quali ragioni ci vietano di considerarlo un giudizio analitico? In fondo il segno di eguaglianza non dice proprio questo — non dice forse con esemplare chiarezza che il concetto del predicato è identico al concetto del soggetto e non è questo il segno che caratterizza per Kant l'analiticità di un giudizio? Credo che di fronte a queste domande qualche dubbio possa sorgere e del resto le ragioni che Kant allega per confermare la sua tesi non sono molto convincenti: « $7+5=12$ » sarebbe un giudizio sintetico a priori perché — leggiamo — la nozione del predicato (« $=12$ ») non è contenuta nel concetto del soggetto (« $7+5$ ») poiché nel concetto della somma di 7 e 5 è racchiusa solo l'idea di un numero che nasce dalla loro addizione, ma non ancora la quantità cui conduce il loro sommarsi. In altri termini: per Kant il giudizio in questione non è un giudizio analitico perché nella somma di cinque e sette è sì contenuta la rappresentazione di *un* numero, ma non la rappresentazione del dodici. Scrive Kant:

se si considera meglio la cosa, si vede che il concetto della somma di sette e cinque non contiene nulla di più che l'unione dei due numeri in uno solo, con il che non è ancora nient'affatto pensato questo numero unico che li comprende entrambi. Il concetto «dodici» non è in nessun modo già implicato nel puro concetto di quell'addizione di sette e cinque, ed io posso analizzare finché voglio il concetto di questa somma, ma non vi trovo certo il numero dodici. Si deve a questo fine uscire dai concetti chiamando in aiuto l'intuizione che corrisponde ad uno dei due numeri, p. es. le proprie cinque dita o (come insegna Segner nella sua *Aritmetica*) cinque punti e così aggiungere successivamente le unità date nell'intuizione del numero cinque al concetto del numero sette. Con la proposizione $7+5=12$ si amplia quindi realmente il concetto del soggetto in quanto si aggiunge ad esso un altro concetto che non era implicato dal primo (*ivi*, pp. 32-33).

Non è facile dare un senso preciso a queste affermazioni, ma anche se chiudiamo un occhio sulle oscurità di qualche passaggio il problema resta. Nel concetto di 7, di 5 e della loro somma non è racchiuso il concetto del dodici — dice Kant, e noi ci chiediamo se non sia possibile definire quei concetti in modo tale che una simile affermazione non possa essere

più fatta valere. Ora sembra del tutto evidente che le cose stanno proprio così e che la strada per mostrarlo è tutta racchiusa nel sapere del pallottoliere e in quello che facciamo per spiegare a un bambino che cosa significano parole come due, tre, cinque, sette o dodici. Pensiamo che un bambino ci ascolti e prendiamo esemplarmente una e ancora un'altra pallina e poi pronunciamo con il tono delle definizioni la parola «due»; poi ne prendiamo un'altra, l'aggiungiamo alle prime e diciamo con la stessa voce solenne «tre» e così via, almeno fino a dodici, definendo ogni nuovo numero come quel numero che sorge quando aggiungiamo una pallina al precedente. Poi, se disponiamo di fronte a noi le sfere che corrispondono a «dodici» e le dividiamo in due gruppi di cinque e sette per poi sommarli, non avremo difficoltà a mostrare che la soluzione di quel compito è racchiusa nei concetti che abbiamo definito — ed è questo che normalmente facciamo quando, spostando una pallina per volta, invitiamo il bambino a ricordare le definizioni che abbiamo proposto. Ma allora, se le cose stanno così, che cosa intende dire Kant nella pagina che abbiamo appena citato?

Una prima ipotesi che, segue direttamente dalle parole kantiane, ci conduce in realtà in un vicolo cieco. Kant sembra infatti asserire che per condurre in porto un'operazione aritmetica siamo costretti a *contare*: nei meri segni di quantità che ci si danno nell'enunciazione di una qualsiasi operazione non è ancora contenuto il risultato cui essa conduce. Nella somma di 7 e 5 non è ancora dato il 12, poiché dobbiamo appunto contare perché questo risultato ci sia noto. Certo, può darsi che di fronte a somme particolarmente semplici l'esperienza del contare si faccia, per così dire, da parte e che il risultato ci sembri immediatamente a portata di mano; tuttavia, se non ci facciamo ingannare da questi casi limite, è per Kant evidente che la sinteticità del giudizio matematico riposa proprio sull'ineludibilità del contare. È solo alla luce di queste considerazioni che diviene significativo l'oscuro rimando kantiano all'esemplarità dei giudizi sui grandi numeri:

Ciò si vede ancor più chiaramente quando si tratta di numeri un poco grandi: perché allora è di tutta evidenza che, giriamo e volgiamo il nostro concetto come vogliamo, non potremo mai per via della semplice analisi di concetti, senza ricorrere all'intuizione, ritrovare la somma (*ivi*, p. 33).

Se prima eravamo rimasti perplessi di fronte alle affermazioni kantiane, ora lo stupore sembra destinato a tradursi in disapprovazione. Dietro a queste strane considerazioni sull'esemplarità dei grandi numeri sembra

infatti celarsi una grossolana confusione tra la natura logica del giudicato e i procedimenti necessari per giudicare. Per sapere qual è il risultato di un'addizione come $121134+9288937$ posso aver bisogno di carta e matita, ma questo non significa certo che carta e matita siano in qualche modo concettualmente implicati dalla posizione di quella somma. Non solo: Kant non sembra prendere in considerazione l'ipotesi che il contare altro non sia che il mezzo in virtù del quale il contenuto implicito nella nozione del soggetto di una proposizione aritmetica viene propriamente esplicitato. Contare potrebbe voler dire solo questo: articolare passo dopo passo le unità di cui consta il concetto dell'addendo.

Queste critiche colgono in larga parte nel segno; e tuttavia, se vogliamo cercare di comprendere ciò che Kant ci dice, dobbiamo affiancare alla prima una seconda ipotesi e riflettere sulle ragioni che spingono Kant a non prendere nemmeno in esame il metodo delle definizioni che abbiamo così approssimativamente tracciato. Quelle definizioni arrivano, per Kant, semplicemente *troppo tardi* perché dimenticano che il bambino ha già dovuto fin da principio *contare* e che se l'aritmetica pone un problema ai filosofi, bene quel problema è già tutto racchiuso in ciò che consente al bambino di capire che nel gesto che unisce una pallina ad un'altra è racchiusa la richiesta di *pensare* come quantità che si sommano ciò che prima era soltanto dato come una certa configurazione di cose da vedere. Sappiamo già perché il bambino può comprendere quel gesto, almeno per Kant: anche se può sembrare fuori luogo discorrere di appercezione trascendentale e schematismo di fronte ad un pallottoliere, resta vero per Kant che il gesto che accosta una pallina ad un'altra dice due per il bambino solo perché la categoria della quantità gli consente di pensare così il decorso temporale che scandisce quel movimento.

In questa luce le pagine kantiane ci sembrano più interessanti e se fosse lecito allontanarsi per un momento da ciò che Kant propriamente scrive, potremmo forse sostenere che nella problematica del sintetico a priori si esprime la *consapevolezza filosofica dell'insufficienza della metodica delle definizioni*, della loro incapacità non tanto di fondare un sistema deduttivo, quanto *di rendere conto dei presupposti concettuali e teorici su cui quegli stessi concetti poggiano*. Si possono definire come si vogliono i concetti numerici, ma alla radice di queste definizioni, e come loro presupposto, resta il fatto che i numeri e le operazioni non sono oggetti intellettuali che possano essere semplicemente descritti e che per apprenderli non è possibile rimanere sul terreno dell'intelletto, ma è necessario affi-

darsi alla prassi intellettuale e insieme intuitiva del *contare*. Per apprendere che cosa è il numero si deve imparare una regola che non può essere altrimenti compresa se non muovendo dal terreno delle esemplificazioni concrete.

Se fosse lecito, appunto — ma lecito non è, perché Kant non può ragionare così. Che cosa sia la quantità Kant non può certo spiegarlo muovendo dall'esperienza: nell'esperienza la quantità non c'è ed è solo la soggettività come dispositivo categoriale che può proiettare sul tempo questa forma a priori di natura tutta intellettuale. Ciò che invece nell'intelletto non vi è, sono le *condizioni di applicazione delle categorie* — non vi è il tempo in cui si esplica l'attività del contare che sola *tiene insieme* soggetto e predicato nell'unità di un giudizio sintetico a priori.

Questo quadro ci è ben noto, ma anche in questa nuova luce non è facile tacitare le perplessità che avevamo fatto a suo tempo valere. Contare vuol dire applicare la categoria della quantità alla forma del tempo, e questo significa *accettare di piegare una forma logico-trascendentale alle condizioni imposte dall'intuizione*. E tuttavia, se il contare è la forma che la quantità assume nel momento in cui si piega al *medium* di una peculiare forma intuitiva, diviene davvero difficile comprendere che cosa possa essere la quantità stessa. Si può pensare ad una quantità che sia, per così dire, prima del numero, di questa costruzione che deve il suo essere all'incontro di sensibilità e intelletto?

Non platonicamente lo spazio, ma il numero è — per Kant — un *pensiero bastardo*, ma nel porre i numeri sotto questa antica forma platonica, Kant non intende avvicinare sensibilità e intelletto e cercare nell'una le forme che anticipano l'altro. Per Kant la distinzione tra questi due piani è netta, e non a caso: Kant ha bisogno di sottolineare la natura intuitiva e non concettuale dello spazio e del tempo perché solo così può pensare che l'esperienza abbia immediatamente, e prima di ogni operazione logico-costruttiva, la *possibilità* di realizzare proprio quelle relazioni sintattiche che fungono da modello delle relazioni che l'intelletto deve pensare nell'esperienza per attribuirle un senso obiettivo. Le forme logico-trascendentali sono indipendenti dall'esperienza e dalle sue forme, ma di forme dell'esperienza sensibile hanno bisogno perché solo perché vi sono spazio e tempo le categorie possono trovare il terreno che consente loro di manifestarsi. Ma se le cose stanno così, se le categorie nel loro manifestarsi debbono accettare di dipanarsi in un *medium* che è irrimediabilmente altro, allora nel concetto di numero vi è davvero qualcosa che è irridu-

cibile alla mera quantità — ed anche questa è una conclusione tutt'altro che facile da accettare.

Considerazioni analoghe valgono anche nel caso della geometria. Anche qui ci imbattiamo innanzitutto nella constatazione che la geometria ha un suo fondamento categoriale: la geometria si fonda sulla sintesi quantitativa dell'omogeneo nello spazio. Ma proprio qui la differenza del *medium* si fa avanti in tutta la sua determinatezza. Il tempo ha un'unica dimensione, lo spazio invece ne ha tre e questo fatto inscritto nella nostra struttura trascendentale determina il modo in cui l'unificazione quantitativa si esplica nello spazio e nel tempo. Posso — dice Kant — sommare *in un solo modo* il numero 7 al numero 5, ma non è affatto univoco il modo in cui posso unire due punti ed è per questo che in un triangolo la somma di due lati è maggiore del terzo.

Ora, di fronte a queste considerazioni non si può non restare perplessi e non si può non lodare la nostra costituzione sensibile che ci ha levato dall'imbarazzo di poter sommare in molti e diversi modi sette a cinque. Ma su questo problema possiamo ora tacere e rivolgere l'attenzione alla geometria. E anche qui ci imbattiamo in una considerazione del tutto analoga, anche se meno urtante. Innanzitutto ci è data l'intuizione pura dello spazio e di qui, dalla sua *specificità formale e intuitiva*, dipende il modo in cui concretamente opera la sintesi quantitativa del molteplice e quindi anche i concetti che si vengono passo dopo passo delineando — il concetto di linea, di angolo, di figura, e così via.

Ora, all'*origine* di questi concetti vi è, ancora una volta, una prassi costruttiva che lega l'operare categoriale alla forma intuitiva della spazialità: l'intelletto unifica nel modo della quantità, ma il *risultato* del suo operare dipende *anche* dalla specificità del materiale intuitivo in cui opera — dallo spazio come molteplicità tridimensionale che ha una sua peculiare forma. Ma ciò è quanto dire che il fatto che la linea retta sia la più breve e che in un triangolo la somma di due lati sia sempre maggiore del terzo dipende soltanto dalla natura dello spazio: la struttura concettuale della quantità non può dirci nulla in proposito. Di qui la natura sintetica della geometria. Scrive Kant:

Che la linea retta sia la più breve fra due punti, è una proposizione sintetica. Perché il mio concetto di retta non contiene niente di quantità, ma solo una qualità. Il concetto della più breve è dunque interamente aggiunto, e non può essere ricavato con nessuna analisi da quello della linea retta. Qui deve perciò chiamarsi in aiuto l'intuizione, mediante la quale solamente è possibile la sintesi. (*Critica della ragion pura*, op. cit., p. 43).

Il senso di queste considerazioni c'è ormai chiaro e chiara è anche la ragione per la quale non possiamo pensare che nel concetto di retta vi sia ciò che ci costringe a pensarla come la linea più breve tra due punti. La teoria dei concetti di Kant sembra infatti costringerci ad affermare che nella nozione di retta, di angolo o di figura possiamo porre soltanto ciò che dipende *direttamente* dal principio di unificazione che guida la nostra prassi, non invece il risultato cui quella prassi conduce all'*interno di un medium determinato*. Così, nel tracciare una retta io bado alla direzione come al principio che consente di unificare *sub specie quantitatis* il succedersi dei punti nello spazio, ma non posso sapere che la strada che così seguo è anche la più breve. *Questo fatto lo vedo, ma non lo penso* — e del resto Euclide quando aveva detto che «linea retta è quella che giace ugualmente rispetto ai punti su essa» non aveva forse pensato solo alla direzione e non alla brevità? Il giudizio sintetico a priori che ci consente di stringere in un unico nodo linea retta e linea massimamente breve è dunque ancora una volta il frutto cui conduce l'applicazione della categoria della quantità alla pura forma dell'intuizione spaziale — una forma che gli impone un percorso che ha forme ben più costrittive di quelle nelle quali ci eravamo imbattuti nel caso del tempo.

LEZIONE NONA

1. Considerazioni conclusive

Con ciò le nostre considerazioni generali sulla natura dei giudizi sintetici a priori possono dirsi concluse e, insieme ad esse, la prima parte del nostro corso. C'eravamo proposti un obiettivo di carattere prevalentemente espositivo: volevamo cercare di capire bene il senso del concetto kantiano di sintetico a priori e per farlo ci siamo avventurati in una lettura abbastanza attenta della parte costruttiva della *Critica della ragion pura*.

A questo compito di carattere espositivo, se ne è tuttavia intrecciato un altro di natura critica che deve guidarci al di là di queste pagine kantiane. Ed anche se è ovvio che sia così e anche se non ce n'è forse alcun bisogno, vorrei ricordarvi che leggere sul serio un testo vuol dire anche sempre prendere una posizione. Qualcosa *alla fine* bisogna decidere, e questo anche se non si è proprio sicuri di avere tutto compreso e che la funzione di ogni ingranaggio sia stata effettivamente colta. Ci si deve dare tempo, ma alla fine il nodo va reciso e bisogna emettere un verdetto, sia pure soltanto provvisorio. E il verdetto che vi propongo suona così: in Kant, il sintetico a priori è il falso nodo con cui si cerca di stringere in unità una filosofia platonica dei concetti con una concezione che attribuisce all'esperienza un valore fondante. E i falsi nodi vanno rescissi per vedere meglio ciò che sotto di essi si cela.

Ripetiamo i passi che abbiamo compiuto. Kant muove dalla certezza che vi siano concetti puri della ragione e questo assunto di carattere generale vale come un rifiuto della possibilità di rendere conto e di chiarire i concetti categoriali a partire dall'esperienza. Di questi concetti deve bastare ciò che già sappiamo perché ci appartengono come ci appartiene la ragione: non a caso possiamo dedurli dal nucleo di quella disciplina che, unica, non può conoscere alcun progresso perché il suo oggetto è, *per Kant*, raccolto nello spazio concluso della nostra pura facoltà di pensare — la logica. Di questa compiutezza il filosofo trascendentale deve fare la propria bandiera: le sue indagini sulle forme categoriali che rendono possibile l'esperienza non fanno un passo al di là della cittadella dell'intelletto e non toccano nessun argomento che non sia nel nostro più pieno possesso.

Nil actum reputans, si quid superesset agendum — questa è la massima che deve guidare il filosofo trascendentale cui Kant vieta di riporre la penna, sino a quando anche l'ultima e più insignificante parola sulla natu-

ra dell'intelletto sia stata scritta. Nelle prime lezioni del nostro corso avevamo detto che tra le virtù dei metafisici non vi è la pazienza, ed anche qui la filosofia trascendentale mostra il vincolo che la lega alla temperie culturale del razionalismo settecentesco, sia pure in una luce mutata di segno: l'impazienza del gesto metafisico che vuole racchiudere in sé un mondo al di là di quello che si potrebbe ancora scoprirne assume le forme più serie e modeste del senso del dovere del funzionario che non può abbandonare la propria scrivania se non quando ha evaso proprio tutte le pratiche che gli sono state assegnate. Kant lo ripete più volte:

Giacché la ragion pura speculativa ha in sé questo di peculiare, che essa può e deve misurare esattamente il suo proprio potere secondo il diverso modo col quale sceglie gli oggetti pel suo pensiero; e perfino enumerare esaurientemente tutti i differenti modi di porsi i problemi; e così, delineare tutto il disegno per un sistema di metafisica. Infatti, per ciò che concerne il primo punto, nella conoscenza a priori nulla può essere attribuito agli oggetti, all'infuori di ciò che il soggetto pensante trae da se medesimo; e, per ciò che riguarda il secondo punto, essa, rispetto ai principi della conoscenza, è un'unità affatto indipendente e per sé stante, nella quale ciascun membro, come in un corpo organico, esiste per gli altri, e tutti esistono per ciascuno; e nessun principio può essere assunto con certezza in un rapporto, se non sia stato investigato nell'insieme dei suoi rapporti, con tutto l'uso puro della ragione. Ma perciò la metafisica ha anche la rara felicità, della quale nessun'altra scienza razionale, che abbia da fare con oggetti (giacché la logica si occupa solo della forma del pensiero in generale), può partecipare: che, se per mezzo di questa critica, vien messa sulla via sicura della scienza, essa può abbracciare completamente tutto il campo delle conoscenze che le appartengono, e può quindi lasciare la sua opera compiuta, e tramandarla all'uso della posterità come un'opera importante che non sarà mai da accrescere, poiché essa ha che fare semplicemente con principi e con limitazioni del loro uso, determinate da lei stessa. (*ivi*, pp. 20-21).

Alla compiutezza delle indagini critiche fa eco del resto la necessaria *definitività* che loro compete: proprio come la logica formale, anche la logica trascendentale ha fin dalla nascita la sua forma esatta e non tollera correzioni impreviste. Proprio come la metafisica, anche la filosofia critica, ritiene che si debba poter sentire il rumore della porta che si chiude alle spalle e del catenaccio che la serra: la parola definitiva sui fondamenti del sapere può essere pronunciata e la si può pronunciare perché non c'è voce che possa levarsi per dire altro.

I concetti puri dell'intelletto possono dunque essere dedotti dalla tavola logica del giudizio e l'esperienza non soltanto non può chiarirli, ma non può nemmeno in generale provare a metterli in discussione poiché ciò che essi asseriscono non è soltanto indipendente da ciò che esperiamo, ma è anche *in linea di principio* privo di un corrispettivo sensibile.

Conosciamo bene questa tesi: Kant la propone fin dalle pagine delle due prefazioni alla sua opera, ma è forse opportuno indugiarsi ancora per rammentarne le conseguenze. La prima è anche troppo evidente: il carattere necessario delle categorie vale, per Kant, come un segno della loro natura *a priori* e quindi anche della loro vocazione soggettiva. Sulla forma del mondo esperito non possiamo venire a sapere nulla di nuovo, perché tra i contenuti dell'esperienza non vi è nulla che possa costringerci a mutare la grammatica del linguaggio che la descrive. Ma ciò è quanto dire, per Kant, che la forma non appartiene all'esperienza, ma alla *soggettività* trascendentale che deve porsi come il luogo protetto in cui albergano i dispositivi formali intuitivi ed intellettuali che soli possono attribuire all'esperienza un significato oggettivo.

Così, anche se il conoscere si muove all'interno di una correlazione che non può essere sciolta, le forme grammaticali che fanno da fondamento all'esperienza e che permettono al conoscere di esprimersi sono prima di quella correlazione e sono saldamente poste nella soggettività, come luogo delle forme entro cui deve essere calato il materiale sensibile. Proprio come l'acqua riempie l'anfora e ne assume la forma perché non ne ha una che le appartenga e che possa quindi resistere a ciò che le impongono i contorni rigidi del vaso, così l'esperienza si adagia nel sistema delle disposizioni categoriali della soggettività ed assume una forma che non può modificare. Per quanto possa sembrare irriverente dirlo, il mare profondo dell'esperienza deve infine accettare di essere raccolto nel piccolo secchiello della soggettività e deve assumerne docilmente la forma.

Ci imbattiamo in una *seconda* conseguenza delle tesi kantiane se osserviamo che il carattere a priori delle categorie e l'impossibilità di porre una qualche relazione di continuità tra il carattere intellettuale che loro compete e la natura sensibile dell'intuizione si traduce infine nella convinzione che l'esperienza abbia sempre e comunque un carattere predicativo e che la sua forma si muova sempre e necessariamente sul piano della conoscenza. Per Kant non vi sono dubbi: l'esperienza smette di essere un accadimento meramente psicologico e acquista un significato oggettivo se e solo se è attraversata dall'*attività logica dell'io penso*, — se e solo se la pensiamo proiettandovi la forma logica del giudizio.

Si tratta di una tesi impegnativa che io non penso sia vera. Non credo che l'esperienza abbia sempre la forma del giudizio, e non lo credo innanzitutto perché non tutte le nostre percezioni hanno la forma di constatazioni e perché ogni singola scena che si apre di fronte ai nostri occhi

racchiude un'infinità di possibili giudizi che possiamo certo pronunciare, ma che non per questo sono già effettivamente pronunciati solo per il fatto che lo sguardo ha percorso ciò che gli si para dinnanzi. L'esperienza è un palazzo che ha molti diversi piani e non tutto ciò che percepiamo è oggetto di constatazione e non tutte le constatazioni rimandano necessariamente ad un orizzonte conoscitivo. Posso entrare in una stanza e constatare che non c'è il libro che cercavo, ma non per questo constato che vi sono la sedia e il tavolo che pure vedo, e nell'uno e nell'altro caso parlare di conoscenza sembrerebbe essere comunque un poco azzardato, perché non è ancora detto che il constatare implichi necessariamente il disporsi in un qualche atteggiamento proposizionale o una necessaria determinazione concettuale dell'esperienza.

Per Kant, invece, l'esperienza si dispiega necessariamente su due piani e solo su questi: vi sono le esperienze che hanno forma predicativa e che sono parte di un più ampio orizzonte di conoscenza, e vi sono gli stati mentali, gli accadimenti psichici di cui non ci si può dire a rigore consapevoli, perché non sono attraversati dalla forma predicativa di quell'io penso che deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni. Non posso dunque, per Kant, immaginare la mia esperienza se non nelle forme contrapposte di una mera successione informe di vissuti o nella forma di un tutto strutturato e orientato in senso conoscitivo:

l'esperienza poggia sull'unità sintetica dei fenomeni, cioè su una sintesi, secondo concetti, di un oggetto dei fenomeni in generale, e senza questa sintesi non sarebbe mai conoscenza, ma solo una rapsodia di percezioni, le quali non potrebbero mai trovar posto in un contesto strutturato secondo le regole di una coscienza (possibile) interamente connessa, e quindi non sarebbero nemmeno conformi all'unità trascendentale e necessaria dell'appercezione (*ivi*, p. 146).

Ma è a dir poco dubbio che le cose stiano davvero così. Quando cammino per la strada per tornare a casa non ho affatto una rapsodia di sensazioni, ma un mondo stabile ed ordinato — ma questo davvero non significa che ogni fenomeno sia pensato nella forma di una qualche regola categoriale. Lo ha detto bene Schopenhauer:

Kant ha imposto all'intelletto l'impossibile, solo per avere meno bisogno della sensibilità (A. Schopenhauer, *Saggio sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente*, a cura di A. Vigorelli, Guerini, Milano 1889, p. 78)

Vi è tuttavia un terzo ordine di conseguenze su cui è opportuno soffermarsi un poco a riflettere. Come abbiamo osservato, per Kant il materiale intuitivo non ha una forma, ma la riceve perché si dispone nel calco cate-

goriale che la soggettività presuppone. E tuttavia, il materiale fenomenico una *forma* deve comunque averla e questa necessità — di cui ci siamo più volte resi conto, discutendo le pagine dedicate allo spazio e al tempo — ci riconduce al problema dell'applicazione delle categorie e, proprio per questo, alla riflessione sui giudizi sintetici a priori che necessariamente implicano una connessione tra i concetti puri dell'intelletto e le forme dell'intuizione.

Sulla necessità di questo termine medio ci siamo a lungo soffermati: nei giudizi sintetici a priori la sintesi non può giustificarsi sul piano concettuale, ma deve chiamare in causa l'intuizione che *sola* può offrire il *medium* necessario all'unità che viene asserita. Posso sommare quantità a quantità solo perché posso contare e contare significa questo: lasciar correre gli attimi, pensandoli nella forma del loro aggiungersi gli uni agli altri. E ciò che è vero per la quantità è vero per ogni concetto puro di natura intellettuale. Le categorie sono le forme a priori di un oggetto in generale, ma per acquisire un senso pienamente afferrabile debbono potersi applicare all'esperienza e questo chiede che nell'esperienza sensibile qualcosa renda possibile la loro applicazione.

L'abbiamo tuttavia già osservato: nell'esperienza sensibile nulla può propriamente proporsi come un esempio di ciò che le categorie significano e ciò è quanto dire che la possibilità dell'applicazione deve assumere la forma di un'individuazione delle strutture formali che consentono non di ritrovare già data un'esemplificazione del concetto, ma di essere interpretate alla luce delle regole logico-trascendentali della soggettività.

Pensare i fenomeni non significa *trovare* nell'esperienza ciò che cade sotto ogni singolo concetto categoriale, ma vuol dire invece *interpretare* le *sintassi della temporalità* alla luce di una connessione di natura logico-trascendentale. Kant lo dice più volte, ma forse esprime questo pensiero nella sua forma più chiara proprio nelle pagine dedicate a far luce sulla relazione causale. I fenomeni si susseguono gli uni agli altri e il tempo è, in generale, una forma di successione; perché io possa avere esperienza obiettiva di quel succedersi — perché, in altri termini, si colga come obiettivamente sussistente (e non solo come soggettivamente esperita) la successione degli istanti — è tuttavia necessario che la pensi alla luce del concetto di causalità che si schematizza nella forma di una successione irreversibile:

Io percepisco che i fenomeni seguono l'uno all'altro, cioè che uno stato della cosa è in un tempo, e il suo opposto era nello stato precedente. Io dunque propriamente con-

netto due percezioni nel tempo. Ora la connessione non è opera del semplice senso e della intuizione, ma qui è il prodotto di un potere sintetico della immaginazione, che determina il senso interno rispetto al rapporto temporale. Ma questa immaginazione può unire in due modi diversi i due detti stati, in guisa che o l'uno o l'altro preceda nel tempo; perché il tempo in se stesso non si può percepire, e in rapporto ad esso non può essere determinato nell'oggetto, per così dire, empiricamente ciò che precede e ciò che segue. Io dunque ho coscienza solo di questo, che la mia immaginazione mette uno stato prima e l'altro dopo, ma non che nell'oggetto uno stato preceda l'altro, o in altre parole: con la semplice percezione resta indeterminata la relazione oggettiva dei fenomeni successivi. Ora, affinché possa essere conosciuta come determinata, la relazione fra i due stati deve essere pensata in modo che ne venga determinato necessariamente qual di essi va posto prima e quale dopo, e non inversamente. Ma il concetto che rechi in sé una necessità dell'unità sintetica, non può essere se non un concetto intellettuale puro, che non si trova nella percezione; e in questo caso è il concetto del rapporto di causa ed effetto, di cui la prima determina nel tempo il secondo come conseguente, e non come qualcosa che potrebbe precedere semplicemente nell'immaginazione (o, in generale non essere punto percepita). Dunque, l'esperienza stessa, cioè la conoscenza empirica dei fenomeni, è possibile solo a patto che sottoponiamo il loro succedersi, e quindi ogni cambiamento, alla legge di causalità; quindi i fenomeni stessi, in quanto oggetti dell'esperienza, sono possibili soltanto secondo questa legge (*ivi*, p. 167)

Il concetto pensa e pone un ordine che ancora non c'è — e può farlo perché può interpretare e portare nella sua luce una successione temporale altrimenti priva di significato.

Alla radice di queste considerazioni kantiane c'è un'intuizione importante: il rifiuto di una concezione *corrispondentistica* della verità e la tesi secondo la quale il pensiero attribuisce una forma all'esperienza dovevano necessariamente tradursi nella consapevolezza che applicare un concetto all'esperienza *non* significa ritrovare nel dato l'impronta di cui il concetto è il sigillo, ma proporre un *possibile uso* dei materiali sensibili. Applicare un concetto non significa proporre un'identità, ma additare la possibilità di una lettura e di un'interpretazione, ed è in questo senso che si muovono le riflessioni kantiane sullo schematismo. Su questo punto ci siamo soffermati a lungo: i concetti categoriali non trovano se stessi nel fenomeno, ma *dettano* le condizioni della loro applicabilità alla forma dell'intuizione che deve essere così presupposta nella sua individualità e nella sua plasmabilità categoriale.

Ora sulle ragioni che spingono Kant a prendere commiato da una concezione realistica del problema dell'applicazione dei concetti si può almeno in parte concordare, e tuttavia non credo sia possibile non rendersi conto del punto in cui le ragioni si intrecciano al torto, rendendo insostenibile (io credo) la posizione kantiana.

Quale sia questo punto è presto detto. Kant sostiene che le categorie siano a priori e ci riconducano al soggetto come insieme presupposto di funzioni trascendentali; proprio per questo, tuttavia, è costretto a credere che il rifiuto di un fondazione realistica della conoscenza debba necessariamente condurre a ritenere che l'applicazione dei concetti possa essere disgiunta dalla domanda che verte sull'indicazione delle *ragioni di carattere oggettivo* che la motivano e la rendono praticabile. La tesi kantiana, secondo la quale non è possibile che la sensibilità anticipi in qualche modo ciò che il concetto recita deve valere, nella prospettiva della *Critica*, come una constatazione del fatto che l'applicazione delle categorie è *soltanto resa possibile* dalla strutturazione sintattica della temporalità, ma non è da essa in alcun modo *motivata* sul piano semantico. Gli istanti si succedono agli istanti, ma che cosa ci costringa a pensarli in un modo o nell'altro non è dato dirlo: di per sé *il tempo può solo ospitare, ma non giustificare le molteplici forme della sintesi categoriale*.

Alle considerazioni che abbiamo appena proposto sembrerebbe tuttavia possibile avanzare un'obiezione di carattere generale: si potrebbe infatti sostenere che non possiamo davvero rendere conto del *perché* si debba applicare ad una situazione data una categoria peculiare e che l'unico compito che al filosofo spetta consiste nel mostrare *come* ciò sia possibile. Esperiamo così e l'esperienza è possibile così — proprio come le categorie di volta in volta mostrano nel loro applicarsi al materiale sensibile. Che cosa poi ti giustifichi nel tuo costruire categorialmente l'esperienza in questo modo e non in un altro modo, — bene, questa è una domanda che non è lecito porre, così come non si può chiedere perché abbiamo proprio queste e non altre esperienze sensibili. Non possiamo giustificare il *fatto* che pensiamo così l'esperienza sensibile, perché questa domanda è in un certo senso prima dello spazio delle domande e tocca un esser così — quello della nostra esperienza — per cui non ci sono ragioni, poiché le ragioni si possono dare e chiedere solo per ciò che nell'esperienza si mostra: domandarsi perché la logica trascendentale intende proprio in queste forme proprie queste esperienze vorrebbe dire cercare di sollevarsi dal mare tirandosi per il codino della parrucca, come faceva il barone di Munchhausen.

Non voglio affatto sostenere che questa risposta si possa trarre dalle pagine kantiane, ma credo in ogni caso che si tratti di una risposta sbagliata che di fatto ci invita a chiudere gli occhi proprio su uno dei temi più interessanti della *Critica*: la tesi secondo la quale la dimensione concettuale

implica l'assunzione di una *responsabilità* — la responsabilità del dover dare ragioni di ciò che si afferma. Pensare per concetti vuol dire questo: disporsi nello spazio logico delle ragioni e costringersi ad assumersi la responsabilità di ciò che si crede vero. Ma se non possiamo rendere *ragioni* dell'applicazione dei concetti, allora l'esperienza nel suo complesso assume la forma di un mero fatto e smarrisce — insieme alla possibilità del suo poter dover essere altrimenti — ciò che la differenzia dagli accadimenti sensibili della recettività. Il pensiero non è pensiero perché accade nei locali alti del nostro corpo — proprio lì, in quel luogo chiuso che sta tra le stanghette degli occhiali — ma perché deve rendere conto delle ragioni della sua applicazione e perché si sottopone alla *normatività* di ciò che pretende di essere vero. Per farlo, tuttavia, deve poter mostrare qualche motivo per giustificare il proprio applicarsi proprio a questa e non ad altre situazioni.

La relazione tra sensibilità e concetto ci è tuttavia apparsa misteriosa anche quando l'abbiamo osservata sotto una diversa luce. Kant ripete più volte che le categorie non hanno un significato se non nel loro uso empirico e che non possiamo nemmeno tentare di *definirne* il senso se ci disponiamo sul terreno dell'intelletto, colto nella sua astratta purezza. Questo stesso bisogno di integrazione tuttavia si fa paradossalmente avanti anche per le forme intuitive, la cui datità nell'esperienza *presuppone* una qualche loro *comprensione categoriale*: tempo e spazio di per sé non possono essere esperiti, dice in più luoghi Kant, e questa sua tesi ha un senso solo se la si legge come un rifiuto di attribuire un significato d'esperienza all'intuizione spaziale e temporale.

Ma ciò è quanto dire che intuizione e intelletto sono reciprocamente chiamati a definirsi l'un l'altro, in una circolarità che non mi sembra sostenibile. Tra i tropi scettici di Agrippa ve n'è uno su cui vale la pena di riflettere: è l'argomento del *diallele*. Agrippa lo formula così: dobbiamo scetticamente dubitare della possibilità della conoscenza perché il conoscere si perde in un circolo vizioso che affida alla ragione il compito di accertarsi della validità delle esperienze sensibili e alle esperienze sensibili il compito di attestare l'affidabilità dei ragionamenti. In Kant avviene qualcosa di simile: ora la sensibilità, ora l'intelletto sono di volta in volta la stampella su cui poggia la sensatezza dei principi della ragion pura.

Ora, cogliere nell'oscura profondità dello schematismo le tracce di questo antico tropo scettico significa anche, io credo, volgere lo sguardo verso un'ulteriore elemento problematico che è all'opera nelle pagine kan-

tiane. Kant ci invita a sostenere che le categorie limitano e definiscono il loro senso nella loro applicazione, ma non è affatto chiaro come questo sia possibile se, come sembra, il *medium* intuitivo in cui le categorie si esplicano non ha alcuna affinità con il concetto. Ancora una volta possiamo ricordarci di un esempio che abbiamo ricordato più volte: la prassi del contare. In che consista lo sappiamo bene: per Kant, contare vuol dire unificare la successione temporale pensandola sotto la forma categoriale della quantità. La quantità in sé, invece, deve apparire per Kant come un *pensiero che possediamo*, ma che *ci sfugge nel suo senso* finché non lo applichiamo alle forme dell'intuizione e in modo particolare alla temporalità.

Ma questo è il punto: come può il tempo, *se non ha in sé nulla che anticipi la forma della quantità, aiutarci a pensare la quantità?* Kant ci invita a pensare all'applicazione dei concetti categoriali alla luce di una radicale alterità tra sensibilità e intelletto e ritiene che non sia possibile intendere le categorie come un modo di concepire e di formalizzare una situazione percettiva. Le categorie non danno forma concettuale a un contenuto che motivi quella veste, ma interpretano alla luce del concetto una struttura che lo consente, — Kant lo afferma con chiarezza e insieme pretende che le categorie si definiscano nel loro senso a partire dalla loro applicazione. Ma non è affatto chiaro che cosa ciò voglia dire: se nella successione degli istanti non si mostra qualcosa che il concetto di numero eleva a regola concettuale che cosa mai potrebbe insegnarci il tempo sulla natura della quantità e del numero?

Di qui, da questo addensarsi di difficoltà, dobbiamo muovere per cercare di vedere se nel concetto di sintetico a priori non si nasconda una proposta teorica altrimenti percorribile.

2. *Excusatio non petita*

Abbiamo aperto qualche lezione fa un libro importante e ora possiamo chiuderlo. Abbiamo cercato di comprenderne le linee di sviluppo e, insieme, di avanzare alcune critiche. Era importante farlo perché vi sono molte cose nelle pagine kantiane che meritano di essere prese nella massima considerazione, e tra queste almeno due debbono essere rammentate.

La prima può essere formulata così: il nostro linguaggio non ha soltanto una logica formale che detta le condizioni che debbono essere ottemperate perché una proposizione possa mantenere la sua pretesa alla verità, ma

si articola anche in una molteplicità di sistemi grammaticali che dettano gli universi di senso in cui la nostra esperienza si articola. L'esperienza non è una mera successione di idee, ma ha una sua forma e una sua struttura complessa che deve essere messa in luce perché determina lo spazio entro cui si gioca ogni nostra possibile asserzione.

Vi è tuttavia una seconda tesi kantiana che merita di essere sottolineata ed è la convinzione che la grammatica dell'esperienza di cui abbiamo appena fatto menzione debba essere intesa disponendosi sul terreno di un incontro tra sensibilità e intelletto. Per Kant, come sappiamo, questa è appunto la natura dei giudizi sintetici a priori, la cui peculiarità ci riconduce alla sintesi tra forme pure dell'intuizione e categorie dell'intelletto. Ed anche se non credo che la via che Kant suggerisce possa davvero essere percorsa, ciò non toglie che la *Critica della ragion pura* sia a mio avviso nel giusto quando ci invita a pensare alle regole delle grammatiche dei concetti, disponendole sul terreno ambiguo di un pensiero che sconfinava nella percezione. Il sintetico a priori vive proprio qui — tra percezione e concetto, e trae di qui il suo carattere di provvisorietà, il suo porsi come un *nothos logos* che allude da un lato alle forme pure del concetto, dall'altro al loro connubio con un'intuizione che le integri e le sostenga.

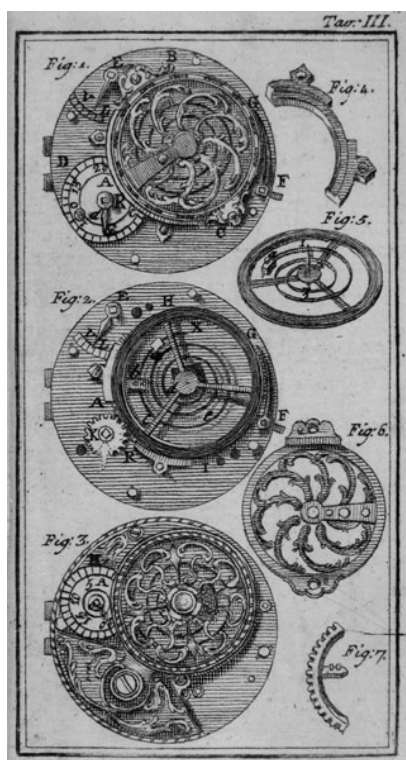
Di tutto questo dovremo in seguito parlare e per farlo saremo costretti ad aprire presto un secondo ed un terzo libro, per cercare di trovare in ciò che leggeremo il sostegno che ci serve per indicare un percorso possibile. E tuttavia, prima di aprire altri libri, vorrei concedermi una breve pausa e raccontare, dopo tanti ragionamenti e tante critiche, una storia bella che ci riguarda come lettori della *Critica della ragion pura*, — di questo libro che sembra voler consegnare agli aspiranti filosofi le chiavi di casa.

È una storia antica, tratta da un libro della Bibbia — il libro di Neemia. La vicenda che si narra è la vicenda di un ritorno. Gli ebrei sono appena tornati dalla cattività babilonese e, raggiunta di nuovo la loro terra, riedificano la loro città, Gerusalemme, e nel ricostruire le mura del tempio ritrovano i rotoli che contengono le tracce della loro storia in un susseguirsi di nomi e generazioni che l'autore di questo libro ci riporta con grande cura e con un compiacimento che è così caratteristico della Bibbia nel suo complesso. Quei rotoli e quei nomi sono importanti e per questo quegli antichissimi uomini festeggiano, a loro modo, leggendo dal sorgere del Sole fino al mezzogiorno il libro delle leggi, in un'atmosfera emotiva che si carica della commozione di chi, dopo tanto tempo, ha ritrovato molte cose:

Allora tutto il popolo si radunò come un solo uomo sulla piazza davanti alla porta delle Acque e disse ad Esdra lo scriba di portare il libro della legge di Mosè che il Signore aveva dato a Israele. Il primo giorno del settimo mese, il sacerdote Esdra portò la legge davanti all'assemblea degli uomini, delle donne e di quanti erano capaci di intendere. [...] Lesse il libro sulla piazza davanti alla porta delle Acque, dallo spuntar della luce fino a mezzogiorno, in presenza degli uomini, delle donne e di quelli che erano capaci di intendere; tutto il popolo porgeva l'orecchio a sentire il libro della legge. [...] Essi leggevano nel libro della legge di Dio a brani distinti e con spiegazioni del senso e così facevano comprendere la lettura. [...] Perché tutto il popolo piangeva, mentre ascoltava le parole della legge, Neemia disse loro: «Andate, mangiate carni grasse e bevete vini dolci e mandate porzioni a quelli che nulla hanno di preparato» (*Neemia*, 8).

Nel mio piccolo, e abdicando per un momento al senso del ridicolo, vi invito a fare anche io a festeggiare mangiando carni grasse e bevendo vini dolci perché la *Critica della ragion pura* è un libro importante.

PARTE SECONDA HUSSERL



© Biblioteca Forteguerriana

LEZIONE DECIMA

1. Un nuovo libro: le Ricerche logiche di Husserl

Apriamo ora le *Ricerche logiche* (1900-01) di Edmund Husserl ed in modo particolare la *Terza ricerca*, che è intitolata così: *Sulla teoria degli interi e delle parti*. Si tratta — è meglio confessarlo subito — di un testo complesso che leggeremo solo in parte e che, all'interno delle *Ricerche logiche*, occupa una posizione che non è facile comprendere, almeno ad un primo sguardo.

Tutt'altro. Il lettore che si imbatte in queste pagine non può vincere che a fatica l'impressione di avere a che fare con un fastidioso mutamento di scena: dei temi e dei problemi che fanno parte di ciò che normalmente si intende quando si parla della fenomenologia di Husserl sembra non esservi davvero nulla, e il lettore che nelle precedenti ricerche si è acclimatato con i concetti fenomenologici di intenzionalità, di significato e di percezione è costretto ora ad addentrarsi in un terreno nuovo e a ragionare su alcune esemplificazioni concrete — il rapporto che lega il colore all'estensione, l'intensità ad un suono o un frammento ad un'estensione più ampia — che debbono tuttavia servire da sponda per tracciare distinzioni sempre più sottili ed astratte.

Si tratta, tuttavia, di una falsa impressione e per rendersene conto è opportuno rivolgere lo sguardo ad alcuni rapidi passi del testo che, almeno ad un primo sguardo, sembrano a loro volta avere un carattere marginale in una riflessione volta a delineare una teoria generale dell'intero e della parte: intendo le pagine in cui Husserl ci invita a riconoscere che vi sono proposizioni necessarie e sintetiche insieme e, d'altro canto, ci invita a prendere risolutamente commiato dalla distinzione kantiana che ci ha occupato nella prima parte del nostro corso, per riformularla alla luce di una differente prospettiva.

Di una prospettiva molto diversa — su questo davvero non c'è dubbio ed è proprio questa diversità di prospettiva tanto evidente a costringerci a riflettere sulle ragioni per le quali Husserl avverte il bisogno di riproporre, seppure in altra forma, la nozione di sintetico a priori.

Questo concetto, per Kant, si pone come una risposta teorica generale ad un problema che conosciamo bene: il problema della possibilità di un'esperienza obiettiva in generale. La percezione, di per sé, consta soltanto di stati psichici meramente soggettivi, di sensazioni prive di una lo-

ro interna legalità e può acquisire un senso oggettivo solo se *pensiamo* i nessi che legano nel tempo i nostri vissuti alla luce dei concetti puri dell'intelletto. Ne segue che i giudizi sintetici a priori sono, in primo luogo, la risposta ad un'esigenza: debbono esservi, perché senza di essi la conoscenza sarebbe impossibile, poiché la sensibilità è priva di una sua autonoma sensatezza. La ragione su cui poggia ogni evidenza della loro presenza è sita così nella constatazione di una mancanza.

Non è questa la prospettiva husserliana. Per Husserl l'antitesi tra resoconti percettivi e giudizi d'esperienza, tra un percepire che ci porge meri dati sensibili e un esperire che legge ciò che la recettività offre alla luce della dinamica categoriale è semplicemente falsa e si fonda su una falsa immagine della percezione che trae la sua origine non da una descrizione del senso effettivo che normalmente attribuiamo ai nostri atti percettivi, ma da un'ipotesi presupposta: dall'idea che la recettività non possa essere altro se non la registrazione di una modificazione dell'animo, di un fatto tutto insito nell'orizzonte psicologico della soggettività.

Per Kant, la percezione deve essere fin da principio pensata come un accadimento psichico di per sé privo di un significato oggettivo e il suo senso deve essere colto in questa prospettiva: se la sensazione è una modificazione della coscienza determinata dall'agire di un oggetto esterno ad esso (qualunque cosa significhino qui parole come «oggetto» o «esterno»), allora se ne deve dedurre che i fatti percettivi non possono offrirci altro se non vissuti, stati psichici privi di una qualsiasi validità intersoggettiva.

Da questa immagine della percezione e, in generale, dell'esperienza Husserl ci invita a liberarci con un tratto di penna. Per Husserl la domanda che verte sull'*origine* delle nostre esperienze percettive non è una domanda filosofica e questo proprio perché è sita al di là dell'orizzonte descrittivo che circoscrive lo spazio dei fenomeni che ci consentono di dare un senso a parole come «percezione», «oggetto percepito», «aspetto», e così di seguito. Sul senso di questa tesi è opportuno soffermarsi un poco perché in essa traspare, nelle sue forme meno invadenti, il requisito minimo di una considerazione trascendentale dell'esperienza. Potremmo forse esprimerci così: una condizione necessaria (anche se non sufficiente) di ogni teoria trascendentale dell'esperienza consiste in questo: nel rifiuto di proiettare sul contenuto descrittivo della nostra esperienza ciò che della nostra esperienza come accadimento dobbiamo ragionevolmente pensare. Si tratta appunto di un requisito minimo che è racchiuso (senza

esaurirne il senso) nella argomentazione husserliana dell'epoché: sostenere che si debba descrivere la nostra esperienza mettendo "tra parentesi" tutto ciò che sappiamo sull'esistenza obiettiva del mondo significa, *tra le altre cose*, rifiutare di subordinare la descrizione dell'esperienza a ciò che noi sappiamo circa la sua origine. Sappiamo che ogni nostra percezione è un evento di cui ha senso chiedere quali siano le cause, ma è altrettanto evidente che possiamo mettere da parte questo sapere e dire che — nel senso che attribuiamo a ogni nostra percezione — non vi è affatto il suo essere l'afferramento di un'idea che abbia luogo nella nostra mente, ma il farsi avanti di un oggetto che si dà come qualcosa che ha in linea di principio una sua indipendenza dalla relazione percettiva che ora lo lega a me che lo vedo.

Ne segue che se ci poniamo in questa prospettiva, dobbiamo semplicemente prendere atto del fatto che l'esperienza è fin da principio esperienza di oggetti e non di stati psichici. Non vediamo immagini (una parola che ha un senso solo se possiamo contrapporla ai normali oggetti della visione), ma abbiamo un'esperienza di case, alberi, strade e persone e le vediamo in uno spazio comune cui tutti possono accedere e non abbiamo altra possibilità di dare un significato alle nostre parole se non quello di muovere da questo presupposto così ovvio.

Vi è tuttavia un secondo ordine di considerazioni che sembrano ricondurci in prossimità della tesi kantiana dei giudizi sintetici a priori ed in questo caso dobbiamo ricordarci del carattere concettuale che necessariamente spetta alla nostra esperienza. Per Kant, l'esperienza è categorialmente determinata e non è in generale possibile disporsi sul terreno di un esperire che non si giochi sul palcoscenico dei concetti e delle forme pure dell'intelletto.

Così appunto Kant — ma come stanno le cose per Husserl? Ora, per quanti problemi possano sorgere quando si cerca di far luce sulla nozione di intenzionalità all'interno della letteratura fenomenologica un fatto è fin da principio chiaro: dire che ogni esperienza è esperienza di qualcosa significa — almeno se ci poniamo nell'orizzonte delle *Ricerche logiche* — riconoscere che ogni esperire si dispone nello spazio logico della credenza. La percezione costruisce per noi un terreno stabile di certezze e ciò di cui abbiamo esperienza si dispone nell'orizzonte complessivo del mondo. Certo, Husserl ci invita senz'altro a prendere commiato dalla tesi kantiana secondo la quale ogni esperienza oggettiva ha necessariamente la forma del giudizio, ma ciò non toglie che la percezione possa assumere forma

predicativa semplicemente articolandosi secondo una strutturazione che deve essere pensata come una vera e propria possibilità insita nella struttura stessa dell'esperire. Cammino per la strada e vedo molte cose, la cui presenza certa fa da sfondo alla mia prassi e tuttavia la muta presenza percettiva degli oggetti può assumere una forma nuova non appena lo sguardo è attratto da qualcosa che ora colgo nelle sue proprietà o nelle sue relazioni o di cui noto un aspetto che mi costringe a rettificare ciò che dianzi credevo di avere visto. La percezione non ha di per sé forma predicativa, ma può assumere la forma di processi di constatazione articolati predicativamente.

A queste temi Husserl dedica pagine tanto ricche, quanto articolate, e tuttavia riconoscere che nel concetto di intenzionalità è comunque presente un aspetto che ci riconduce al carattere logico dell'esperienza non significa per questo sostenere che, per Husserl, sia legittimo tentare di ricondurre le nostre esperienze percettive all'operare di forme categoriali che diano un senso ad un materiale sensibile amorfo. Su questo punto si può essere chiari: per Husserl, la possibilità di percepire un oggetto non implica il rimando ad un qualche concetto che debba essere presupposto a priori.

È sufficiente formulare una simile tesi perché si facciano avanti una serie di obiezioni possibili. In fondo, non si deve riconoscere che ogni nostra percezione è animata da un qualche sapere concettuale e che non è davvero possibile fingere che esista uno sguardo primigenio cui il mondo debba apparire nella sua veste pre-concettuale? Certo, lo si deve riconoscere, ma non è questo il punto: negare che ogni esperienza percettiva implichi l'operare di un sistema di concetti a priori non vuol dire sostenere che possiamo disporci immaginativamente in un'esperienza priva di concetti, ma significa riconoscere che è in linea di principio possibile distinguere il mio percepire qualcosa dal mio pensarlo proprio così come lo penso. Abbasso lo sguardo e vedo sul tavolo una cosa che conosco bene — è la mia edizione delle *Ricerche logiche*, su cui ho fatto un esame molti anni fa. Per vedere che è un libro debbo certo sapere qualcosa — debbo far parte di quella forma di vita che è caratterizzata dalla pratica della lettura. Posso tuttavia applicare il concetto «libro» a quel qualcosa che vedo solo perché lo vedo senza bisogno di dover applicare alcun concetto: posso riconoscere qualcosa come un certo oggetto (come un libro) solo perché vedo e colgo di fronte a me in uno spazio comune e intersoggettivamente accessibile un oggetto prima di pensarlo e di vederlo come un li-

bro.

Ma se le cose stanno così, allora non è difficile comprendere che, per Husserl, del sintetico a priori di cui Kant ci parla non vi è bisogno e questo semplicemente perché per Husserl non è vero che ogni forma di unità nell'esperienza ci riconduca necessariamente alla categorialità del giudizio. Così, dalla tesi kantiana secondo la quale l'unità degli oggetti sensibili poggia sulla sintesi quantitativa dell'omogeneo si può semplicemente prendere le distanze ed osservare che possiamo sensatamente applicare la parola corpo e subordinare così la nostra percezione all'insieme delle regole che si connettono a questa determinazione concettuale solo perché vediamo già un'unità percettiva conclusa — quella stessa unità che afferriamo e con cui agiamo prima ancora di qualsiasi determinazione concettuale. L'errore che Kant ha commesso — così si legge nella prima delle opere di Husserl, la *Filosofia dell'aritmetica* — è stato credere che le sintesi di unificazione abbiano sempre natura intellettuale.

Questo stesso ordine di considerazioni vale anche, per Husserl, per il problema che più di ogni altro tormenta le pagine kantiane e le spinge verso la delineazione di una logica trascendentale — il problema della causalità. Anche su questo terreno, Husserl ci invita a distinguere il piano della determinazione concettuale dal terreno dell'esperienza. Noi abbiamo esperienza di un mondo di cose e vediamo nessi che si orientano fin da principio nelle forme della dipendenza di un evento da un altro. Certo, intendere una successione di eventi alla luce della *logica* della causalità è diverso dal *percepire* nessi causali, e tuttavia parlare di una categoria a priori della causalità appare in una simile prospettiva del tutto infondato: anche il concetto di causa sorge dall'esperienza, anche se non è riducibile nella sua determinatezza ad una qualche esperienza.

Infine, anche la pretesa kantiana di ricondurre le proposizioni matematiche e geometriche sotto l'egida del sintetico a priori e quindi sotto il titolo generale dei nessi a priori che legano l'intuizione pura al concetto deve essere messa da parte: in quanto discipline matematiche, l'aritmetica e la geometria si muovono su un terreno puramente formale e Husserl è convinto che il progetto hilbertiano di una fondazione assiomatica delle discipline matematiche rappresenti la via da seguire.

La conclusione che se ne deve trarre è dunque del tutto negativa: per Husserl, il sintetico a priori, nell'accezione kantiana del termine, è un errore da cui occorre prendere semplicemente commiato e le riflessioni che anche negli anni successivi alle *Ricerche logiche* Husserl dedica alle pa-

gine kantiane sono caratterizzate da un rifiuto esplicito del progetto che è all'origine della *Critica*. In fondo, la pretesa di ancorare l'obiettività della conoscenza ad un pugno di principi sintetici appare a Husserl come una mossa oscura in cui si intrecciano il dogmatismo delle metafisiche razionalistiche ad una filosofia dell'esperienza che non è tuttavia capace di assumere una dimensione descrittiva.

Prendere così apertamente commiato dalla soluzione kantiana non significa tuttavia, per Husserl, negare che vi sia un senso nella tesi che ci invita a pensare che vi siano proposizioni necessarie che non hanno natura analitica. Per rendersene conto, tuttavia, è necessario seguire un cammino particolare la cui prima mossa consiste nel chiedersi se la distinzione kantiana tra giudizi sintetici e analitici sia tracciata in modo soddisfacente.

Si tratta di un punto importante su cui è necessario procedere con un qualche cautela. Per Kant, lo abbiamo osservato, la nozione di analiticità deve essere definita disponendosi sul terreno di un'analisi dei significati: analitico è un giudizio se e solo se il concetto del predicato è racchiuso nel concetto del soggetto. Ora, di questa definizione si è spesso sottolineata la vaghezza e la piega psicologista che sembra caratterizzarla, ma non è questo il punto — almeno per Husserl. Se da quella definizione occorre prendere commiato è perché in essa non ci si dispone affatto su un piano formale e non si comprende che ciò che caratterizza le proposizioni analitiche è il *loro essere vere in virtù della loro forma* e non del *contenuto dei concetti* che in esse entrano in gioco.

Che cosa questo significhi per Husserl è presto detto: asserire che le proposizioni analitiche possono essere *completamente formalizzate* equivale a sostenere che in una qualsiasi proposizione analitica è possibile da un lato sostituire con variabili i termini che in essa occorrono, lasciando immutati solo i connettivi logici e asserire poi, dall'altro, che il valore di verità che alla proposizione compete resta immutato per ogni valore che attribuiamo alle variabili. E ciò è quanto dire: le proposizioni analitiche sono esemplificazioni di schemi proposizionali, la cui validità si manifesta pienamente nella struttura formale che le caratterizza. Husserl lo afferma in un linguaggio che non è forse del tutto soddisfacente, ma che non è per questo meno chiaro nelle sue intenzioni:

Possiamo definire come *proposizioni analiticamente necessarie* le proposizioni che hanno una verità pienamente indipendente dalla natura intrinseca delle loro oggettualità (pensate in modo determinato o in una generalità indeterminata) e dall'eventuale fattualità del caso in questione, dalla validità dell'eventuale posizione esistenziale; si tratta quindi di proposizioni che si possono *'formalizzare' completamente* e che pos-

sono essere comprese come casi speciali o applicazioni empiriche delle leggi analitiche o formali che sorgono validamente da tale formalizzazione. In una proposizione analitica deve essere possibile sostituire ogni materia, mantenendo pienamente la forma logica della proposizione, con la forma vuota *qualcosa* e mettere da parte ogni posizione esistenziale passando alla forma giudicativa corrispondente, provvista di una 'generalità incondizionata' ovvero del carattere di legge (E. Husserl, *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, Il saggiatore, Milano, 1968, vol. II, p. 45).

Le proposizioni analitiche sono esemplificazioni di schemi puramente formali — dice Husserl, e ciò è appunto quanto dire che ogni volta che ci imbattiamo in una verità analitica dobbiamo poter trasformare la proposizione in uno schema proposizionale che si riveli necessario al di là di ogni singola saturazione delle sue variabili. Così, che «p o non p» sia una proposizione analiticamente vera lo comprendiamo senza doverci chiedere che cosa significhi «p»: qualunque sia la proposizione che proponiamo per interpretare quel segno, la proposizione complessa che abbiamo indicato resta vera.

Definite così le proposizioni analitiche è possibile chiedersi se ogni proposizione necessaria appartiene a questa sfera puramente formale ed a questa domanda Husserl, come Kant, ritiene di dovere dare una risposta negativa. Del resto, la via da seguire non si discosta in questo da quella che Kant aveva indicato nella *Critica della ragion pura*. Kant ragiona così: ci mostra le proposizioni generali della matematica e della metafisica della natura e poi ci chiede se possiamo davvero pensarle come giudizi analitici. Anche Husserl segue un cammino analogo, ma la meta cui giunge è diversa anche perché diversa è — e lo abbiamo appena sottolineato — la nozione di analiticità che viene proposta:

Non appena possediamo il concetto di legge e di necessità analitica, si produce *eo ipso* il concetto di *legge sintetica a priori e di necessità sintetica a priori*. Ogni legge pura, che includa i concetti materiali in modo tale da non consentire la loro formalizzazione *salva veritate* (in altri termini, ogni legge che non è una necessità analitica) è una legge sintetica a priori. I casi particolari di tali leggi sono necessità sintetiche; e tra queste naturalmente anche i casi particolari empirici, come *questo rosso è diverso da questo verde* (*ivi*, p. 45).

Su questi casi particolari è opportuno soffermarsi un poco. Husserl ci propone una serie di esempi: questo colore non può esistere senza una superficie di cui sia il colore, questo suono ha necessariamente una sua intensità, quest'estensione spaziale ha una determinata figura e a queste esemplificazioni che alludono a sintesi necessarie affianca una serie di illustrazioni che alludono ad una reciproca esclusione — l'essere rosso di

questa superficie esclude il suo avere ora e qui un altro colore, questo suono non può avere ora un'intensità diversa da quella che ha, questo tavolo quadrato non può essere anche rotondo, e così via.

Gli esempi potrebbero essere evidentemente moltiplicati, ma è innanzitutto importante sottolineare quale sia la meta cui alludono: Husserl intende infatti osservare come, in questo caso, sia certo possibile ricondurre queste proposizioni a leggi necessarie che ci consentono un'ampia generalizzazione, ma non una formalizzazione completa. Posso dire che le specie «estensione» e «colore» stanno tra loro in un rapporto necessario, ma anche se posso formulare una legge che vale per qualsiasi individuo di quelle specie, ciò non significa ancora che sia lecito estendere quel nesso al di là dei confini tracciati dalla determinatezza materiale dei contenuti. Ad essere necessariamente implicato dalla datità di un colore non è un oggetto qualsiasi, ma un'estensione: la necessità in questo caso non si fonda nella struttura formale dell'enunciato, ma nella determinatezza contenutistica dei concetti. Abbiamo dunque a che fare con una necessità che si radica non nella *forma della proposizione*, ma nella determinatezza semantica dei concetti: si tratta dunque di una necessità *materiale* e non formale. Di qui la possibilità di affiancare all'a priori formale analitico un a priori materiale, radicato nella determinatezza dei concetti. E che a partire di qui, la distinzione kantiana debba davvero apparirci abbastanza lontano è un fatto che ha ben sottolineato Giovanni Piana:

Se ora si confrontano queste caratterizzazioni con quelle kantiane corrispondenti — che, secondo Husserl, «non meritano affatto di essere dette classiche» — non si ha difficoltà a riconoscere che siamo ben lontani da una semplice differenza di formulazione che non inciderebbe sulla classificazione istituita. Al contrario: sotto il titolo di «analitico» e di «sintetico a priori» cadono esempi di proposizioni interamente diverse. Basti notare che una proposizione come “ogni corpo è esteso”, che in Kant appare come esempio di proposizione analitica, deve essere in Husserl caratterizzata come sintetica a priori, e che una proposizione che assume la necessità della connessione causale, che in Kant vale come esempio centrale di proposizione sintetica a priori, non rientra affatto sotto la designazione husserliana corrispondente e presenta una tematica interamente differente. Questa differenza è perciò così sostanziale che avrebbe dovuto sconsigliare la ripresa della terminologia. A parte poi la necessità di evitare ogni ambiguità rispetto ad una posizione così impegnativa e così discussa come quella kantiana, si può anche osservare che è difficile da giustificare, all'interno del discorso di Husserl ed in rapporto a questo problema, lo stesso uso di espressioni come «analitico» e «sintetico», sia pure in una eventuale reinterpretazione. La vera opposizione non sta infatti in questi termini, comunque intesi, ma in quelli di «forma» e «materia», ed in effetti va notato che l'espressione “leggi sintetiche a priori” ricorre in Husserl molto di rado, mentre si preferisce parlare di «leggi materiali» in contrapposizione a «leggi formali» (come già nel § 11 della *Terza ricerca logi-*

ca) ed anche, rinunciando al termine «a priori», di leggi essenziali (eidetiche) formali e materiali. In ogni caso, per gli sviluppi della discussione successive, va chiaramente fissato che, secondo Husserl, è necessario istituire una netta differenza tra quegli esempi che sono *necessità* in forza della loro forma logica o, come potremmo anche dire senza impuntarsi sui termini, del loro momento «sintattico», ed esempi di proposizioni che sono *necessità* in forza del loro momento di senso, del loro momento «semantico». Ciò dovrà valere anche in rapporto alle «contraddizioni», e come esempio di contraddizione relative al momento del senso, cioè come esempio di proposizione costituita di significati non unificabili in forza della non unificabilità dei loro oggetti di riferimento (controsenso o assurdità materiale nella terminologia di Husserl) può valere una proposizione che afferma che un certo oggetto colorato è in-neso, oppure che esiste un suono senza un'altezza oppure ancora che un oggetto è al tempo stesso uniformemente rosso e uniformemente verde (G. Piana, *Husserl, Schlick e Wittgenstein sulle cosiddette «proposizioni sintetiche a priori»*, op. cit., § 2).

Su questo punto è opportuno insistere. Come abbiamo osservato, per Husserl le proposizioni analitiche sono caratterizzate dal fatto che è possibile sostituire ogni significato determinato con una variabile — ogni oggetto materialmente determinato con una qualche occorrenza della nozione formale di oggetto. Ma ciò è quanto dire che ogni proposizione necessaria che abbia come suoi oggetti entità soltanto formali è per sua stessa natura analitica: non è infatti possibile che la necessità sorga se non dalla struttura formale dell'enunciato in cui quegli oggetti occorrono — ciò che ne determina il senso è infatti interamente racchiuso nella rete delle relazioni formali di cui sono espressione.

Diversamente stanno le cose quando abbiamo a che fare con proposizioni che mettono in luce le caratterizzazioni necessarie che determinano la grammatica di concetti che hanno una portata materiale e che ci parlano di oggetti particolari. Per dirla con Husserl — da una parte vi è l'insieme analitico delle leggi che ci parlano dell'oggetto formale, dall'altra le ontologie materiali — le grammatiche che determinano lo spazio logico dei concetti materialmente determinati:

Concetti come qualcosa ed uno, oggetto, qualità, relazione, connessione, pluralità, numero cardinale, ordine, numero ordinale, intero, parte, grandezza, ecc., hanno un carattere fondamentalmente diverso da quello di concetti come casa, albero, colore, suono, spazio, sensazione, sentimento, ecc., che portano ad espressioni la materialità. Mentre i primi si raggruppano intorno all'idea vuota del qualcosa e dell'oggetto in generale e sono collegati ad esso mediante assiomi ontologicoformali, i secondi si ordinano intorno a diversi generi materiali supremi (categorie materiali) nei quali si radicano le ontologie materiali. Questa distinzione cardinale tra la sfera essenziale « formale » e la sfera essenziale « materiale » (*die «sachhaltige» oder materiale Wesenssphäre*) costituisce la vera differenza tra le discipline (e quindi le leggi e le necessità) analitiche a priori e sintetiche a priori (E. Husserl, *Ricerche logiche*, op. cit., p. 42).

La distinzione tra analitico e sintetico a priori si traduce così in una distinzione tra necessità formali e materiali.

2. Schlick

Nell'ora precedente abbiamo cercato di far luce su una distinzione di carattere generale e ci siamo imbattuti nella differenziazione di due ambiti particolari: da una parte vi sono, per Husserl, le proposizioni analitiche che hanno a che fare con il *concetto formale* di oggetto e, quindi, con ciò che Husserl chiama l'*ontologia formale* (la sfera di tutte le teorie puramente formali che parlano di oggetti formali come i numeri, gli insiemi, le molteplicità n-dimensionali, ecc.), dall'altra le necessità materiali che si ordinano nella molteplicità delle *ontologie materiali* e che indicano che cosa sia in generale vero per ogni possibile oggetto d'esperienza sia esso lo spazio come datità intuitiva, il tempo, i colori, i suoni, le cose materiali, e così di seguito.

Abbiamo detto proprio queste cose, ma ora ci chiediamo se non vi siano ragioni per sostenere che queste distinzioni husserliane siano, in ultima istanza, infondate. Un primo passo sembra chiamare in causa la natura delle necessità materiali. Di tali necessità Husserl parla (seppure soltanto di sfuggita, come ha sottolineato Piana) come di proposizioni *sintetiche a priori* e questa tesi sembra essere strettamente connessa con la convinzione che esse, di fatto, ci *insegnino qualcosa*: nella rete delle necessità materiali si manifesta infatti la struttura a priori degli oggetti di esperienza, ciò che ne caratterizza la natura. Husserl parla a questo proposito di struttura *eidetica* e ci invita a riconoscere che vi è una peculiare forma di percezione — l'intuizione di essenze — che dovrebbe essere in grado di offrirci un afferramento diretto dei generi e delle specie in cui si articolano gli oggetti esperibili.

Talvolta le filosofie decidono il loro destino insieme ai termini di cui si ammantano e questo è almeno in parte il caso della fenomenologia husserliana perché dietro questo vocabolario così astruso vi sono pensieri che si comprendono facilmente se solo ci si dispone sul terreno degli esempi.

Ecco allora un esempio: asseriamo che, dato un colore, è possibile farlo variare con *continuità*, secondo una molteplicità di percorsi che possono essere anticipati a priori nel loro ordinato svolgimento. Prendiamo una macchia di colore rosso e facciamola variare verso il giallo: nel suo percorso raggiungerà l'arancione, proprio come avrebbe raggiunto le diverse sfumature del viola se l'avessimo fatta variare in direzione del blu o del

rosa, se l'avessimo spinta a perdere in saturazione, muovendosi verso il bianco. Lo sapeva anche Hume che nel *Trattato sulla natura umana* è costretto a riconoscere, a dispetto della massima generale che vuole che le idee siano sempre precedute dall'impressione corrispondente, che dati due azzurri distinti è sempre possibile cogliere ciò che manca per tracciare il cammino continuo che tra essi implicitamente sussiste:

There is, however, one contradictory phenomenon, which may prove that it is not absolutely impossible for ideas to arise, independent of their correspondent impressions. I believe it will readily be allowed, that the several distinct ideas of colour, which enter by the eye, or those of sound, which are conveyed by the ear, are really different from each other; though, at the same time, resembling. Now if this be true of different colours, it must be no less so of the different shades of the same colour; and each shade produces a distinct idea, independent of the rest. For if this should be denied, it is possible, by the continual gradation of shades, to run a colour insensibly into what is most remote from it; and if you will not allow any of the means to be different, you cannot, without absurdity, deny the extremes to be the same. Suppose, therefore, a person to have enjoyed his sight for thirty years, and to have become perfectly acquainted with colours of all kinds except one particular shade of blue, for instance, which it never has been his fortune to meet with. Let all the different shades of that colour, except that single one, be placed before him, descending gradually from the deepest to the lightest; it is plain that he will perceive a blank, where that shade is wanting, and will be sensible that there is a greater distance in that place between the contiguous colour than in any other. Now I ask, whether it be possible for him, from his own imagination, to supply this deficiency, and raise up to himself the idea of that particular shade, though it had never been conveyed to him by his senses? I believe there are few but will be of opinion that he can: and this may serve as a proof that the simple ideas are not always, in every instance, derived from the correspondent impressions; though this instance is so singular, that it is scarcely worth our observing, and does not merit that for it alone we should alter our general maxim. (D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, (1739-40), Book I, Part I, sect. I).

Possiamo proprio fare così: possiamo far variare i colori secondo percorsi chiaramente determinabili, e così facendo possiamo cogliere una serie di possibilità e di impossibilità. Tra il rosso e il giallo c'è l'arancione, ma non il verde che compare solo e necessariamente quando facciamo variare il giallo in direzione del blu — tutto questo lo vediamo, ma sarebbe arduo sostenere che si tratta soltanto di un fatto. Vediamo tutto questo, ma insieme vediamo che si tratta di relazioni *necessarie* che ci parlano non dell'esser così di un evento, ma di una regola che è inscritta nella natura stessa del colore.

La natura del colore — ecco il nodo della questione. Husserl ci invita a parlare così e come abbiamo osservato questa tesi dipende dalla convinzione husserliana che sia possibile sostenere che nelle proposizioni sinte-

tiche a priori si formula un insieme di verità intuitivamente accessibili che ci parlano della natura degli oggetti. Una tesi priva dei contorni oscuramente metafisici che talvolta le sono stati attribuiti, ma non per questo libera da problemi. Husserl parla di ontologie materiali, ma forse potremmo sostenere che le sue considerazioni, non ci parlano affatto della natura degli oggetti, ma fissano solo la grammatica dei nostri concetti. Che tra il rosso e il giallo vi sia l'arancione e che non sia possibile trascorrere con continuità dal rosso al blu senza imbattersi nel viola non sarebbero allora verità sintetiche che ci dicono qualcosa sull'universo dei colori, ma regole grammaticali che vincolano la sensatezza dell'uso dei nostri concetti.

Su questo punto Moritz Schlick ha riflessioni che meritano di essere attentamente soppesate. Il punto centrale delle argomentazioni di Schlick ha la sua origine nel *Tractatus* di Wittgenstein e si traduce nella tesi secondo la quale una proposizione comunica la struttura di un fatto e ci dice come applicarla al mondo, ma non può dirci nulla degli oggetti in quanto tali, se non che tra essi occorrono le relazioni che la proposizione stessa asserisce. Così, non posso certo dire alcunché del rosso o del verde, ma posso invece dire di questo libro che è rosso o di quel prato che è verde, e posso farlo proprio perché è possibile costruire la proposizione come un'immagine dello stato di cose cui si riferisce. Una precisazione, tuttavia, deve essere ancora avanzata e concerne la natura delle relazioni che una proposizione può asserire. Le proposizioni stanno per stati di cose e gli stati di cose sono relazioni fattuali tra oggetti: possono sussistere o non sussistere ed è proprio per questo che le proposizioni sono o vere o false. Schlick parla a questo proposito di relazioni esterne tra gli oggetti e definisce così questo concetto:

Servirà a chiarire meglio la questione spendere qualche parola sulle relazioni «esterne». La relazione che vige tra la foglia e la scrivania è di tipo «esterno» perché per la foglia non è in alcun modo essenziale stare lì sopra, così come non fa parte della natura della scrivania aver sopra di sé la foglia. La superficie della scrivania potrebbe benissimo essere vuota, e la foglia potrebbe trovarsi da qualche altra parte. Se avviene che la foglia sia del medesimo colore di un tampone di carta assorbente che le sta vicino, tale somiglianza di colore fra i due oggetti è una relazione esterna, poiché la carta assorbente potrebbe benissimo essere stata tinta di un colore differente. [...] Diviene evidente, in questo modo, che le proposizioni esprimono fatti del mondo parlando di oggetti e delle loro proprietà e relazioni esterne (M. Schlick, *Forma e contenuto*, a cura di P. Parrini, Bollati Boringhieri, Torino 1987, p. 58).

Definite così le relazioni esterne e indicato nella loro espressione il compito delle proposizioni, è importante soffermarsi brevemente dapprima sulla natura delle relazioni interne e poi, in secondo luogo, sulla ragione per la quale si deve sostenere, per Schlick, che tali relazioni non sono e non possono essere oggetto del linguaggio.

Affrontiamo innanzitutto il primo problema. Schlick si esprime così, invitandoci a riflettere su un insieme di proposizioni che siano accomunate dal parlarci tutte di un identico colore — il verde:

Esaminiamo anzitutto le espressioni verbali del nostro linguaggio ordinario, cioè gli enunciati e le parole che li compongono mediante i quali io fornisco una descrizione del nostro particolare colore verde. È facile scoprire un tratto essenziale comune a tutti quanti: essi assegnano al «verde» un certo posto entro un ampio sistema di sfumature, ne parlano in quanto appartenente a un certo ordine di colori. Per esempio asseriscono che è un verde brillante, o un verde smagliante o un verde tendente al blu, oppure che è simile a questo, o meno simile a quello, o scuro come quello, e via discorrendo; in altre parole, essi tentano di descrivere il verde *comparandolo* ad altri colori. Fa parte, evidentemente, dell'intrinseca natura del nostro verde occupare una posizione definita in una gamma di colori e in una gradazione di luminosità, nonché il fatto che tale posizione sia determinata da relazioni di somiglianza e dissomiglianza rispetto ad altri elementi (sfumature) di tutto il sistema. Le relazioni che vigono fra gli elementi del sistema dei colori sono, ovviamente, relazioni *interne*, poiché si usa chiamare interna una relazione quando questa mette in relazione due (o più) termini in modo che questi non possono esistere senza la relazione che intercorre tra essi; ossia, in altre parole, se la relazione è implicata necessariamente dalla natura stessa dei termini. Così, tutte le relazioni tra *numeri* sono interne: è nella natura del sei e del dodici che l'uno sia la metà dell'altro e non avrebbe senso supporre che possa trovarsi qualche caso in cui il dodici non sia due volte il sei. In modo analogo, non è una proprietà accidentale del verde quella di disporsi tra il giallo e il blu; al contrario, per esso è essenziale essere in relazione con il blu e con il giallo in questa particolare maniera, e un colore che non fosse in questa stessa relazione con essi non potrebbe essere detto verde, a meno che decidessimo di dare a questa parola un significato del tutto nuovo (*ivi*, p. 57).

Il senso di queste considerazioni è relativamente chiaro: Schlick propone una distinzione tra relazioni interne e relazioni esterne e ci invita a osservare che i fatti nei quali ci imbattiamo ci riconducono necessariamente alla sfera delle relazioni esterne: qualcosa si trova in una certa relazione con qualcosa d'altro, anche se nulla ci vieta di immaginare un mondo in cui le cose stiano altrimenti. Non così stanno le cose nel caso delle relazioni interne che non sembrano in linea di principio essere riconducibili a fatti che possano essere asseriti: posso dover constatare che questo panno è più chiaro di quest'altro, ma la posizione esistenziale che accompagna quest'asserzione ci avverte fin da principio del fatto che ciò che stiamo

asserendo non è una relazione interna, ma un fatto che avrebbe potuto essere diversamente — il fatto che questo e quest'altro oggetto debbono essere ordinati così in relazione alla chiarezza della superficie che li caratterizza. Che invece il grigio antracite sia più scuro del grigio ferro non è un fatto, ma è soltanto l'illustrazione di una regola che sorregge un uso linguistico: enunciandola non diciamo nulla, ma rendiamo esplicita la grammatica dei termini di cui ci avvaliamo. Chi dicesse che il grigio ferro è più scuro del grigio antracite non avrebbe con questa sua asserzione sostenuto un fatto che per qualche ragione nel nostro mondo non ha cittadinanza, ma avrebbe semplicemente dimostrato di non sapere qual è il significato di quelle parole.

È in questa luce che deve essere letta l'osservazione che apre il passo che abbiamo citato: proposizioni come «il grigio antracite è più scuro del grigio ferro» sono in fondo già tutte racchiuse nell'analisi degli usi linguistici: per sapere che cosa quella proposizione dice è sufficiente analizzare ciò che dicono le altre proposizioni in cui quei termini occorrono.

Di qui la tesi su cui Schlick ci invita a riflettere. Le relazioni interne non stanno per proprietà oggettuali, ma sono forme in cui si esprime impropriamente la grammatica dei termini del linguaggio:

sarebbe un grave fraintendimento delle nostre asserzioni se si ritenesse che le proposizioni possano *parlare* di strutture logiche o *esprimerle* nel medesimo senso in cui noi parliamo di oggetti ed esprimiamo fatti. A rigor di termini, nessuno dei nostri enunciati sulla foglia verde esprime la struttura interna del verde; nondimeno questa, in certo modo, è rivelata dagli enunciati o — per usare un termine di Wittgenstein — è *mostrata* da essi. La struttura del «verde» mostra sé stessa nelle varie possibilità di usare la parola “verde”, è rivelata dalla sua grammatica. Un linguaggio non esprime ovviamente la sua grammatica, ma nell'uso del linguaggio essa mostra sé stessa (*ivi*, p. 59).

Non è difficile scorgere dietro queste considerazioni l'eco della posizione wittgensteiniana del *Tractatus* e la convinzione, che è così caratteristica di quel testo, secondo la quale è in linea di principio necessario tracciare una distinzione tra le proposizioni in senso proprio che asseriscono stati di cose e che sono caratterizzate dal loro essere vere o false e le proposizioni apparenti che non dicono affatto come stiano le cose, ma danno ambigualmente forma alla grammatica del linguaggio. Ambiguamente — questo fatto deve essere sottolineato: ogni proposizione che formula una regola grammaticale si espone al rischio del fraintendimento perché ci spinge a credere che, accanto ai fatti di cui le proposizioni in senso proprio parlano, vi siano fatti eccellentissimi su cui le ontologie ci rendono

edotti. L'errore husserliano sarebbe tutto qui: in questo suo confondere ciò che è grammaticale con ciò che è ontologico¹⁰.

Messo da parte questo errore la stessa possibilità di parlare delle necessità di cui discorriamo riconducendole sotto il titolo del sintetico a priori sembra essere del tutto infondato: proposizioni come «il grigio antracite è più scuro del grigio ferro» ci insegnano qualcosa non sul grigio in quanto tale, ma sul significato di quei termini, proprio come la tesi secondo la quale ogni superficie ha necessariamente un colore che le inerisce non ci dice null'altro se non questo — che la parola «colore» e la parola «superficie» si usano così. Di qui a sostenere che queste proposizioni siano analitiche il passo è breve e Schlick ritiene che possa essere senz'altro compiuto:

I verde e il rosso sono incompatibili l'uno con l'altro non perché io non li abbia mai visti presentarsi insieme, ma perché la proposizione «questa macchia è tanto verde quanto rossa» è una concatenazione di parole priva di senso. Le regole logiche che disciplinano l'uso delle parole relative ai colori, vietano un tale impiego così come anche vieterebbero di dire, per esempio: «Il rosso chiaro è più rosso del rosso scuro». In ultima analisi di ciò non dubita nessuno e la difficoltà sta solo nel rendersi conto che in realtà qui si tratta soltanto di una faccenda puramente logica e che con questo l'intera questione è risolta né si aprono ulteriori problemi. Il significato di una parola viene determinato solo dalle regole valide per il suo uso. Quindi ciò che consegue da queste regole, consegue dal mero significato delle parole ed è pertanto puramente formale-analitico-tautologico. L'errore commesso dai sostenitori dell'a priori materiale si spiega con il fatto che non si è mai venuti in chiaro di questo: che i concetti dei colori e quelli consimili hanno una struttura formale esattamente come, per esempio, i numeri o i concetti spaziali, e che questa struttura determina completamente il loro significato (M. Schlick, *Esiste un a priori materiale?* in *Forma e contenuto*, op. cit., p. 178).

¹⁰ Scrive Schlick: «Come fa parte del senso di un'attribuzione di età il fatto che una persona in un determinato momento abbia soltanto un'età e non possa, per esempio, avere al medesimo tempo trenta e quarantenni, così fa parte del significato della parola «nota» che ad essa spetti una determinata «altezza» e una sola, e così fa parte della grammatica logica delle parole esprimenti colore che una tal parola descriva una determinata proprietà contrassegnata solo dal fatto che io non posso contrassegnare la stessa proprietà con un'altra parola di colore. Se io ammettessi ciò, le mie parole di colore avrebbero un significato completamente diverso da quello loro attribuito dall'uso nella vita quotidiana. In tal caso quelle proposizioni che costituiscono i pezzi da parata della filosofia fenomenologica non sarebbero più giuste. Esse quindi non dicono niente sulla realtà o su una qualche «esistenza»; ciò che si mostra in esse è solo il contenuto dei nostri concetti, ossia il modo in cui noi usiamo le nostre parole. Una volta dati i significati delle parole, esse sono a priori, ma puramente tautologico-formali, al pari di tutte le altre proposizioni a priori. In quanto formule che non dicono nulla, esse non contengono alcuna conoscenza e non possono servire come fondamento di nessuna scienza particolare. Una scienza come quella che i fenomenologi ci hanno promessa nei fatti semplicemente non esiste» (M. Schlick, *Esiste un a priori materiale?* in *Forma e contenuto*, op. cit., p. 179).

A conferma di queste considerazioni vi è, per Schlick, una sorta di possibile esperimento mentale che ci invita a chiederci che cosa potrebbe capire un cieco del nostro discorrere di colori. La risposta è netta: potrebbe comprendere la grammatica logica dei concetti, poiché la coerenza interna tra gli enunciati cromatici è meramente analitica e può quindi essere compresa senza che ciò implichi un qualche rimando all'intuizione. Certo, per un cieco resterebbe interdetta la possibilità di *interpretare* la struttura degli enunciati cromatici e non sarebbe possibile andare al di là di quella cornice vuota che tuttavia determina il senso del vocabolario cromatico — un fatto questo che equivale, per Schlick, a sottolineare ancora una volta il carattere analitico delle proposizioni che Husserl riteneva di poter raccogliere sotto il concetto di a priori materiale.

Come abbiamo osservato, Schlick si richiama a Wittgenstein e forse proprio per questo è opportuno osservare che nel *Tractatus logico-philosophicus* ci imbattiamo negli stessi problemi su cui Schlick attira la nostra attenzione. E tuttavia una differenza vi è, e deve essere sottolineata. Come avevamo osservato, un modo per esporre la prospettiva husserliana poteva suonare così: al di là di ogni decisione sulla natura di proposizioni come «un punto spaziale S_n non può essere giallo e verde insieme» una distinzione può essere tracciata con nettezza poiché si deve distinguere tra ciò che è necessario per la forma e ciò che è necessario per il senso dei termini implicati. Di questa distinzione (che costituisce il nerbo della riflessione husserliana) Schlick non fa menzione nelle sue riflessioni critiche e questo fatto rende problematiche anche le sue affermazioni — così spesso ripetute — secondo le quali avremmo a che fare con proposizioni radicate nella natura dei concetti e *quindi* puramente analitiche. Perché questo è chiaro: se ci disponiamo sul terreno di una definizione di analiticità puramente formale (e Schlick non sembra voler prendere commiato da questo terreno) allora non è affatto chiaro in che senso si debba sostenere che una proposizione come «un punto spaziale S_n non può essere giallo e verde insieme» è una proposizione analitica. E non è chiaro, perché non sembra esservi una ragione per sostenere che vi siano da qualche parte regole esplicitate che ci consentano di dire che la proposizione che abbiamo appena rammentato è una contraddizione formale — una contraddizione, cioè, che permane anche se la cogliamo come un caso particolare di una legge formale e quindi di una proposizione completamente formalizzata¹¹.

¹¹ Così scrive Giovanni Piana: «È opportuno ricollegarsi senz'altro alla definizione di ana-

Su questo punto le pagine del *Tractatus* hanno, se non altro, il merito di costringerci a prendere atto della questione. Per Wittgenstein non vi sono dubbi: una proposizione come «un punto spaziale S_n non può essere giallo e verde insieme» deve essere analitica (*Tractatus logico-philosophicus*, 6.3571), ma la sua analiticità non può essere in qualche modo demandata ad una qualche non meglio precisata trama di senso, ma deve essere resa evidente nella forma proposizionale. Ora il prodotto logico di due proposizioni semplici — si legge ancora in questa stessa proposizione — non può essere una contraddizione: la proposizione complessa (p e q) può essere vera perché esiste un'assegnazione di valori verità che la verifica — (p e q) è vera se p e q sono entrambe vere. Di qui la conclusione che siamo invitati a prendere: se la proposizione «un punto spaziale S_n non può

liticità presentata da Schlick, alla quale è vincolata la sua intera argomentazione. Poiché il carattere razionale, “apriorico”, delle proposizioni in questione è riconosciuto da Schlick negli stessi termini che in Husserl, il problema si riduce unicamente all'assunzione o al rifiuto della loro analiticità. Per far questo sarebbe stato ovviamente essenziale mettere in discussione la definizione data da Husserl. Ma di essa non si fa cenno nell'intero saggio. Di contro, nella definizione proposta da Schlick la questione è fin dall'inizio risolta nella misura in cui la ‘verità secondo la forma’ e la “verità secondo il senso” sono assunte senz'altro come nozioni equivalenti per caratterizzare definitivamente ciò che si deve intendere con analitico o tautologico. E poiché il problema di Husserl nasce appunto nella differenziazione di questi due momenti come momenti interni dell'unità proposizionale in generale, o si contesta la legittimità di tale distinzione, oppure ci si trova di fronte alla stessa alternativa, con modificazioni puramente terminologiche: anche se si definissero tautologiche o analitiche le verità secondo il senso o la forma (cosa che in sé non è obiettabile dal momento che, come abbiamo visto, il vero problema non va sotto i titoli dell'analisi o della sintesi), quindi anche se si volesse rinunciare a caratterizzare le proposizioni in questione come “sintetiche a priori” riunendole sotto il titolo di proposizioni analitiche resterebbe la questione di accertare se si possa distinguere l'analiticità in rapporto alla forma e l'analiticità in rapporto al senso. Il problema nel suo complesso viene così eluso ed è difficile sottrarsi all'impressione che l'intera argomentazione di Schlick si riduca ad una semplice petizione di principio. Una seconda osservazione riguarda il problema del senso. Certamente, vi possono essere buoni motivi per definire “insensato” un enunciato come “questa macchia è sia verde che rossa”, ma si dovrà riconoscere che lo “schema enunciativo” corrispondente che otteniamo attraverso la sua “formalizzazione completa” può essere saturato da un esempio di enunciato provvisto di senso. L'incompatibilità indicata non è dunque puramente grammaticale, come vorrebbe Schlick che si esprime come se vi fossero delle particolari regole logico-grammaticali delle parole di colore. Quanto alla conclusione a cui egli perviene, non sembra che vanga dato alcun contributo a chiarire le cose appellandosi alla “struttura formale” del colore, del suono, ecc., tanto più se resta del tutto indeterminato che cosa si debba intendere, in questo caso, con una simile espressione (G. Piana, *Husserl, Schlick e Wittgenstein sulle cosiddette «proposizioni sintetiche a priori»*, op. cit., § 3).

essere giallo e verde insieme» è una contraddizione allora dovremmo necessariamente concludere che non abbiamo a che fare con proposizioni semplici. Dovremo in altri termini sostenere che l'asserzione secondo la quale una macchia è rossa (o verde) chiede di essere ulteriormente analizzata perché qualcosa nella sua struttura logica si discosta dalla sua struttura apparente. E ciò è quanto dire: non possiamo accontentarci di dire che parola come «rosso», «superficie», «suono» hanno una loro grammatica, ma dobbiamo poter mostrare che questa grammatica è davvero formulabile e che di fatto è implicata in ogni sensato di quei termini.

Siamo così, insensibilmente, arrivati al nodo che si deve cercare di sciogliere. Dobbiamo chiederci se possiamo davvero sostenere che la grammatica dei nostri concetti è fin da principio riconducibile al gioco delle relazioni analitiche tra le regole che la delimitano.

LEZIONE UNDICESIMA

1. *Perplexità*

Nella lezione precedente ci si siamo imbattuti in una serie di considerazioni critiche che ci invitano a sollevare più di un dubbio sulla legittimità della distinzione husserliana. In modo particolare, abbiamo cercato dapprima di rendere conto delle ragioni di Schlick e di ciò che lo spinge a sostenere che non vi è un a priori materiale, per poi soffermarci rapidamente sulla posizione di Wittgenstein che ci è sembrata per certi versi più attenta al problema che la Terza ricerca solleva, ma non per questo meno critica nei confronti delle tesi del suo autore: per Wittgenstein, all'origine delle tesi husserliane vi è, in ultima analisi, un fraintendimento che concerne la forma degli enunciati in questione che Husserl assume senza interrogarsi sulla loro adeguatezza alla struttura logica di cui sono espressione.

Certo, ciò che nel *Tractatus* Wittgenstein scrive a questo proposito è tutt'altro che soddisfacente e anche le pagine di *Some Remarks on Logical Form* non mi sembrano sufficienti per chiarire quale sia la via che deve essere seguita. La prospettiva teorica che viene indicata è tuttavia egualmente chiara: proposizioni come «non è possibile che un'estensione abbia due differenti forme» sono proposizioni analitiche e ciò significa che nella loro consueta formulazione linguistica vi è qualcosa che deve essere radicalmente corretto perché deve essere possibile mostrare nella *forma* della proposizione la contraddizione che si manifesta quando pretendiamo di attribuire a una stessa estensione forme differenti.

Credo che queste considerazioni critiche colgano almeno in parte nel segno e ci costringano ad avanzare qualche dubbio sul fatto che non sia possibile intendere gli a priori materiali di cui Husserl ci parla alla luce della mera necessità analitica. Possiamo anzi spingerci un passo in avanti ed osservare che lo stesso Husserl, che pure sottolinea con tanto vigore la peculiarità delle proposizioni che delineano le strutture ontologico-materiali, è consapevole del fatto che è possibile una traduzione delle necessità materiali in necessità formali.

Che così stiano le cose, per Husserl, è un fatto difficilmente negabile e basterebbe riflettere un attimo sulle necessità che si radicano nello spazio come dimensione intuitiva per rendersene conto. Come disciplina matematica la geometria si muove nell'ambito di ciò che è soltanto formale: i

suoi giudizi sono, in questo senso, propriamente analitici e non avrebbe senso per Husserl ripercorrere la pretesa kantiana di vincolare la matematica nel suo complesso alla presunta necessità dei giudizi sintetici a priori. E tuttavia sottolineare il carattere analitico-formale delle discipline matematiche non significa ancora negare che vi sia, per Husserl, una dottrina a priori dello spazio. Per Husserl, la geometria non è infatti soltanto una disciplina formale e le sue necessità non sono esclusivamente esempi di ciò che è vero soltanto per la forma: vi è anche una geometria intuitiva o, se si preferisce (e con buone ragioni) lasciare da canto la parola «geometria» che potrebbe creare inutili equivoci, vi è anche una grammatica dello spazio intuitivo, una sua *ontologia materiale* che si manifesta quando cogliamo le necessità che sorreggono lo spazio senza avere per questo abbracciato una qualche teoria geometrica peculiare.

Cerchiamo di chiarirci bene il problema anche al di là del dettato delle pagine husserliane e chiediamoci che cosa possa voler dire distinguere due differenti accezioni di geometria.

Per tentare di rispondere a questa domanda vorrei prendere le mosse da un esempio.

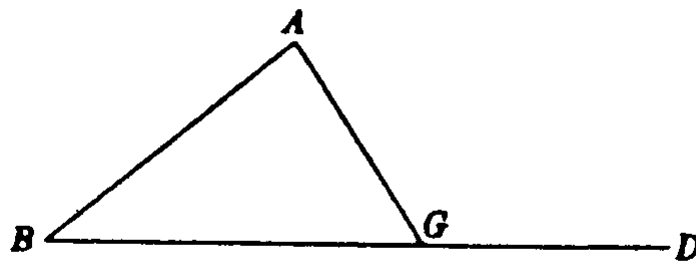
Prendiamo una proposizione come «in ogni triangolo di cui un lato è stato prolungato, l'angolo esterno è minore di ciascuno dei due angoli interni opposti» e chiediamoci se la tesi che abbiamo così formulato è un controsenso materiale o formale.

Almeno di primo acchito sembrerebbe senz'altro lecito sostenere che si tratta di un controsenso formale, poiché la sua negazione è un teorema della geometria euclidea, e ciò è quanto dire che deriva analiticamente dagli assiomi e dalle definizioni della teoria. E ciò è quanto dire: in linea di principio, la tesi secondo la quale «in un triangolo di cui un lato è stato prolungato, l'angolo esterno è eguale o minore di ciascuno dei due angoli interni opposti» è sintatticamente falsa e può essere rifiutata senza chiamare in causa il significato dei termini che la compongono. Qualsiasi cosa sia un triangolo e qualsiasi cosa sia un angolo opposto, si deve poter dimostrare che in ogni triangolo di cui un lato è stato prolungato, l'angolo esterno è maggiore di ciascuno dei due angoli interni opposti.

Sembra giusto ragionare così, e tuttavia basta aprire le pagine della *Quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* di Schopenhauer per imbattersi in una ben diversa dimostrazione — in una dimostrazione che non si avvale affatto delle regole deduttive che ci consentono di trasformare formalmente una proposizione in un'altra, ma che vuole *co-*

struire di fronte ai nostri occhi la prova di quella proposizione, per farci vedere che le cose stanno così, poiché questa è la natura dello spazio.

La dimostrazione di Schopenhauer è semplice ed è tutta racchiusa nell'animazione di un disegno



Schopenhauer ragiona così:

Affinché l'angolo BAG fosse solo uguale, non dico maggiore, all'angolo AGD, la linea BA dovrebbe trovarsi rispetto a GA nella stessa direzione di BD, dovrebbe essere cioè parallela a BD, ossia non incontrare mai BD (giacché proprio questo significa uguaglianza degli angoli); ma per formare un triangolo essa deve (ragione d'essere) incontrare BD, fare cioè il contrario di ciò che sarebbe necessario affinché l'angolo BAG raggiungesse appunto la grandezza di AGD. Affinché l'angolo ABG fosse solo uguale, non dico maggiore, dell'angolo AGD, la linea BA dovrebbe trovarsi rispetto a BD nella stessa direzione di AG, dovrebbe essere cioè parallela ad AG, ossia non incontrare mai AG (giacché proprio questo significa uguaglianza degli angoli); ma per formare un triangolo essa deve incontrare AG, fare cioè il contrario di ciò che sarebbe necessario affinché l'angolo ABG raggiungesse appunto la grandezza di AGD (A. Schopenhauer, *La quadruplicata radice del principio di ragion sufficiente*, op. cit., pp. 124-1259).

Che in ogni triangolo di cui è stato prolungato un lato, l'angolo esterno non possa essere minore o eguale di ciascuno degli angoli interni opposti lo *vediamo*, non appena proviamo a giocare con la figura e a *vedere* che cosa mai dovrebbe accaderle se tentassimo di soddisfare questa richiesta. Questo, appunto, lo *vediamo*, ma Schopenhauer ci invita a cogliere in questa prassi che si dispiega allo sguardo una vera e propria dimostrazione della proposizione in esame e può farlo proprio perché nelle sue pagine la tesi geometrica che abbiamo formulato deve essere intesa come un *controsenso materiale*, come un'insensatezza che ha la sua radice prima nella *natura dello spazio*. Certo, Schopenhauer ragiona così — ma Hus-

serl? Possiamo davvero pensare che Husserl possa seguire le spericolate opinioni di Schopenhauer sulla geometria?

In che direzione debba muoversi la riflessione husserliana l'abbiamo già rapidamente osservato. Se ci muoviamo sul terreno pregeometrico e se ci limitiamo a cogliere la rete delle necessità intuitive che si manifestano nella nostra percezione dello spazio abbiamo a che fare con un controsenso materiale: vediamo appunto quella impossibilità. Proviamo e riproviamo a costruire quella figura e, insieme, *vediamo* che cosa ce lo impedisce. Vi è dunque un senso in cui sembra legittimo dire che la geometria ha un'origine che va al di là di essa e che la radica su un terreno pregeometrico — il terreno del nostro operare con le figure e del nostro vedere che cosa si può e che cosa non si può fare con esse. Ma ciò che si manifesta nel nostro operare concreto nello spazio assume una forma nuova sul terreno geometrico e si manifesta all'interno di un diverso gioco linguistico che ci consente di dedurre ciò che prima semplicemente vedevamo: quella proposizione possiamo dedurla *se* — abbandonato il terreno della prassi intuitiva — diamo una veste logico-deduttiva alle tesi geometriche, proprio come ha fatto Euclide quando si è costretto a vincolare nella necessità di una struttura di proposizioni ciò che aveva davanti agli occhi.

Possiamo allora esprimerci così: una proposizione come «in un triangolo la somma di due lati è maggiore del terzo» è, per Husserl, in se stessa una verità che ha un volto formale e un volto materiale, poiché è possibile coglierla come una formulazione non perspicua di una proposizione deducibile analiticamente nel contesto della teoria matematica euclidea e come espressione adeguata di una struttura afferrabile su quel terreno particolare in cui concetti si legano ancora alle operazioni concrete. E ciò che è vero nel caso dello spazio come forma intuitiva, è vero in generale per ogni altro campo oggettivo: per ogni proposizione materialmente necessaria vi è — scrive Husserl — una possibile traduzione sul terreno analitico-formale e basta leggere con attenzione la *Terza ricerca logica* per rendersi conto che questa possibilità di traduzione è una delle tesi principali di quelle pagine che vogliono tra le altre cose mostrarci come sia possibile riformulare i nessi materialmente a priori che delineano la struttura degli interi nei nessi *puramente formali* di una teoria matematica dell'intero e della parte.

Forse, di fronte a queste considerazioni la nostra prima reazione potrebbe essere semplicemente negativa. Abbiamo aperto la *Terza ricerca* e ci siamo sforzati di comprendere in che modo Husserl intenda distinguere le

proposizioni analitiche da quelle sintetiche ed in modo particolare abbiamo cercato di definire quale senso nelle sue pagine assumesse il concetto antico del sintetico a priori. E ora, con un certo fastidio, leggiamo che ogni proposizione sintetica a priori ha un suo controcanto analitico e ci sentiamo proprio per questo presi garbatamente in giro.

Qualche volta per poter comprendere il senso che spetta ad una distinzione di carattere concettuale è necessario allontanarsene almeno un poco e dare almeno in parte ascolto alle obiezioni e alle critiche che le vengono rivolte.

Credo che in questo caso le cose stiano così proprio. Vorrei allora invitarvi a riconoscere che le critiche di Schlick e di Wittgenstein colgono almeno in parte nel segno e che è forse opportuno lasciare davvero da canto la pretesa di attribuire alle proposizioni sintetiche a priori un significato ontologico. In qualche misura Schlick ha ragione: quando diciamo proposizioni come «dato un azzurro, ne esiste sempre uno più chiaro» proponiamo di fatto una regola grammaticale che fissa il significato della parola «azzurro». E tuttavia, anche se tacitiamo il rimando alla dimensione ontologico-materiale e, di conseguenza, le ragioni per sostenere il carattere sintetico di proposizioni come quella che abbiamo proposto, una via per intendere il senso delle riflessioni husserliane resta aperta e ruota non sulla distinzione tra analitico e sintetico, ma sulla differenza tra un modo formale e un modo materiale di parlare.

Vi è un modo *formale* di parlare: possiamo, per esempio, chiedere che l'introduzione di un concetto si affianchi sempre e necessariamente all'*esplicitazione* delle regole che circoscrivono la sensatezza del suo impiego. Così stanno le cose nell'ambito della teorizzazione geometrica: che cosa sia una retta e quali proprietà essa abbia non è cosa che possa essere decisa guardando un disegno, ma deve essere ricavata dalle definizioni e dai postulati della teoria.

Accanto al modo formale vi è tuttavia anche un modo *materiale* di parlare e che così stiano le cose è un fatto che traspare non soltanto nella favoletta che nel *Menone* ci narra di come un giovane ignaro della geometria venga a capo della soluzione che consente di costruire un quadrato la cui area sia doppia di quella di un quadrato dato, ma in ogni considerazione geometrica che cresca non sulla base di definizioni e di postulati, ma nella *prassi* che muove dalla percezione delle figure e che opera in quell'intreccio di intuizione e concetto che caratterizza il pensiero pregeometrico. E ciò che è vero per la geometria, vale anche per l'universo dei

colori o dei suoni o per le differenti relazioni che legano le parti nel tutto dell'esperienza. Schlick nelle sue considerazioni sembra alludere ad una logica dei colori che dovrebbe circoscrivere fin da principio il nostro impiego dei termini, ma è dubbio che le cose stiano davvero così e che sia davvero possibile sostenere che ogni questione concernente la possibilità e l'impossibilità nell'universo cromatico possa essere fin da principio ricondotta sul terreno delle regole. Certo, sostenere che la grammatica dei nomi di colore non è esplicitamente formulata non significa dire che non sia formulabile e la tesi husserliana secondo la quale è sempre possibile ricondurre il modo materiale al modo formale di parlare sembra valere come una garanzia teorica di questa possibilità. Ma la differenza permane: anche se dalle pagine husserliane si può ricavare la tesi secondo la quale è possibile rileggere ogni nesso materiale alla luce di una traduzione formale, di qui non segue affatto che una simile operazione sia insensuale e che non faccia altro che mostrare esplicitamente le regole che implicitamente già seguivamo. Nel *Tractatus* Wittgenstein sembra sostenere invece proprio questa tesi: ritenere che «x è rosso» sia una proposizione non analizzata vale infatti come un invito a riconoscere che a fondamento di quella nostra forma linguistica vi sia una diversa struttura formale, da cui sola trarrebbe il senso che tuttavia le spetta. E se così stanno le cose, la differenza che stiamo cercando di fare emergere può essere formulata così: parlare di un sintetico a priori vuol dire (per noi) soltanto questo — ritenere che la possibilità di ricondurre la grammatica dei concetti ad un insieme di leggi formali non si fonda su un'analisi dei significati che metta in luce un ordine fin da principio operante, ma in una *traduzione* dell'intreccio tra sensibilità e concetto che caratterizza i nostri giochi linguistici elementari nella forma puramente logica delle regole linguisticamente formulate.

E tuttavia, per vedere con un po' di chiarezza i confini e le forme di questa distinzione, è opportuno tornare alle pagine husserliane, per leggerle più da vicino.

2. *Qualche punto fermo*

Prima di addentrarci effettivamente nel testo husserliano è forse opportuno fissare i punti che dobbiamo cercare di mettere alla prova nelle lezioni che seguiranno.

1. Abbiamo detto che, per Husserl, è in linea di principio possibile distinguere tra le necessità formali e le necessità materiali e che queste

ultime poggiano infine sulle strutture invarianti che caratterizzano gli oggetti dell'esperienza. All'origine di questa tesi vi è una convinzione forte: Husserl ritiene che sia in generale possibile una filosofia descrittiva che faccia luce sull'esperienza senza per questo disporsi sul terreno del linguaggio. Di qui la tesi che caratterizza le sue analisi sull'a priori materiale: cogliere le proposizioni necessarie che descrivono l'universo dei colori, dei suoni, dello spazio o del tempo o, più in generale, degli oggetti esperiti in quanto tali non significa indicare le regole grammaticali che sorreggono i nostri usi linguistici, ma tracciare i contorni di un insieme di ontologie materiali. Sulla legittimità di questa mossa abbiamo già avanzato qualche dubbio e tuttavia prima di prendere una posizione qualsiasi e di accodarsi al coro di chi ritiene che sia possibile mettere da parte il problema dei vincoli che l'esperienza pone al linguaggio è opportuno cercare di cogliere le ragioni di Husserl e gli argomenti che nelle sue pagine rendono così persuasiva la tesi degli a priori materiali. Solo dopo aver compreso bene quegli argomenti e quelle ragioni è possibile prendere una posizione sul problema del rapporto tra linguaggio e percezione, tra forme grammaticali e condizioni che la percezione ci pone.

2. Ciò che caratterizza la posizione husserliana non è tuttavia soltanto la convinzione che vi siano strutture dell'esperienze indipendenti da ogni determinazione linguistica, ma è anche la tesi secondo la quale è possibile comprendere le strutture concettuali che caratterizzano il linguaggio a partire dalle strutture dell'esperienza. Di qui il secondo punto su cui è opportuno riflettere: nelle pagine volte a mostrare il rapporto che lega la teoria materiale alla teoria formale degli interi prende forma, in una luce interamente nuova, il problema che ci aveva occupati nella discussione della teoria kantiana dello schematismo.

LEZIONE DODICESIMA

1. Parti indipendenti e non indipendenti: una distinzione intuitiva

Nelle lezioni precedenti abbiamo cercato di far luce sul senso complessivo che spetta alla proposta husserliana di un a priori materiale, ma se vogliamo davvero cercare di venire capo delle considerazioni critiche che abbiamo avanzato e insieme anche delle ragioni che spingono Husserl a sostenere quello che sostiene è necessario addentrarsi nelle pieghe del testo husserliano e leggerlo con una certa attenzione. In primo luogo, questo significa cercare di comprendere quale sia il luogo teorico nel quale si colloca la proposta di una teoria dell'intero e della parte — un luogo di cui si deve sottolineare l'ampiezza:

Gli oggetti possono trovarsi gli uni con gli altri in un rapporto di *interi* e di *parti*, oppure anche di parti coordinate in un intero. Si tratta qui di una specie di rapporti che si fondano a priori nell'idea dell'oggetto. (E. Husserl, *Ricerche logiche*, op. cit., p. 19).

La teoria dell'intero e della parte è una teoria che si radica a priori nell'idea stessa di oggetto e ciò è quanto dire che è, per Husserl, un capitolo di relazioni che valgono anche quando abbandoniamo la sfera degli oggetti concreti della nostra esperienza e risaliamo alla nozione formale di oggettualità. I rapporti tra intero e parte sono rapporti che sussistono anche tra oggetti in generale e appartengono quindi in linea di principio anche a ciò che Husserl chiama ontologia formale — alla teoria formale degli oggetti.

Si tratta di una tesi importante di cui impareremo a vagliare lo spessore e tuttavia basta sfogliare le prime pagine della *Terza ricerca* per rendersi conto che la via che Husserl segue per delineare i rapporti tra gli interi e le parti non si apre sullo scenario rarefatto delle distinzioni formali, ma sul terreno concreto di oggetti *materialmente determinati* che si danno sul piano percettivo. Possiamo tuttavia intuire quale sia la ragione di questa mossa: prima di parlare della relazione formale che lega le parti all'intero è opportuno, per Husserl, cercare di fare luce sul porsi di questa stessa relazione come una relazione materialmente determinata che può occorrere tra oggetti concreti. Solo in un secondo momento si potrà abbandonare il piano materiale, per disporsi sul terreno della pura forma.

Vi sono dunque interi e parti che si danno sul terreno della nostra esperienza percettiva, e tuttavia proprio questa tesi che ci invita a discorrere della nozione di intero e di parte senza abbandonare la dimensione degli

oggetti concreti sembra scontrarsi con un problema cui non sembra facile dare risposta. La teoria degli interi implica evidentemente una distinzione tra semplice e complesso poiché di intero si può parlare solo quando si ha a che fare con una molteplicità di parti. L'intero è il complesso, la parte è ciò che è semplice, ma basta fissare sulla carta questa tesi così ovvia perché si faccia avanti una difficoltà che ha una sua storia nella riflessione filosofica. È facile dire che cosa è complesso, ma la nozione di semplicità è sfuggente perché non sembra possibile liberarla dal gioco delle relatività. Vi è innanzitutto una relatività verso l'alto:

ogni oggetto è una parte reale o possibile, cioè vi sono interi reali o possibili che lo includono (*ivi*, p. 19).

Ma vi è anche una relatività verso il basso perché ogni parte può a sua volta porsi come un intero che ha parti, in un gioco che sembra dissolvere la consistenza degli oggetti nel manifestarsi di una complessità senza limiti.

Al gioco della visione microscopica, che sembra costringerci a riconoscere che non vi è una sola cosa che possa dirsi semplice, la metafisica ha ritenuto necessario porre un freno sulla base di argomentazioni che la mente acuta di Democrito aveva fin da principio colto. Gli oggetti di cui parliamo e che fanno parte della trama del nostro mondo non hanno il privilegio della semplicità, ma proprio il loro molteplice divenire e il loro alterno entrare e uscire di scena ci costringe a pensare che qualcosa di semplice al di là delle apparenze debba esserci. Dobbiamo pensare così: gli oggetti apparenti — ciò che continuamente diviene e muta — sono soltanto *configurazioni* mutevoli di entità semplici, parole scritte con un alfabeto di segni, che proprio in virtù della loro semplicità sono sottratti al variare delle composizioni cui mettono capo. Queste entità semplici che stanno alle cose come le lettere dell'alfabeto alla varietà mutevole delle parole sono gli atomi — questi strani oggetti, la cui esistenza è indubitabile proprio perché non la si accerta empiricamente, ma la si scopre come condizione di possibilità della processualità del reale.

Volevamo parlare di interi concreti e di parti e ci siamo imbattuti nell'idea maiuscola della Semplicità, nell'idea di un Oggetto che non si accontenta di esserci, ma chiede per sé la forma necessaria di esistenza che compete solamente alle entità ideali. E se così stanno le cose, ci viene il sospetto che una riflessione sull'intero e sulla parte sfugga necessariamente alla dimensione descrittiva.

Si tratta di un sospetto che è opportuno tacitare perché invece di costrin-

gerci a seguirlo sul terreno di un insieme di distinzioni cariche di presupposti metafisici, Husserl ci invita a disporci risolutamente sul terreno degli esempi. Per chiarire che cosa sia una parte e che cosa un intero non dobbiamo, in altri termini, tentare di definire sulla scorta di qualche presupposto teorico che cosa appartenga alla nozione di composizione o di semplicità, ma dobbiamo cercare invece di dare un senso a queste parole, ancorandole ad un contesto intuitivo che ci *insegni* ad adoperarle, tracciando insieme i limiti entro cui quella distinzione deve essere intesa e impiegata.

Possiamo allora procedere così: prima di decidere qualcosa su ciò che è in sé composto o semplice, chiediamoci che cosa significhi dire di un oggetto che abbiamo di fronte agli occhi che ha parti. Prendiamo allora un foglio di carta rettangolare: posso tagliarlo lungo la diagonale, ottenendo così due figure triangolari che lascio l'una accanto all'altra. Secondo un'accezione ovvia di questi termini, propongo di chiamare *intero* il foglio di carta e *parti* le frazioni che ho creato con quel colpo di forbici. Rispetto al foglio le frazioni triangolari saranno dunque semplici: il foglio si compone di esse e di null'altro, almeno sino a quando non mostriamo in che senso si debba operare per poter dire che anche le parti che abbiamo evidenziato constano esse stesse di parti.

Certo, questo processo può essere apertamente iterato ed è possibile mostrare la sua infinità anche sul terreno intuitivo: è sufficiente che indichi la regola della sua continuazione, proprio come accade quando ti invito a osservare che la stessa operazione che divide un segmento in due parti eguali può essere applicata nuovamente ad una delle sue parti e poi a una parte di quelle parti, e così di seguito in un processo la cui forma racchiude intuitivamente l'apertura che ne determina il senso. Del resto la relatività sembra essere implicata anche seguendo un diverso cammino: posso guardare questo foglio di carta ed elencarne le qualità, e le qualità delle qualità e anche in questo caso è davvero difficile dire se vi è punto oltre al quale non è possibile spingersi. Queste possibilità sussistono, ma non per questo debbono essere necessariamente evocate: se mi mostri un oggetto — questo foglio di carta — e mi chiedi di che parti consti ti dirò che non consta affatto di parti anche se so bene che è *possibile* dividerlo in due e che ciascuna delle parti così ottenuta può essere ulteriormente divisa, in un processo che ha solo fisicamente, ma non idealmente una fine. Nulla tuttavia mi costringe a impegnarmi anche solo idealmente in una simile prassi e applicare ad un qualche oggetto la parola «semplice» in

fondo non dice nulla più di questo: ci consente di fissare il livello di articolazione sul quale ci muoviamo.

Vi sono dunque interi e parti, oggetti *semplici* e oggetti *complessi*, in un'accezione di questi termini che può essere compresa senza abbandonare il terreno della relatività, così come suggeriscono gli esempi che abbiamo proposto e anche il consueto uso linguistico.

Nelle considerazioni che abbiamo appena proposto ci siamo tuttavia imbattuti nella possibilità di parlare di parti in un'accezione più ampia del solito ed è un fatto che una simile accezione non è giustificata dagli usi linguistici: non parliamo del colore come di una parte di foglio, perché nel linguaggio ordinario del termine «parte» ci avvaliamo solo per intendere i pezzi in cui un qualche oggetto può essere concretamente suddiviso. Ci esprimiamo appunto così, ma questo diverso impiego sembra essere comunque a portata di mano: in fondo, il foglio di carta che ho appena ritagliato non è soltanto composto di frazioni che posso separare, ma è anche caratterizzato da un colore o da una forma che possono variare e non sembra essere illegittimo sostenere che anche questi momenti possano essere chiamati parti dell'intero corrispondente.

Certo, l'uso linguistico consueto sembra opporsi ad una simile decisione, ma nessuno ci costringe a seguire il linguaggio ordinario perché possiamo comunque *giustificare* la scelta che abbiamo fatto sulla base di una ragione che si radica nella nostra esperienza percettiva: il colore del foglio e la sua estensione possono essere dette parti di un intero perché possono *variare* l'uno indipendentemente dall'altro. Posso far cambiare al foglio il colore senza per questo alterarne l'estensione e posso alterare l'estensione senza cambiarne il colore: abbiamo in altri termini a che fare con un processo di variazione — la *variazione disgiunta* — che evidenzia momenti *disgiunti* che appartengono ad uno stesso oggetto, e questo sembra legittimare l'impiego del termine «parte» per alludere al colore di una superficie o alla sua forma.

Possiamo allora esprimerci così: per decidere che cosa sia una parte in un intero non ci basta il linguaggio, ma ci serve un criterio fenomenologico. Un primo criterio è il criterio della *concreta separabilità* ed in questo caso parlare di parti significa parlare di *frazioni* perché solo le frazioni di un intero sono di fatto separabili dall'intero. Ma non ogni parte è necessariamente una frazione perché per dire che qualcosa è una parte possiamo affidarci a un criterio più tollerante: in questo caso diremo che vi sono parti quando è possibile mostrare che vi sono in un intero momenti *con-*

tenutisticamente disgiunti che possono essere evidenziati dal criterio della variazione.

Del resto, che questo criterio sia effettivamente percorribile si mostra anche nel fatto che la sua applicazione ci impedisce di ampliare il concetto di parte al di là di ogni ragionevole limite. Questo foglio di carta è rosso e il rosso è un colore: *l'essere un colore*, tuttavia, non è una nuova parte che spetti al rosso perché non è in alcun modo possibile considerarlo come un elemento contenutisticamente disgiunto, come una parte che possa variare lasciando immutato l'essere rosso del foglio.

Husserl si esprime così:

Nell'unità di qualcosa che si manifesta sensibilmente noi troviamo, ad esempio, un rosso del tutto determinato come momento, e quindi anche il momento generico «colore». Ma il colore ed il rosso determinato non sono momenti disgiunti. Lo sono invece il colore rosso e l'estensione che esso ricopre, poiché nel loro *contenuto* non hanno nulla in comune fra loro. In un senso assai lato essi sono, potremmo dire, *connessi* l'uno con l'altro, posto che si chiami *connessione* il rapporto generale di partizione qui sussistente, il rapporto cioè tra le parti disgiunte all'interno di un intero. È senz'altro naturale definire le parti connesse *membri*, della connessione, ma parlando di membri di un intero in un'accezione così ampia, il colore e la forma [*Gestalt*], dovrebbero valere come membri connessi nell'unità di un'estensione colorata. A ciò si oppone l'uso linguistico. Nel caso di interi di questo genere, cioè, i membri sono relativamente «non-indipendenti» l'uno rispetto all'altro, e noi li troviamo così strettamente unificati che parliamo perfino di «compenetrazione». Altrimenti stanno le cose in rapporto agli interi che sono in se stessi *frazionati o frazionabili*: per essi è del tutto naturale parlare di *membri*, e rispettivamente di scomposizione in membri. Le parti non sono qui soltanto disgiunte, ma relativamente «indipendenti» le une rispetto alle altre: esse hanno il carattere di «frazioni» connesse insieme (*ivi*, pp. 19-20).

Abbiamo proposto un criterio — il criterio della variazione che esibisce una disgiunzione contenutistica — per dire che cosa è parte e che cosa non lo è, ma abbiamo insieme proposto una peculiare distinzione in seno a ciò che si può sensatamente chiamare parte di un intero ed è su questa distinzione che dobbiamo ora attirare la nostra attenzione. Le parti, e di conseguenza gli interi che da esse sorgono, non hanno una sola natura, ma sono caratterizzate da una distinzione che è, per Husserl, della massima importanza: da un lato vi sono infatti le frazioni che possono essere concretamente separate dall'intero, dall'altra i momenti che sono sì contenutisticamente disgiunti, ma che non per questo possono essere separati dall'intero cui appartengono.

Per rendere meglio conto di questa distinzione e insieme per mettere in luce l'aspetto che la rende importante, Husserl ci invita a esprimerci così: delle frazioni possiamo parlare come di *parti indipendenti* per sottolinea-

re il fatto che possono in linea di principio sussistere al di là dell'intero cui ineriscono. Alle frazioni si debbono tuttavia contrapporre i momenti che per la loro stessa natura non possono sussistere separatamente e proprio per questo rimandano ad un intero più ampio cui necessariamente appartengono. Ne parleremo allora come di *parti non indipendenti* dell'intero.

Gli esempi che abbiamo dianzi proposto debbono dirci come intendere queste nozioni. Ricordiamoci del nostro foglio di carta: un colpo di forbici *può* dividerlo in parti indipendenti, perché le frazioni che quel taglio comporta *possono* sussistere anche al di là dell'intero cui appartengono. Non così la forma del foglio o il suo colore poiché *non* è certo *possibile* pensarli se non come momenti che appartengono ad un intero, come sue parti non indipendenti.

Sul significato che deve essere attribuito a queste possibilità e impossibilità è necessario soffermarsi un poco per evitare di fraintendere queste considerazioni in una chiave psicologica, come se esse volessero semplicemente attirare la nostra attenzione su una nostra incapacità soggettiva di cui l'introspezione ci renderebbe partecipi. Dire che il colore non può sussistere se non come colore di una superficie vorrebbe dire allora soltanto questo: che non siamo capaci di rappresentarcelo, proprio come non riusciamo a contare gli alberi di un viale che pure ricordiamo bene e di cui ci sembra di avere una chiara immagine.

Non vi è dubbio che non sia questo il senso che Husserl intende dare a queste considerazioni. Piana lo ha osservato con grande chiarezza:

potremmo proporre di indicare come indipendenti quei contenuti che sono rappresentabili in se stessi, separatamente rispetto ad altri contenuti, mentre ciò non accade per i contenuti che chiamiamo non-indipendenti. Possiamo forse rappresentare separatamente il colore e la superficie su cui è diffuso? Oppure la lunghezza di una linea e il suo spessore? Invece, possiamo immaginare facilmente una testa di cavallo «in sé e per sé», e possiamo associare questo contenuto ad un altro contenuto indipendente qualsiasi - possiamo immaginare un uomo con la testa di cavallo o un cavallo con la testa di un uomo. Tutto ciò sembra anche troppo semplice. Il fatto è che bisogna spiegare che cosa intendiamo quando parliamo di possibilità o impossibilità di rappresentare separatamente un contenuto. Questa stessa formulazione fa pensare ad una sorta di evidenza interiore. Se qualcuno dubitasse della distinzione e della sua applicazione ai casi particolari, dovremmo forse pregarlo di effettuare la prova della separazione nella rappresentazione? E in che altro può consistere questa prova se non in un richiamo all'esperienza interna, all'*introspezione*, con la tacita o esplicita convinzione che ognuno vedrà dentro di sé esattamente ciò che noi vediamo dentro di noi? L'impegno di Husserl di fronte a questo problema sta tutto nel mantenere ben ferma questa distinzione liberandola nello stesso tempo da una giustificazione di ordine psi-

cologico. [...] Se vogliamo parlare di «rappresentazione separata» in rapporto alla distinzione tra parti indipendenti e non-indipendenti possiamo farlo, purché si intenda questa espressione come una formulazione che rinvia ad una caratteristica intrinseca dei contenuti come tali, e non ai modi in cui essi vengono concepiti. La distinzione in questione deve essere operata esclusivamente sul versante dell'oggetto. Se, dopo che questa distinzione è stata introdotta e illustrata richiamando, mediante esempi, la possibilità o l'impossibilità di una rappresentazione separata, qualcuno sostenesse di non riuscire a rappresentarsi una testa di cavallo senza rappresentarsi il cavallo intero — che cosa concluderemmo? Ebbene, concluderemmo semplicemente che egli è fatto così (G. Piana, *La tematica husserliana dell'intero e della parte* (1976), ora in <http://filosofia.dipafilo.unimi.it/~piana/intero/interidx.htm>).

Qual è il senso di queste considerazioni? Questo, io credo: ci consentono di leggere in una direzione peculiare la *non possibilità* di cui discorriamo. Ho un colore e la sua superficie, colgo la loro reciproca indipendenza nel mutamento, ma insieme vedo che non possono sussistere separatamente. Lo vedo, ma questo non significa che *io*, in virtù della mia natura psicologica, non riesco a rappresentarli separatamente, ma che colore e superficie sono essi stessi, per la loro stessa natura, dipendenti l'uno dall'altra. Mettere in luce quell'impossibilità significa allora imparare qualcosa sulla natura del colore e non su di me.

Riconoscere che la distinzione che abbiamo proposto non concerne le modalità psicologiche del rappresentare, ma la natura degli oggetti esperiti vale, per Husserl, come una conferma del fatto che di questa distinzione ci si può avvalere per delineare nelle sue linee generali una teoria dell'intero e della parte — una teoria che, come sappiamo, tratta di «rapporti che si fondano a priori nell'idea dell'oggetto». In altri termini: anche se l'esperienza è il criterio che ci consente di tracciare questa distinzione in seno alle parti, non intendiamo per questo abbandonare la dimensione delle riflessioni ontologiche. Non parliamo delle nostre vicende psicologiche, ma degli oggetti — in quanto sono esperiti. Del resto, di quali altri oggetti potremmo mai parlare se non di quelli di cui abbiamo appunto esperienza?

Nelle riflessioni che abbiamo proposto sin qui ci siamo interessati del concetto di parte e alla differenza che separa tra loro le possibili parti di un intero, ma non è difficile accorgersi — e vi abbiamo già fatto cenno — che la distinzione in seno alle parti si ripercuote necessariamente sulla struttura stessa degli interi. E se quando ci eravamo chiesti che cosa potesse dirsi parte, a creare qualche perplessità erano stati i momenti e non le frazioni, ora che ci poniamo nella prospettiva dell'intero la situazione sembra significativamente ribaltata. Che la complessità non neghi la pre-

senza dell'unità sembra essere del tutto ovvio quando abbiamo a che fare con parti che è possibile distinguere, ma non separare dall'unità cui appartengono. Un colore inerisce a una superficie, ma la complessità che origina un simile intero non toglie la sua unità poiché l'uno e l'altra si stringono in una connessione che è la diretta conseguenza del carattere non indipendente delle parti di cui l'intero consta.

Ben diversamente stanno le cose quando abbiamo a che fare con un intero che consta di frazioni e quindi di parti indipendenti: qui non sembra affatto chiaro che cosa ci consenta di parlare di unità.

Quale sia il problema è presto detto. Abbiamo di fronte a noi un mucchio di sassi e ora ci chiediamo se vi è qualcosa che ci consente di stringere in un'unità quella molteplicità di elementi e di parlare di conseguenza di un intero che ha parti. Che quest'unità non possa essere posta nella natura delle frazioni di cui consta è un fatto che non dovrebbe essere difficile comprendere: le frazioni possono sussistere di per se stesse e non vi è dunque nulla che ci consenta di coglierle in quanto parti di un intero. Ma se le cose stanno così, che cosa ci consente di parlare di un intero? Perché non dire che quelle pietre sono soltanto un insieme cui manca una qualsiasi interna unità?

Questi interrogativi sembrano infine confluire in un dubbio che ha di fatto una sua storia. Forse potremmo semplicemente rifiutarci di chiamare interi cose come i mucchi di pietre e sostenere che di questa nozione è necessario fare un impiego più parco. Un intero, si dice spesso, non è riducibile alla somma delle sue parti, e questa tesi sembra costringerci a sostenere che per potere parlare di interi e non di meri insiemi è necessario che vi sia qualcosa come un legame organico tra gli elementi che lo compongono. Tracciare la linea che separa il mondo delle macchine — le cui parti sono giustapposte — dal mondo degli organismi, le cui membra sono attraversate dal fluido misterioso della vita, significherebbe allora compiere il passo che ci consente di parlare di interi anche quando abbiamo a che fare con entità che possono essere divise concretamente in pezzi.

Anche in questo caso, tuttavia, la riflessione husserliana lascia da parte queste considerazioni così cariche di ricordi filosofici, per invitarci a ragionare sugli esempi. E allora torniamo al nostro mucchio di sassi e sottolineiamo ora proprio questa parola — la parola «*mucchio*» — che non è affatto priva di un suo significato percettivo perché evidentemente allude al modo in cui le singole pietre sono colte in relazione l'una con l'altra.

Le vediamo così quelle pietre — nel loro dar vita ad una forma intuitiva che è ben descritta dalla parola «mucchio», proprio come vediamo gli alberi dar vita ad una forma di unità che chiamiamo «filare» o le stelle a quelle strane figure che chiamiamo costellazioni, e così via.

Ora è proprio questa forma visibile di unità che sembra consentirci di distinguere gli interi che constano di frazioni dagli insiemi. Gli insiemi sono unità logiche di oggetti: li individuiamo indicando una proprietà che deve essere soddisfatta dagli oggetti che vi appartengono. Gli interi, invece, possono essere oggetti sensibili e questo significa che è possibile cogliere sul terreno percettivo l'unità che li caratterizza e parole come «mucchio», «filare», «stormo» o «scala ascendente» stanno appunto per queste forme unitarie di connessione.

Ma ciò è quanto dire che in ogni intero che consti di frazioni ha senso parlare di un elemento formale che dipende dalle parti frazionarie dell'intero e che determina la loro *connessione unitaria*. Ora non è difficile cogliere che questo elemento, proprio perché *dipende* dalle parti frazionarie, non può essere a sua volta una parte frazionaria: non possiamo evidentemente separare la forma del filare dagli alberi che la formano e questo non è che un altro modo per sostenere che l'elemento formale di cui parliamo dipende dalle parti che unifica. Ora se questo elemento non soddisfa il criterio della separabilità concreta, ciò non toglie che sia comunque lecito parlarne come di una parte: il criterio della variazione disgiunta può essere infatti evidentemente applicato alle forme di unità degli interi composti di parte frazionarie, — un fatto questo che si nota con chiarezza nella possibilità di far variare l'ordinamento degli elementi di un intero senza per questo modificarli. Posso disporre in una fila i sassi che formano un mucchio oppure disporli in più mucchi contigui oppure ancora disperderli in uno spazio amplissimo in modo che ogni concreta unità intuitiva venga meno — le frazioni sono separabili dal momento che in essi si fonda. Ma posso anche far variare (almeno in qualche misura) gli alberi di un filare e continuare a percepire il filare: è possibile in altri termini quella variazione disgiunta che ci consente di distinguere le frazioni dal momento di unità che le connette e che ha quindi il carattere di una parte non indipendente che in essi si fonda.

Di qui possiamo muovere per trarre una riflessione di carattere generale che investe il nesso che lega le parti non indipendenti alla possibilità degli interi e quindi alla possibilità di un'unità in generale tra i contenuti obiettivi dell'esperienza. La tesi da cui muovere emerge con relativa chia-

rezza dalle considerazioni che abbiamo sin qui formulato: l'unità delle parti implica che esistano relazioni che le leghino le une alle altre e questo può accadere solo perché vi sono parti che, per la loro stessa natura, rimandano ad un momento che le integri. E ciò è quanto dire: l'unità degli interi, e quindi la nozione stessa di intero, si fonda necessariamente sull'esistenza di parti non indipendenti. Se dunque parliamo di interi e non di insiemi non è perché le parti siano tra loro connesse organicamente — qualunque cosa questa parola significhi — ma perché tra le parti sussistono nessi di unificazione che ci riconducono comunque alla presenza di momenti non indipendenti, di elementi che possono dunque sussistere solo in connessione con altri. Le parti non indipendenti sono dunque il cemento che unisce gli uni agli altri gli elementi di un intero.

Riconoscere che la non indipendenza è il fondamento su cui poggia l'unità degli interi vuol dire anche comprendere che se è possibile una classificazione degli interi, questa deve essere direttamente legata ad una differenziazione che concerna le forme della non indipendenza. Ora, le analisi descrittive che abbiamo svolto sin qui ci hanno permesso di far luce su due differenti forme della non indipendenza: vi sono infatti parti non indipendenti che si fondano su parti indipendenti e che esibiscono dunque un nesso di *dipendenza unilaterale*, altre che rimandano invece a parti esse stesse non indipendenti, dando vita così ad un *nesso bilaterale* di dipendenza.

Ancora una volta, per comprendere questa distinzione è sufficiente volgere lo sguardo al terreno degli esempi. Un esempio di dipendenza bilaterale lega il colore alla superficie che lo ospita: sul terreno percettivo non è infatti possibile né che vi sia un colore senza una superficie, né una superficie senza un colore. Vi sono tuttavia anche nessi di dipendenza unilaterale ed in questo caso gli esempi ci riconducono alle forme di unità che sussistono negli interi che constano di frazioni. Guardiamo un viale alberato e vediamo una peculiare struttura unitaria: gli alberi si dispongono in una fila che ci costringe a percepirli come un intero.

Di qui, da questa distinzione che concerne la forma della non indipendenza, si potrebbe muovere per distinguere gli interi che constano di frazioni dagli interi che constano di parti bilateralmente non indipendenti e tuttavia, piuttosto che tracciare meglio questa distinzione, è importante sottolineare ora come le differenti forme della non indipendenza e le corrispondenti forme di integrazione siano il fondamento di un insieme di leggi che si radicano nelle specie e nei generi materialmente determinati

delle parti. Le forme di unità delle parti in un intero e le regole che determinano l'impossibilità della connessione (i controsensi materiali su cui ci siamo dianzi soffermati) hanno dunque qui, nel concetto di non indipendenza, il loro terreno di fondazione:

Di conseguenza, il concetto di non-indipendenza è equivalente a quello di *legalità ideale dei contesti unitari*. Se una parte si trova in un contesto idealmente regolato da una legge — un contesto che non è quindi meramente fattuale — essa è allora non-indipendente; infatti un contesto di questo genere, regolato secondo una legge, non significa altro che questo: una parte fatta in questo modo secondo la sua essenza pura può esistere secondo una legge solo in connessione con certe altre parti di questa o di questa altra specie corrispondente. Anche laddove una legge, anziché di necessità, parla piuttosto di *impossibilità di una connessione*, quando ad esempio essa dice che l'esistenza di una parte A esclude quella di una parte B, perché quest'ultima è incompatibile con la prima, anche in questo caso veniamo ricondotti alla non-indipendenza. Infatti un A può escludere un B solo in quanto entrambi avanzano la stessa istanza in modo esclusivo. Un colore esclude un altro colore, in rapporto, naturalmente, alla stessa parte di superficie che entrambi dovrebbero, ma non possono, ricoprire completamente. Ad ogni esclusione, conforme ad una legge essenziale, di un ambito determinato corrisponde una positiva richiesta, secondo una legge essenziale, di un ambito corrispondente, e viceversa (E. Husserl, *Ricerche logiche*, op. cit., p. 41).

Ci imbattiamo così in un insieme di leggi materialmente determinate la cui natura è necessaria e libera da qualsiasi implicazione di carattere esistenziale. Che cosa ciò significhi è presto detto: se dico che non è possibile che vi sia un colore senza una superficie che lo ospita non affermo qualcosa che, per essere vera, implichi l'esistenza reale ed effettiva di un colore e di una superficie, ma alludo ad una relazione interna che sussiste tra la natura del colore e la natura delle estensioni spaziali, colte in quanto oggetti di una percezione possibile. Una discorso analogo vale per proposizioni come «ogni suono ha una altezza», «una superficie non può essere interamente di due colori», «una linea retta non può essere curva» e così di seguito: nessuna di queste proposizioni afferma l'esistenza di qualcosa, perché tutte si limitano a mettere in luce una relazione all'universo dei suoni, dei colori o dello spazio — una relazione che varrebbe anche se colori, suoni e spazio fossero solo il frutto della nostra immaginazione. Si tratta dunque di proposizioni in cui si manifesta la validità di leggi che *non hanno natura empirica, ma ideale*, anche se — è opportuno ancora una volta sottolinearlo — in queste leggi non si esprime, per Husserl, una mera concordanza del linguaggio con se stesso, ma la dinamica dei nessi materiali a priori. All'a priori formale che parla soltanto delle regole del linguaggio si contrappone così l'a priori materiale che ci parla non

dell'essere così del mondo, ma della sua struttura invariante, dello spazio della sua possibilità:

Ciò che impedisce l'essere-altrimenti è appunto la legge che afferma che non è così soltanto *hic et nunc*, ma in generale, in una universalità secondo legge. Tuttavia dobbiamo osservare che la necessità di cui si parla qui, discutendo i momenti «non-indipendenti», ha il senso di una necessità a priori o ideale che si fonda nell'essenza intrinseca; correlativamente, la legalità ha il senso di una legalità essenziale, quindi di una legalità non-empirica, incondizionatamente valida in generale. Nessun riferimento ad un esserci empirico può limitare l'estensione dei concetti legali, nessuna posizione esistenziale empirica può essere intessuta nella coscienza della legge, così come accade nel caso delle regole e delle leggi empiricamente universali. Le «leggi naturali», le leggi nel senso delle scienze empiriche, non sono leggi essenziali (leggi ideali, a priori): la necessità empirica non è una necessità essenziale (*ivi*, p. 31).

Nelle pagine della *Terza ricerca* Husserl si sforza di mostrare una molteplicità di rapporti notevoli tra le parti che meriterebbero di essere presi in esame e che ci consentirebbero di comprendere meglio in che senso la trama degli a priori materiali si radichi almeno in parte nella teoria dell'intero e, in generale, nel concetto di non indipendenza. Possiamo tuttavia mettere da parte questo compito e limitarci agli spunti di analisi che abbiamo proposto e che sono, spero, sufficienti per indicare le linee generali dell'impostazione husserliana del problema.

2. La teoria formale dell'intero

Nell'ora precedente abbiamo cercato di illustrare quali siano i fondamenti materiali di una teoria dell'intero e ci siamo quindi mossi all'interno di una prospettiva fenomenologica, volta a mettere in luce la dimensione dei nessi percettivi che sussistono tra i materiali dell'esperienza e che di conseguenza consentono di formulare una molteplicità di proposizioni necessarie che non sono tuttavia analitiche perché non è in linea di principio possibile *salva veritate* una loro immediata formalizzazione. Tutte le considerazioni che abbiamo svolto sin qui si muovevano su questo livello: ora dobbiamo mostrare invece come sia possibile muovere di qui per elaborare una *teoria formale dell'intero*, una teoria che non parli più dei rapporti che legano le une alle altre parti secondo leggi contenutisticamente determinate, ma che cerchi invece di far luce sulle relazioni esse stesse formali che debbono valere tra le parti intese come forme di un oggetto in generale.

Che questo sia l'obiettivo ultimo verso cui tendono le riflessioni della *Terza ricerca* Husserl lo dice fin dalle primissime battute del testo cui ci

siamo già richiamati proprio per circoscrivere il senso complessivo del progetto husserliano: il rapporto che lega l'intero alle sue parti — si legge — è un rapporto che si fonda a priori nell'idea dell'oggetto e ciò significa, nel linguaggio un po' criptico di Husserl, che abbiamo a che fare con una serie di distinzioni e di rapporti che valgono per ogni e qualsiasi oggetto e che dunque possono essere formulati in un linguaggio che esclude il rimando a determinazioni materiali di qualsiasi genere. Così, anche se finora ci siamo mossi all'interno di una prospettiva che si disponeva sul terreno della sensibilità e se abbiamo messo in luce come le relazioni tra le parti avessero la loro ragion d'essere proprio nella *natura* di queste ultime, ora dobbiamo mostrare che è egualmente possibile parlare di intero e di parti anche se ci disponiamo sul terreno puramente formale del qualcosa in generale: certo, in questo caso un intero non sarà più caratterizzato dal suo porsi come una cosa materiale, un'estensione colorata o un suono con una sua intensità e un suo timbro, ma dal suo essere un qualcosa in generale che ha parti qualsiasi, connesse le une alle altre.

Che cosa Husserl intende dire è presto detto. Prendiamo questa successione di punti che disegno sul foglio:



la vedo come un intero le cui parti indipendenti (i singoli punti) si raccolgono in unità perché insieme si fondano in un momento qualitativo (la forma che disegnano) che è rispetto ad essi non indipendente. Ma di questa strutturazione concreta che si dispiega alla vista è possibile salvare solo ciò che può essere comunque espresso in un linguaggio puramente formale. Avremo allora non punti e linee e nemmeno parti che posso percepire nella loro separatezza e altre che rivelano il loro non poter essere percepite se non in connessione con ciò che le fonda; di questo linguaggio e di questi richiami alla percezione e al percepire dobbiamo evidentemente dimenticarci e sostenere unicamente che vi sono elementi qualsiasi che si trovano connessi da una relazione qualsiasi che ha tuttavia questa forma — è una relazione asimmetrica che unisce il momento b (la forma di unità, per intenderci) a una molteplicità di elementi che sono appunto unificati dal loro essere tutti correlati ad uno stesso termine. Ne segue che se di intero si vuole parlare e se deve dunque esistere una qualche forma di unità che consenta di considerare connesse le parti che lo compongono, allora sarà necessario formulare un insieme di regole di unità

che non siano in alcun modo materialmente fondate e che non esprimano un nesso materiale, ma soltanto *formale*.

Sappiamo già quale sia la via che Husserl ritiene giusto seguire. Nel venire a capo del concetto di intero sul terreno sensibile ci eravamo imbat- tuti nella possibilità di distinguere due differenti forme di non indipen- denza e quindi anche due differenti forme di interi: vi sono gli interi che constano di frazioni e di un momento di unità che li connette (e la succes- sione di punti che abbiamo appena tracciato ne è un possibile esempio) e vi sono invece interi in cui le parti sono reciprocamente non indipendenti, — ed è questo il caso della relazione che lega la superficie al colore. Si tratta di una differenza intuitiva che Husserl introduce sul terreno degli esempi, per poi fissarla concettualmente.

Di questi esempi ora ci dimentichiamo per far nostro un compito di cui sin qui non avevamo *stranamente* avvertito il bisogno: ora *definiamo* che cosa dobbiamo intendere con intero. È importante sottolineare che si trat- ta di una mossa che non avevamo ancora compiuto e che avevamo anzi esplicitamente messo da parte: che cosa ad un primo livello si debba in- tendere con «intero» e che cosa con «parte» non possiamo impararlo se non muovendo dal terreno degli esempi che ci consentono di introdurre sensatamente queste parole la cui sensatezza non è garantita dal loro esse- re il controcanto sensibile di una qualche idea che riposi in un cielo iperu- ranio, ma da una prassi che sorge operando nell'esperienza e che si avva- le dell'esperienza per tracciare le sue prime distinzioni concettuali. Tutta- via, non appena disponiamo del concetto intuitivo di intero e di parte pos- siamo impegnarci su un terreno diverso e dar vita ad una diversa prassi teorica che sorge all'interno della prima e che, senza poterla interamente scalzare, costruisce una diversa sfera di concetti, avvalendosi della meto- dica della definizione.

Di qui il compito che Husserl si propone: dopo aver introdotto sul terre- no degli esempi i concetti di cui ha bisogno per delineare una dottrina de- gli interi sensibili, li ripropone in forma nuova disponendosi sul terreno delle definizioni concettuali. In modo particolare diremo che con intero in senso formale intendiamo una molteplicità di contenuti qualsiasi abbrac- ciati da un relazione di *fondazione unitaria*.

Questa relazione può avere a sua volta, come sappiamo, due forme no- tevoli. Può essere, in primo luogo, una fondazione *unilaterale* (o asimme- trica): parleremo allora di un intero A le cui parti «a...a_n, b» sono caratte- rizzate dal loro essere strette in una relazione di fondazione unilaterale R

che lega «a...an» ad un contenuto «b» che si fonda nelle prime senza che queste siano a loro volta fondate. È possibile tuttavia, in secondo luogo, una diversa relazione delle parti nell'intero: tra le parti può sussistere infatti una relazione di fondazione bilaterale e in questo caso avremo un nesso di fondazione che lega direttamente o indirettamente ogni singola parte a ciascuna delle altre.

Si tratta di considerazioni decisamente insufficienti e imprecise, ma vorrei invitarvi a chiudere un occhio e a cogliere — piuttosto che i limiti della mia esposizione o le lacune del testo husserliano — le linee generali del discorso che la *Terza ricerca* ci propone. E se accettiamo di muoverci con qualche approssimazione, la direzione delle riflessioni husserliane non è difficile da cogliere: una teoria formale dell'intero e della parte ha il suo centro nella nozione di fondazione e nelle sue articolazioni formali. Alle diverse leggi di carattere contenutistico su cui si fonda l'unità materiale degli interi si debbono contrapporre le forme della relazione di fondazione cui quelle stesse leggi — nella loro mera struttura — debbono essere ricondotte. Husserl si esprime così:

Secondo la forma pura delle leggi, si determinano le forme pure degli interi e delle parti. Con ciò si fa valere soltanto la generalità formale del rapporto di fondazione, così come è espresso dalla definizione, nonché le complessioni a priori che esso rende possibili. Data una specie qualsiasi di interi, noi ci eleviamo alla loro forma pura, al loro tipo categoriale, «facendo astrazione» dalla particolarità delle specie contenutistiche corrispondenti. In termini più chiari, questa «astrazione» formalizzante è qualcosa di completamente diverso da ciò che si intende di solito con il titolo di astrazione, quindi essa è una funzione di genere del tutto diversa da quella, ad esempio, che mette in risalto la generalità «rosso» a partire da una datità visiva concreta, o il momento generico «colore» a partire dal rosso già astratto. Nella formalizzazione, noi poniamo in luogo dei nomi che indicano le specie contenutistiche in questione, espressioni indeterminate, come una «certa» specie di contenuti, una certa «altra» specie di contenuti, ecc.; e con ciò hanno luogo al tempo stesso, dalla parte dei significati, le sostituzioni corrispondenti di concetti puramente categoriali al posto di quelli materiali. Sono formali, in questo senso di caratteristiche che debbono realizzarsi sul piano puramente categoriale, le differenze tra le parti astratte e le frazioni, come risulta senz'altro dalle definizioni date in precedenza. Solo che queste definizioni dovrebbero essere interpretate in maniera adeguata, in conformità alla nostra attuale tendenza alla formalizzazione ultima: alla loro base si dovrebbe porre il concetto puro di intero nel senso della nostra ultima definizione. (ivi, pp. 73-74).

Se ci si pone in una questa prospettiva si può comprendere bene che cosa intenda Husserl quando sostiene che tutte le proposizioni che valgono come esemplificazioni di leggi materiali e a priori concernenti il nesso di integrazione delle parti nell'unità di un intero possono essere riformulate

nei termini puramente analitici indicati dalla determinazione formale dei rapporti di fondazione.

In modo particolare, della proposizione «questa estensione ha un colore» dovremo innanzitutto dire che è un'esemplificazione, tra le altre possibili, della legge sintetico-materiale che asserisce che oggetti che appartengono alla specie «colore» sono bilateralmente dipendenti nei confronti di oggetti che appartengono alla specie «estensione»: se ci lasciamo guidare dal significato consueto che attribuiamo ai termini e se, di conseguenza, non riteniamo che la proposizione di cui discorriamo abbia una forma logica diversa da quella manifesta, allora è evidente, per Husserl, che non è affatto possibile formalizzarla completamente, salvandone insieme la necessità.

Tuttavia, riconoscere che una simile proposizione è materialmente necessaria non significa ancora, per Husserl, che non sia possibile riproporla all'interno di un contesto di regole e di definizioni che ci consenta di intenderla come una proposizione *analiticamente vera*. Tutt'altro: *il compito peculiare delle teorie formali sembra consistere proprio in questo — nel ricondurre le proposizioni che sono necessariamente vere per il loro contenuto a proposizioni che sono necessariamente vere per la loro forma.*

Questo compito generale può essere fatto valere anche per la proposizione di cui discorriamo: la tesi secondo la quale «ogni estensione ha un colore» dovrà allora assumere una nuova forma — una forma che le consenta di porsi come una possibile variazione della regola formale che recita che gli elementi che stanno in una relazione di fondazione bilaterale non possono fungere di per se stessi come interi.

Le poche cose che abbiamo detto sono forse sufficienti per farci comprendere che cosa intenda Husserl quando ci invita a sostenere che i nessi materiali possono avere un controcanto formale. Molto resta invece da dire relativamente al significato di una simile operazione ed io credo che per comprenderne davvero il senso sia necessario sottolineare due differenti aspetti del problema.

Il primo ci riconduce ad una riflessione sulla natura della necessità. Ricordiamoci della posizione kantiana: il senso complessivo della rivoluzione copernicana su cui ci siamo così a lungo soffermati potrebbe essere formulato così — non vi è necessità se non nella forma soggettiva del conoscere che può attribuire alla attualità dell'esperienza una struttura necessaria solo in quanto l'io che conosce è un sistema di dispositivi che

sono prima di ogni esperienza. L'avevamo sottolineato esplicitamente: per Kant necessario vuol dire a priori e a priori può essere soltanto qualcosa che appartiene in linea di principio alla dimensione formale della soggettività. Sul significato di questa mossa kantiana ci eravamo soffermati a lungo e non è difficile scorgerne una qualche eco nella tesi secondo la quale, per dirla con Wittgenstein, «ciò che *deve* esserci, appartiene di fatto al linguaggio». Ora, contrapporre all'universo delle necessità analitiche l'insieme delle necessità sintetiche vuol dire, per Husserl, prendere le distanze dalla prospettiva che abbiamo delineato e sostenere che gli oggetti della nostra esperienza hanno una loro interna struttura e che la necessità non riposa interamente dalla parte del soggetto o del linguaggio, ma ha la sua origine prima nella natura di ciò che è esperito.

Di qui, da queste considerazioni di carattere obiettivistico, si deve muovere per riconoscere che vi è una giustificazione della grammatica del nostro linguaggio che si fonda direttamente nell'esperienza. Parliamo di colori e di suoni e per ciascuno di questi differenti ambiti linguistici abbiamo regole che appartengono alla forma del nostro linguaggio e che potremmo, proprio per questo, considerare meramente analitiche: questa, del resto, è come sappiamo la conclusione che Schlick ci invita senz'altro a trarre. La posizione husserliana è diversa: per Husserl, la possibilità di una formulazione puramente analitica di quei nessi non deve farci perdere di vista l'*origine* materialmente determinata del sistema di regole che formuliamo. Prima del linguaggio e dei giochi linguistici del colore o del suono vi sono già suoni e colori con la loro determinata natura: la possibilità di parlarne come ne parliamo non è allora frutto di una scelta meramente linguistica, ma si radica nell'insieme delle strutture invarianti dei colori e dei suoni ed è compito della fenomenologia cercare di far luce su quelle strutture.

Del resto — ed è questo il secondo punto cui alludevamo — richiamare l'attenzione sulla presenza di una struttura di nessi materiali e insieme necessari vale come un invito a mettere da parte una concezione delle discipline formali che è, per Husserl, fondamentalmente falsa — la concezione secondo la quale delle distinzioni formali *non si deve e non si può rendere conto*. Si tratta di una concezione che, paradossalmente, accomuna la filosofia platonica dei concetti con le istanze proprie del convenzionalismo, e non a caso perché ciò che in fondo accomuna queste posizioni è la tesi secondo la quale la logica e le sue distinzioni sono comunque *insondabili*. Delle distinzioni formali *non si deve rendere conto* ora perché

sono iscritte nel cielo sopra il cielo di concetti la cui chiarezza deve essere luce a se stessa, ora perché sono mere *convenzioni* e quindi decisioni arbitrarie per cui non può esservi in linea di principio alcuna giustificazione.

Ma le cose, almeno per Husserl, non stanno così e il richiamo all'origine materiale della dottrina dell'intero e della parte deve valere come un invito — rivolto innanzitutto al filosofo — a cercare proprio qui, sul terreno dell'esperienza, le ragioni per le quali il matematico o il logico costruiscono questa e non un'altra teoria. L'attenzione volta al modo materiale di parlare varrebbe così come un tentativo di rendere conto delle decisioni che guidano il matematico (ma anche soltanto il linguaggio) nella determinazione formale della grammatica.

Ma su questo punto dobbiamo procedere ancora con molta cautela.

LEZIONE TREDICESIMA

1. Una digressione: Husserl e l'origine della geometria.

Nella lezione precedente abbiamo cercato di rendere conto del rapporto che, per Husserl, lega la dimensione materiale alla dimensione formale e ci siamo poi soffermati, seppur brevemente, sul significato complessivo di queste tesi.

Si tratta di temi complessi che non è facile afferrare in tutta la loro ricchezza ed è per questo che vorrei concedermi ancora un poco di tempo, per riproporre questi stessi problemi alla luce di un tema — l'origine della geometria — cui Husserl attribuisce un'importanza centrale e che, negli ultimi anni della sua vita, è all'origine di alcune importanti osservazioni pubblicate nella *Crisi delle scienze europee*.

La geometria, appunto, e ciò che caratterizza il modo in cui Husserl ritiene di dover affrontare questa disciplina teorica così importante per la riflessione filosofica è la volontà di stringere in un discorso unitario e coerente da un lato la nettezza della *distinzione* tra lo spazio come concetto intuitivo e lo spazio come concetto geometrico e, dall'altro, una prospettiva di carattere *genetico* volta a mostrare quale sia il nesso che lega i concetti geometrici all'esperienza. Credo che questa duplicità della posizione husserliana sia la ragione che rende interessanti le riflessioni della *Crisi* sulla geometria e vorrei sostenere che la possibilità di leggere e di imparare qualcosa da queste pagine abbia come sua condizione di possibilità il rifiuto di ogni lettura che intenda o appianare il contrasto o recidere il nesso tra questi due momenti che caratterizzano il discorso teorico di Husserl.

Muoviamo innanzitutto dalla posizione della *differenza* che si manifesta nella consapevolezza del fatto che un conto sono le forme nello spazio come oggetto della percezione, un altro le forme geometriche che hanno la loro caratterizzazione nel linguaggio degli assiomi e delle definizioni della geometria.

Su questo punto Husserl è chiaro: parlare di un'*origine* della geometria e di una sua genesi non significa dimenticarsi del fatto che la geometria non parla degli oggetti della percezione e che le forme geometriche non possono essere poste in una qualche relazione di continuità con le forme percepite. La geometria nasce con Euclide, e non con Talete, e ciò accade proprio perché Euclide *abbandona* la dimensione intuitiva dello spazio e

si sforza di *dire a parole* che cosa siano le forme, sostituendo così alla vaghezza dello spazio percepito la *determinatezza ideale* dei significati e la loro piena appartenenza allo spazio logico delle ragioni e alla rete delle inferenze che lo attraversa.

Le forme geometriche sono forme che debbono essere *giustificate* all'interno di un contesto linguistico fatto di assiomi e di definizioni — questo è quanto Euclide ci insegna e su questo punto Husserl non ha davvero nulla da obiettare: le riflessioni che nella terza appendice della *Crisi* sono dedicate alla *seduzione della lingua* e alla sua tendenza a *reificare* il pensiero non mettono a tacere, ma anzi si affiancano al riconoscimento dell'idealità del significato geometrico che è comunque un *significato articolato nelle forme logiche del giudizio*.

Certo, si potrebbe sostenere che in Euclide e nel mondo greco questa svolta non è interamente compiuta e che il ricordo dello spazio intuitivo è racchiuso sia nell'etimo di molte parole — il triangolo isoscele ha (etimologicamente!) «gambe eguali» mentre un triangolo scaleno zoppica — sia, più significativamente, in molte definizioni euclidee e nello spazio di applicazione di alcuni concetti: la retta, si legge negli *Elementi*, è ciò che giace *egualmente* tra due punti e agli angoli acuti e ottusi non si affiancano né l'angolo piatto, né l'angolo giro, in un tributo all'intuizione tanto evidente, quanto fuori luogo.

Sarebbe tuttavia un errore credere che il parlare di un'origine della geometria possa significare, per Husserl, rimpiangere l'età lontana in cui nomi e concetti risuonavano della nostra concreta esperienza spaziale: il problema dell'origine della geometria non ha nulla a che fare con una aneddotta della *concretezza*. Leggere i cenni di “storia della geometria” che Husserl propone nel paragrafo 9 al punto (f) come se in essi si volesse contrapporre la concretezza delle figure geometriche all'astratta formalità della *arimetizzazione* della geometria sarebbe sbagliato.

La geometria non parla delle forme intuitive dello spazio, ma per asserire con chiarezza questa tesi è necessario, per Husserl, *mostrare la distanza che separa il pensiero geometrico dall'esperienza*. Per quanto possa suonare paradossale, le riflessioni sulla *genesì precategoriale della geometria* in Husserl sono anche questo: un modo per sottolineare la differenza tra la dimensione logica e la dimensione percettiva — una differenza che si mostra con evidenza solo quando si riflette sulla tappe in cui si scandisce il cammino che dall'una conduce all'altra. Ne segue che per comprendere la differenza che separa il piano delle figure geometriche

dallo spazio percettivo, dobbiamo chiederci *in primo luogo* quale sia la natura del *concetto di forma sul terreno pre-geometrico* e, *in secondo luogo*, quali siano le *operazioni soggettive* che sono chiamate in causa dalla posizione dei concetti geometrici elementari.

Rispondere al primo interrogativo vuol dire volgere l'attenzione agli oggetti del mondo percepito, alle cose che ci circondano e che sono in parte prodotte dalla natura, in parte dall'uomo; per le une e per le altre, la forma è avvolta in una mobile quanto vaga *generalità*:

le cose del mondo intuitivo e tutte le loro proprietà sono infatti immerse in generale nelle oscillazioni della mera tipicità; la loro identità, il loro essere uguali a se stesse e la loro temporanea permanenza nell'eguaglianza è soltanto approssimativa proprio come la loro eguaglianza con altre. Ciò vale anche per tutti i loro mutamenti, per le loro possibili eguaglianze e mutamenti. E ciò vale anche per le forme colte astrattamente dei corpi concreti intuitivi e per le loro relazioni (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, Il saggiatore, Milano, 1961, p. 55).

Queste considerazioni non debbono essere fraintese. Husserl non intende sostenere che l'aspetto percettivo delle forme sia *vago*, come può essere indistinto il profilo di un colle visto in lontananza. Nella norma, la forma degli oggetti ci appare nella ricca molteplicità dei suoi dettagli, e ci appare anche come qualcosa di cui percepiamo l'eguaglianza pur nel variare della relazione prospettica: i mobili della stanza in cui cammino si danno secondo prospettive sempre diverse *eppure* (e di questa congiunzione avversativa dovremmo stupirci) la loro forma percepita non muta, ed io *continuo* a vedere l'orizzontalità dei piani e la verticalità delle fiancate. E tuttavia, la nitidezza dell'apparire non determina l'univocità e la permanenza dei giochi linguistici che hanno a che fare con le forme percepite. Guardo le foglie di un albero e le vedo nitidamente proprio come nitidamente vedo il disegno del profilo che le caratterizza, ma non per questo direi che la loro forma per me muta anche se di giorno in giorno qualcosa cambia nella loro dimensione o anche nella determinatezza dei loro contorni. Ciò che vedo è, per esempio, una foglia lanceolata, ma la regola d'uso che sorregge quest'espressione è relativamente indeterminata e ha un suo campo di applicazione relativamente mobile. La questione è tutta qui: dal punto di vista percettivo la forma non è fissata da una *regola costruttiva*, ma si muove nei confini di una *tipicità* che permette oscillazioni più o meno ampie. La forma percettiva è *data* intuitivamente e ha come metro della sua interna differenziazione il criterio della riconoscibilità percettiva. Ora, ogni riconoscibilità è dinamica e tollera la presenza di

differenze; nel caso del riconoscimento percettivo, tuttavia, queste differenze non sono indicate e non alludono ad una regola, ma variano in molte e diverse direzioni, individuando come fondamento del riconoscimento una tipicità che si esprime bene nei termini del linguaggio di cui ci avvaliamo per descrivere le forme percettive — *a punta, arrotondato, spigoloso*, e così via. Ne segue che la vaghezza *non è vaghezza dell'apparire*, ma coincide con la relativa *indeterminatezza del riconoscimento intuitivo*, con il suo individuare non una forma identica, ma una configurazione tipica.

Ciò che è vero per la forma di una foglia o di un cespuglio, vale anche per la forma degli oggetti *costruiti* dall'uomo. Un tavolo è una superficie piana, ma le piccole righe che ogni giorno facciamo sul piano di legno non ne modificano la forma intuitiva: anche in questo caso, la forma percepita oscilla in un campo di *tipicità*, e non è ancorata ad un insieme rigido di determinazioni. Così, quando diciamo che un tavolo è un buon piano di appoggio non intendiamo dire che è una superficie esattamente piana; la perfezione, infatti, non concerne la forma in se stessa, ma la sua *adeguatezza* ad uno scopo che è comunque determinato in modo relativamente vago.

E tuttavia volgere lo sguardo alle cose *costruite* significa comunque confrontarsi con un aspetto teoricamente nuovo del problema: dalla *forma data* si muove infatti verso la *forma costruita* e ciò pone questa nozione sotto la presa di un *dover essere* che indica quali siano i tratti cui la forma deve ottemperare per poter essere riconosciuta come quella forma che è. La forma di un utensile si *adegua* ad uno scopo, e la tecnica di costruzione proietta sull'oggetto reale le esigenze della prassi, definendo così un criterio in vista del quale le cose possiedono, o non possiedono ancora, una *buona* forma. Un buon tavolo *deve* essere piano, un'anfora non deve avere spigoli, e la tecnica di costruzione deve saper soddisfare queste esigenze. Di qui il primo passo verso una determinazione della forma: la forma dell'anfora e del tavolo divengono la meta di una prassi condivisa che tende a ricondurre la forma dell'oggetto ad una sua *interna norma*.

Ma vi è di più. La forma costruita è una forma che non soltanto è, ma *deve essere* e questo ci consente di muovere dalla forma come dato percepito reale ad una *forma intuitivamente possibile*: il rimando ad una *tecnica di lavorazione* — la levigatura e l'arrotondamento, per esempio — pone la forma dell'oggetto nel *movimento di un perfezionamento praticamente possibile*. E se la possibilità del perfezionamento ci appare dap-

prima vincolata ai limiti della tecnica di alterazione della forma, il divenire stesso delle tecniche e il loro continuo perfezionamento determina il sorgere di un nuovo pensiero: la meta di un perfezionamento praticabile si traduce nell'*idea limite* di un perfezionamento *idealmente possibile*. Sullo sfondo del divenire delle tecniche, la prassi del perfezionamento orienta la forma verso un limite che non è determinato da una prassi concreta, ma dall'*idea di una prassi possibile*. Nasce così la forma pensata secondo un criterio costruttivo ideale — la *forma teorico-operativa*.

Scrivono Husserl:

Senza voler penetrare più profondamente queste strutture eidetiche (cosa che del resto non è mai stata fatta sistematicamente e che del resto non è facile), siamo già in grado di comprendere come sulla base della prassi del perfezionamento, nella libera penetrazione negli orizzonti di un perfezionamento *pensabile*, nel «sempre di nuovo» si delineino in ogni direzione forme limite verso cui tende, come a un polo invariabile e insieme irraggiungibile, qualsiasi serie di perfezionamenti [...]. Al posto della prassi reale — sia di quella che concretamente agisce, sia di quella che riflette sulle possibilità empiriche e che ha a che fare con corpi reali e realmente possibili — abbiamo ora la prassi ideale di un «pensiero puro» che si mantiene esclusivamente nel regno delle pure forme limite (*ivi*, pp. 55-56).

In questo *movimento* da ciò che è realmente possibile a ciò che è idealmente pensabile il significato della prassi muta: sorge un nuovo genere di operazioni — le operazioni ideali di una prassi geometrizzante. Sorgono, è tuttavia il caso di ripeterlo, in un contesto intersoggettivo che può essere codificato linguisticamente: nascono così nomi come *retta*, *piano*, *triangolo*, *cerchio* — *nomi che denotano oggetti ideali* che possono essere *determinati con esattezza, proprio perché sono costruiti secondo un procedimento che li determina in modo univoco*.

Di qui la differenza tra le forme definite operativamente e le forme percettivamente date. Le forme intuitive sono colte nell'impressione complessiva che le rende concretamente riconoscibili (nella loro tipicità) e ciò significa che la loro determinatezza ha comunque un margine di tolleranza; non così le forme teorico-operative: proprio perché sorgono come limite di una serie, le forme teorico-operative sono univocamente determinate ed esattamente riconoscibili. Alla vaghezza delle forme intuitive fa così da contrappunto l'assoluta identità con se stesse delle forme teorico-operative, il loro essere *univocamente* ed esattamente determinabili.

È qui che entra in gioco il linguaggio, poiché a questo punto diviene possibile una prima operazione di trasposizione linguistica della forma intuitiva: ora che la forma ci appare come il *limite ideale* correlato ad una

prassi operativa rigidamente determinata nei suoi passi diviene possibile fissarla linguisticamente — diviene possibile cioè *dire* le proprietà della forma esaurendo in esse la forma stessa. La circonferenza che si pone come limite ideale di un'ideale prassi operativa (l'arrotondare, appunto) è davvero soltanto *questo* — il risultato di una prassi che si può ripetere e che fissa, in un gioco linguistico apertamente ripetibile, una forma percettiva che si impone già per la sua peculiare stabilità (*ivi*, p. 56). La prassi di costruzione ideale della forma vale così come una *definizione operativa* che la rende disponibile per noi e che la pone come una forma proto-geometrica, come una forma che, in questo caso, coincide con la somma dei predicati che la caratterizzano, — un fatto questo che non vale per le molteplici forme intuitive che appartengono all'orizzonte della percezione e che sono avvolte nella trama aperta delle tipicità.

E tuttavia la geometria non consta soltanto di alcune forme limite, ma presuppone la possibilità di costruire l'insieme di *tutte le forme geometriche ideali*. Anche in questo caso comprendere la specificità della geometria significa vederla sullo sfondo della peculiarità della forma esperita: vi sono infatti forme privilegiate — *percettivamente* privilegiate — che sono normalmente disponibili, ma queste stesse forme possono poi fungere in un contesto operativo come elementi fondamentali, a partire dai quali costruire la totalità delle forme geometriche — anche di quelle forme che di per sé non hanno una regolarità apprezzabile sul piano intuitivo (*ivi*, p. 56).

Forse potremmo ricordarci qui del *Timeo* platonico, e del fascino che su Platone esercita il triangolo, questa figura semplice con cui possono essere costruiti tutti i solidi regolari. Ma il punto davvero importante è un altro. Dobbiamo cioè richiamare l'attenzione su un modo di pensare lo spazio che ha alle spalle un certo modo di operare con esso — un modo di pensare lo spazio che è caratterizzato dal fatto che la paroletta «in» che nel linguaggio denota innanzitutto il rapporto del contenuto al contenente ha assunto piuttosto la funzione di indicare il rapporto che lega la parte all'intero. E ciò è quanto dire che lo spazio deve apparirci ora non come un'anfora che racchiude le cose, ma come un'estensione che si scandisce nelle sue parti — e deve apparirci così in virtù di un'operazione: della *scomposizione* della forma in forme (su questo punto si veda G. Piana, *Numero e figura. Idee per un'epistemologia della ripetizione*, CUEM, Milano 1999), ora nella collana *Dodecaedro*, in «Spazio Filosofico» http://www.lettere.unimi.it/Spazio_Filosofico/dodeca/piana/coperti.htm).

Anche in questo caso, tuttavia, l'operatività cui la geometria deve il suo costituirsi come scienza rimanda ad un'operazione che appartiene alla *prassi*: la riconducibilità delle figure complesse alle figure semplici ha il suo antecedente pre-geometrico nella misurazione. La misurazione è innanzitutto una prassi che è resa *possibile* dalla forma intuitiva dello spazio: «ciò cui la misurazione tende [e cioè la scansione dell'intero secondo una sua parte] — scrive Husserl — ha la sua evidente origine nella forma essenziale del mondo della vita», poiché lo spazio è per sua natura fatto in modo tale che le sue forme trapassino le une nelle altre con continuità, cosa questa che permette di costruire ogni parte dello spazio come se fosse il risultato di una somma di elementi. Ora misurare significa ricondurre una forma all'*iterazione* di un'altra: ne segue che la continuità indifferente dello spazio può porsi come il fondamento di un'*operazione* di carattere costruttivo, volta a pensare ogni parte di spazio — e lo spazio intero — come risultato dell'*iterazione di un modulo*, di una qualche figura geometrica che diviene così l'elemento di base di altre configurazioni spaziali. Di qui, da questa libera possibilità di costruire lo spazio come iterazione di un modulo, nasce lo spazio pregeometrico — uno spazio che nella regola della sua costituzione ha già chiaramente abbandonato la dimensione dell'immediatezza percettiva e si è posto come qualcosa che è ciò che è *solo in virtù dell'essere stato costruito così*. Anche lo spazio si libera così dalla sua determinatezza sensibile e si dà come qualcosa che è interamente determinato da una prassi costruttiva che, nella sua determinatezza, può trovare una codificazione linguistica.

Perché la geometria possa sorgere è necessario solo un altro passo — il più impegnativo. È necessario stringere in un'unità deduttiva il sistema delle forme e della loro metodica costruibilità nello spazio. E questo passo è il passo che Euclide compie, cercando di definire linguisticamente la natura dello spazio — la natura di quelle necessità materiali che la percezione coglie e che debbono divenire necessità formali nella costruzione teorica dei postulati e dei teoremi, proprio come ci insegnano gli *Elementi* di Euclide.

2. *La geometria ha un inizio assoluto?*

Le tappe del cammino che abbiamo appena descritto ci consentono di misurare la distanza che separa lo spazio percettivo dallo spazio come costruzione geometrica. E tuttavia di questo stesso cammino Husserl parla

anche nei termini di una *genesì* della geometria dall'esperienza e questo ci spinge a domandarci quale senso si possa dare a queste considerazioni.

Non credo che sia opportuno seguire le tesi husserliane e proporre una *fondazione* delle geometria nell'esperienza antepredicativa e questo non soltanto perché ritengo che sia necessario prendere le distanze dal fondazionalismo husserliano, ma anche perché mi sembra che il concetto di fondazione possa creare qui più di un fraintendimento — ed è su questo punto che occorre insistere. Comprendere il disegno di Euclide significa infatti sottolineare che la geometria *non può essere in senso proprio fondata da qualcosa che stia al di là della geometria stessa*. La grandezza di Euclide è proprio qui: nel suo proporci un *gioco linguistico* radicalmente nuovo che, a differenza di quello quotidiano, non comincia ovunque e in nessun luogo, ma deve *esibire esplicitamente i propri inizi e le proprie regole* e contenere proposizioni *vere* che debbono avere all'interno di quel gioco le proprie giustificazioni assolute. La geometria comincia quando ci dimentichiamo che cosa siano per la percezione il punto e la linea e accettiamo di lasciarcelo *dire a parole*, in un discorso che ci vieta di far valere qualsiasi riferimento che tragga il suo senso da considerazioni esterne al gioco linguistico della geometria. Lo si legge, ancora una volta, nelle definizioni di Euclide, che — come ha osservato giustamente Piana le cui considerazioni sono all'origine di queste pagine — sono caratterizzate dal loro richiamare la dimensione intuitiva soltanto per negarla:

Quando diciamo: La linea è lunghezza senza larghezza, e parliamo dunque di spessore della linea, anche se per escluderla, [...] due giochi linguistici tendono a sovrapporsi parzialmente. Quella frase guarda da due parti, da un lato alla concretezza della linea *sperimentata*, dall'altro alla linea *in idea*, alla concezione astratto-geometrica della linea. Il «concepire» si allontana sempre più da un afferrare sulla base di una configurazione percettiva, da una «concezione» che deborda appena dalla «percezione», per assumere il senso vero e proprio che spetta ai concetti. La traccia dell'origine resta nella formulazione verbale. Ma *l'origine è superata nello stesso fatto che siamo alla presenza di una formulazione verbale* (G. Piana, *Numero e figura. Idee per un'epistemologia della ripetizione*, op. cit., p. 107)

Le definizioni euclidee sono così un ponte che ci guida al di là dello spazio percettivo: percorrerlo a ritroso per ritrovare ciò che in esse si nega vorrebbe dire allora negare il senso del progetto euclideo. Ma allora, se le cose stanno così, in che senso si può parlare ancora sensatamente di un'origine della geometria?

Rispondere significa, io credo, distinguere due diverse accezioni in cui

si può parlare di un *inizio assoluto* della geometria. Una prima accezione è — lo abbiamo osservato — legittima: quando Euclide definisce i concetti geometrici e formula i postulati e gli assiomi inaugura un gioco linguistico nuovo che ha soltanto in se stesso il fondamento delle sue regole. Dire in questo contesto che la geometria non ha un'origine significa semplicemente rammentare che il gioco linguistico in cui ci muoviamo ha il compito di cercare di delineare al suo interno le regole di cui si avvale e che non può trovare altre giustificazioni per i suoi asserti se non quelle che la teoria stessa propone.

Vi è tuttavia un senso in cui sarebbe fuori luogo discorrere di un cominciamento assoluto della geometria, ed in questo caso parlare di una sua origine significa rammentarsi del fatto che le definizioni e i postulati euclidei non sono verità platoniche che siano vere in se stesse o convenzioni di cui si debba tacere come se fosse impossibile renderne in qualche modo conto. La geometria poggia su definizioni, assiomi e postulati, ma rammentarsene non significa chiudere gli occhi sul fatto che in questo nuovo gioco linguistico *diamo una forma nuova ad un'esperienza antica*.

Ora diciamo che la linea è lunghezza senza larghezza, ma questa nuova oggettualità che prende forma in una definizione che guadagna il suo senso recidendo il legame che la vincola alla percezione è insieme evidente lo sforzo di dare veste puramente logica e concettuale ad un'esperienza che conosciamo: l'esperienza che sorge dalla prassi dell'assottigliare. Di qui si deve muovere per comprendere che cosa possa guidare e sorreggere il cammino di chi deve assumersi il compito di dire a parole che cosa sono le linee e che cosa in ultima analisi sia lo spazio. Lo spazio non ci è nuovo — lo conosciamo bene, e sappiamo bene quale sia la sua forma e quale l'insieme delle regole che lo sorreggono e che sono all'origine dei nostri giochi linguistici. Di qui si deve muovere per comprendere la grammatica del nostro linguaggio e, insieme, per comprendere quale sia il compito che si pone alla fatica della formalizzazione. Giocando con le regole *percettive* dello spazio e delle figure prepariamo il terreno delle regole *logiche* della geometria.

Vorrei cercare di chiarire ulteriormente queste considerazioni con un esempio. Pensiamo ancora una volta ad Euclide e al modo in cui nelle sue pagine si formula il V postulato:

se una linea retta, che interseca due linee rette, traccia sullo stesso lato due angoli interni la cui somma sia minore di due angoli retti, allora le due linee rette, prolungate indefinitamente, si incontreranno proprio dalla parte in cui si trovano gli angoli la cui somma è minore di due retti.

Forse ci basta leggere queste parole perché davanti agli occhi si disegni una sorta di animazione: due rette vengono intersecate da una terza e noi vediamo con assoluta necessità come il variare degli angoli interni si accompagna al variare della convergenza delle due rette. Giochiamo con una figura che ha una sua logica e nel gioco comprendiamo una relazione.

Vediamo appunto così, secondo la logica delle figure, ma di fronte ad una simile definizione, sarebbe un errore dire che si tratta di una regola intuitiva. Intuitiva questa definizione non è, per la buona ragione che ciò che essa afferma è un'*assunzione* il cui senso è tutto racchiuso nel suo porsi come un inizio assoluto della geometria, come una *proposizione* che deve essere colta nel suo voler costituire le basi di un nuovo gioco linguistico. I postulati e le definizioni geometriche non descrivono lo spazio esperito, ma costruiscono uno spazio logico-geometrico — lo costruiscono dando una forma proposizionale ad una costruzione nuova che sorge per rispondere ai quesiti che l'esperienza percettiva solleva.

Così, anche se i postulati non sono, in quanto tali, forme della spazialità percettiva, non per questo non è possibile cogliere nel loro senso la formulazione proposizionale di una logica che si manifesta nel nostro concreto operare con le figure e con lo spazio percepito. Ora traccio due rette sul foglio ed una terza che le taglia e *vedo* che tanto più convergono da una parte, tanto minore si fa da quel lato la somma degli angoli interni. Questo appunto lo vedo, ma di questa evidenza che parla in nome di una logica delle figure e della spazialità percepita non posso fare uso sul terreno geometrico, anche se posso lasciarmi guidare da ciò che questa "logica" mi insegna per tracciare le regole del nuovo gioco linguistico che, come geometra, intendo fondare. Vi è una *logica delle figure* che sorge nella nostra concreta prassi con gli oggetti spaziali e che si manifesta nei giochi linguistici che caratterizzano il nostro spazio quotidiano; di qui si deve muovere per comprendere la geometria che nasce dal pensiero di *rendere esplicita* questa logica, con la quale essa dunque anzitutto ha a che fare.

Parlare di un'origine della geometria significa allora disporsi in una prospettiva teorica che ci consenta da un lato di sottolineare con la massima nettezza la specificità e l'autonomia del pensiero geometrico, dall'altra il suo sorgere come un tentativo di rendere esplicita la grammatica di un gioco da cui da tempo giochiamo.

Di qui si può muovere per trarre una conclusione di carattere generale che ci consente di cogliere la piega antiplatonica delle riflessioni husser-

liane sull'origine della geometria. In fondo, ciò che caratterizza una prospettiva di stampo platonico è il modo in cui, paradossalmente, il richiamo all'assolutezza della fondazione della geometria si intreccia con una constatazione di stampo convenzionalistico: riconoscere che la geometria ha un suo cominciamento assoluto significa infatti sostenere che non è possibile in alcun modo rendere conto della sua forma ed interrogarsi sulle ragioni che hanno spinto la riflessione geometrica a prendere proprio queste e non altre *decisioni* teoriche. Sia che si tratti di convenzioni, sia che invece si intendano le definizioni e i postulati come un'eco di concetti che hanno una loro reale esistenza nel cielo terso della logica, il filosofo è soltanto chiamato a prendere atto di ciò che la geometria recita. Di contro, porsi il problema dell'origine della geometria significa da un lato riconoscere ciò che di nuovo si dà quando il matematico si dispone sul terreno che gli è proprio, ma vuol dire anche — dall'altro — cercare nella *Lebenswelt* le domande cui nel suo fare intende dare risposta.

L'inizio assoluto della geometria si lega così al suo radicamento sul terreno dell'esperienza e della prassi.

Di qui, da questa digressione che ci ha consentito di vedere forse con maggiore chiarezza quale sia la prospettiva generale delle considerazioni husserliane, dobbiamo muovere ora per indicare qualche riflessione di carattere conclusivo sul tema dell'a priori materiale in Husserl.

LEZIONE QUATTORDICESIMA

1. Esperienza e concetto: elementi per una considerazione critica

Le considerazioni che abbiamo passo dopo passo svolto nelle ultime lezioni ci hanno permesso di gettare una qualche luce sulla natura del concetto di a priori materiale in Husserl e sul significato filosofico generale di una simile nozione. Alle considerazioni di carattere espositivo dobbiamo tuttavia affiancare ora alcune riflessioni critiche che ci consentano di prendere una qualche posizione rispetto alle tesi husserliane.

Il primo passo in questa direzione consiste, io credo, nel rammentare una constatazione sulla quale ci siamo dianzi soffermati: per Husserl parlare di a priori materiale vuol dire alludere ad una molteplicità di relazioni necessarie che sussistono sul terreno stesso degli oggetti. Su questo punto abbiamo più volte insistito: le proposizioni sintetiche a priori appartengono alle diverse ontologie materiali e mostrano quali siano le necessarie articolazioni che appartengono agli oggetti — sia pure agli oggetti in quanto appartengono alla nostra esperienza. Così, quando diciamo che non vi è suono che non abbia una sua altezza, proponiamo — per Husserl — una proposizione sintetica a priori e insieme sosteniamo che la necessità di cui è espressione concerne la natura dei suoni e non soltanto le regole grammaticali che circoscrivono l'uso di una qualche parola del nostro linguaggio.

Su questo punto si deve insistere. Per Husserl parlare di a priori materiale significa abbandonare il terreno delle constatazioni linguistiche per sostenere che prima di ogni riflessione sulle regole d'uso dei termini vi sono già strutture necessarie e a priori che hanno sì una loro eco linguistica, ma che non per questo dipendono dai capricci delle nostre lingue: la grammatica dei concetti si radica nella trama articolata delle ontologie materiali. *Parliamo così* dei colori perché i colori sono *fatti così* — questa è la tesi che Husserl ci invita a sostenere.

Ora, questa posizione di carattere generale poggia, io credo, su due diversi presupposti che debbono essere discussi.

- Il primo concerne la tesi secondo la quale il nostro mondo percettivo ha una sua forma che è indipendente dal linguaggio che lo descrive. L'esperienza non è un fluire informe di sensazioni, ma il teatro entro cui si determina l'incontro con una molteplicità di oggetti, la cui segre-

gazione dallo sfondo avviene all'interno di un processo percettivo che non deve nulla o pressoché nulla al linguaggio;

- il secondo presupposto ci riconduce in prossimità di una teoria del significato come entità ideale e ci invita a sostenere che la possibilità di porre una continuità tra i concetti e l'esperienza poggia sul loro comune radicarsi nel concetto di intenzionalità. Ciò che la parola «rosso» intende stringe un legame di continuità con ciò che a sua volta è inteso dalla percezione quando osserva qualcosa di quel colore poiché tanto il significato della parola, quanto il senso apprensionale della percezione dipendono da un'eguale struttura insita negli atti intenzionali. Vediamo così e intendiamo così perché vi è una radice comune negli atti intenzionali che donano un senso tanto alla percezione, quanto alla parola che la esprime.

Si tratta di due presupposti distinti che debbono essere discussi separatamente.

Vediamo il primo e cioè la tesi secondo la quale l'esperienza percettiva ha una forma che non dipende dalla natura del linguaggio che la descrive. Si tratta di una tesi che è stata molte volte negata e si è anzi spesso sostenuto che essa fosse un pregiudizio privo di fondamento, di cui era tanto facile, quanto necessario liberarsi. Un occhio innocente non vi è — di questo slogan ci si è spesso avvalsi per sostenere che l'esperienza è sempre e necessariamente filtrata dal linguaggio e che ciò che vediamo e sentiamo dipende, nella sua forma, dalla determinatezza dei concetti che il linguaggio ci consegna. Un occhio innocente non vi è e dunque nemmeno una visione cui si dispieghi una realtà non ancora contaminata dalla storia e dalla diversità delle culture e delle forme di vita. Alla pretesa naturalità della nostra esperienza percettiva si dovrebbe dunque contrapporre una vera e propria *storicità della visione* e, più in generale, di ogni altra esperienza percettiva: il tempo e la storia ci hanno insegnato a vedere ed è per questo che sembra necessario riconoscere che ogni epoca storica ha il suo mondo percettivo. E ciò che vale diacronicamente ha un suo *analogon* sul piano sincronico: culture diverse percepirebbero mondi diversi, perché altre sarebbero le categorie che i loro linguaggi proiettano sull'universo delle datità percettive.

Uno sguardo innocente non vi è — ma le cose stanno davvero così? Basta infatti liberarsi dalla presunta ovvietà di questa tesi perché gli argomenti volti a tacitare per sempre l'ipotesi di uno sguardo innocente per-

dano gran parte della loro persuasività. Certo, vi sono molte cose nel nostro universo percettivo che, per essere riconosciute, chiedono uno sguardo addestrato alla luce dei concetti del linguaggio. Per vedere ciò che ho tra le mani come un libro debbo evidentemente sapere che cosa siano i libri e questo implica un addestramento che ha nel linguaggio il luogo della sua manifestazione esemplare. Che ciò che vedo sia un libro lo imparo nella stessa forma e negli stessi esempi che mi permettono di dominare l'uso della parola «libro», e tuttavia queste considerazioni così difficilmente contestabili non ci consentono affatto di sostenere che la capacità di riconoscere qualcosa per quello che è ci costringa a riconoscere che sia mutato qualcosa nella sua determinatezza sensibile.

Che questa costrizione non sussista sembra essere plausibile se cambiamo un poco l'esempio. Guardo un elettrocardiogramma e vedo *soltanto* una linea spezzata in più punti che sale e scende con un andamento deciso. Io vedo così, ma un cardiologo vede molte altre cose: gli hanno insegnato a vedere in quel disegno molte cose che sono invisibili per un profano.

Certo, possiamo esprimerci proprio così, ma non vi è davvero ragione per escludere che una simile scelta linguistica non sia in ultima istanza banalmente metaforica. Chi ha studiato medicina vede come stanno le cose quando osserva un elettrocardiogramma, ma una simile affermazione non sembra voler dire nulla di più di questo: che ha imparato a *leggere* quei segni che ora gli parlano proprio come un'orma dice al cacciatore quale animale sia passato di lì e da quanto tempo. Il cacciatore tuttavia non vede un animale ma un'impronta nel fango e il medico non vede una patologia ma una linea spezzata su un foglio — quella stessa linea che vedo anch'io. Del resto, se il cardiologo volesse aiutarmi a vedere in quella linea spezzata ciò che egli vede, non mi porgerebbe una lente e non accenderebbe un lume, ma — dando per scontato che io veda esattamente quello che anche lui vede — mi direbbe quale senso si può attribuire a certe peculiarità di quel tracciato sulla base di competenze che stanno comunque al di là di quella scena percettiva. Per leggere un elettrocardiogramma non basta sgranare gli occhi e non ha senso guardare meglio, perché abbiamo già *visto* quello che c'era da vedere: quel che ci manca non è il colpo d'occhio, ma una laurea in medicina.

Forse, di fronte a queste considerazioni, si potrebbe reagire così — osservando che un elettrocardiogramma è davvero un esempio molto particolare, dove sembra in fondo relativamente semplice distinguere tra sape-

re e vedere. Nel caso cui dianzi c'eravamo richiamati — la percezione di un libro — le cose sembrano stare diversamente perché qui sembra sussistere un intreccio ben più sottile tra il sapere del linguaggio e la percezione visiva. Chi sa bene che cosa sia un libro ha, quando vede un libro sul tavolo, un insieme di aspettative particolari che possono guidare il suo sguardo e che determinano quindi l'aspetto complessivo della sua percezione: si aspetta, per esempio, di vedere il profilo della copertina, la rilegatura, le pagine e molte altre cose che potrebbero invece sfuggire a chi non sa che cosa sia un libro e non ha quindi simili attese. Potrebbero, appunto: chi guarda un libro senza sapere che cosa sia può non vedere molte cose, ma questo ancora non significa che non veda proprio ciò che vede chi conosce bene quell'oggetto. Certo, la sua attenzione non è sorretta da quel gioco di attese e da quell'insieme di regole che ci guidano quando, sapendo che cos'è un libro, vogliamo accertarci di averne davvero uno davanti a noi, ma questo ancora non significa che non possa vedere ciò che anche noi vediamo: l'attenzione e le attese predispongono il soggetto alla visione e rendono più facile vedere ciò che comunque si può vedere, ma non determinano ancora ciò che egli vede. Ciò che vediamo non dipende da quello che sappiamo, anche se il sapere può aiutarci a volgere lo sguardo proprio là dove altrimenti non avremmo guardato e dove quindi non avremmo visto nulla.

Alla radice di queste considerazioni vi è del resto una constatazione importante cui vorrei cercare di dare la forma più semplice. Il vedere è uno stato, non un'azione: si dà o non si dà. Di questo carattere fenomenologico del vedere il linguaggio è un chiaro segno: delle nostre azioni disponiamo e siamo responsabili ed è per questo che ha un senso ordinare a qualcuno di fare qualcosa. Nella grammatica filosofica del verbo «vedere», invece, l'imperativo non c'è; e non a caso: non si può ordinare un accadimento, ma al massimo l'azione che può condurre ad esso. Del resto, la stessa possibilità di vedere meglio o peggio qualcosa non rimanda affatto ad una qualche inclinazione soggettiva, ma solo ad un mutamento delle circostanze complessive in cui il vedere ha luogo. Vedo meglio perché hai scostato le tende e c'è più luce, non perché io abbia meglio esercitato la presunta prassi del vedere — una prassi presunta, perché appunto il vedere è un accadimento e uno stato, non un'azione. E se il vedere non ha la forma di una prassi, allora è altrettanto ovvio che non sia affatto possibile imparare a vedere: si può imparare ad agire in un certo modo e si può farlo solo perché quell'agire è in nostro possesso. Il vedere sfugge

invece a questa possibilità: l'el vedere rispetto agli ordini è il volto anarchico della sua ottusa sordità rispetto alle dinamiche dell'apprendimento.

Ma se non si può educarsi alla visione, si può invece *imparare a guardare*, perchè il guardare è una prassi che possiamo apprendere e che può modellarsi sulle regole che sorreggono gli usi linguistici. Non possiamo dire «vedi!», ma puoi dirmi «guarda!»: se me lo chiedi, posso volgermi proprio in quella direzione e posso disporre il mio consueto vedere sotto la presa di un'attenzione che segua il dettato della tua richiesta. E anche se questo ancora non significa che vedrò ciò che mi chiedi di guardare, è un fatto che il guardare abbia comunque la forma di un agire e possa proprio per questo essere insegnato. Possiamo imparare a guardare, perchè possiamo imparare a disporci nella posizione migliore per vedere ciò che tu e una più ampia comunità di parlanti ha imparato a notare.

Credo che queste considerazioni siano relativamente chiare e plausibili e tuttavia si potrebbe reagire a queste riflessioni che nascono tutte da esemplificazioni concrete con malcelato fastidio perchè esse sembrano semplicemente mettere da parte la radicalità della tesi che si vuole sostenere. Rifiutare cittadinanza ad uno sguardo innocente non vuol dire soltanto sostenere che vi è un qualche intreccio tra percezione e linguaggio: vuol dire invece avanzare la pretesa che non vi sia distinzione nel mondo percettivo che non sia determinata dal nostro possedere i concetti per tracciarla. E di fronte ad una simile tesi sembrerebbe persino sgarbato pretendere di ragionare su libri e sulle linee spezzate che si vedono su un foglio di carta, perchè ciò che si vuol sostenere è che la stessa possibilità di vedere una linea spezzata fa tutt'uno con il nostro possedere quel concetto. Si vede quello che si sa dire e di questa tesi così generale si deve sottolineare il carattere eminentemente filosofico: rispondere ad essa significa necessariamente impegnarsi sul terreno di una discussione che verta sui problemi maiuscoli del pensiero e dell'esperienza.

Non credo, tuttavia, che le cose stiano davvero così e alla tesi secondo la quale nel *continuum* indifferenziato della percezione solo il linguaggio può tracciare differenze si deve rispondere che vi sono molti e differenti modi per mostrare che la presenza di una distinzione sul terreno linguistico non è una condizione necessaria per affermare che vi sia un'*analogia* distinzione sul terreno percettivo. Nel nostro linguaggio musicale lo spazio sonoro è scandito da un succedersi di sette note diverse. La misura dell'intervallo avrebbe potuto essere diversa e così di fatto stanno le cose in altre differenti culture e questo fa sì che due suoni che per la nostra no-

tazione cadono sotto lo stesso intervallo come realizzazioni più o meno adeguate di una stessa nota avrebbero nomi diversi per chi fosse cresciuto in una cultura musicale che si avvallesse di una maglia più fine per scandire lo spazio sonoro.

Di qui, tuttavia, non sarebbe davvero legittimo muovere per sostenere che ciò che per altre culture è diverso per noi sia *identico*, poiché di fatto *discriminiamo* egualmente quei suoni, anche se non abbiamo un nome per indicarli — un fatto questo che del resto si manifesta nel fastidio che il violinista avverte quando produce una nota falsa.

Del resto, per apprendere che questo suono che ascolti è un do o che questo colore che vedi è un cremisi devi evidentemente saper distinguere quel suono e quel colore da altri suoni e da altri colori e devi poterlo fare *prima* di aver imparato il gioco linguistico che ci consente di denominarli. Una parola, per avere un significato, implica una regola d'uso, ed una regola non può porsi se non in virtù di una ripetizione intersoggettiva. Ne segue che la possibilità di intendere questo *colore* come un cremisi implica che sia possibile distinguere il colore che ora vedo dagli altri colori e che questa possibilità sia già data prima dell'apprendimento di quel termine. Non posso dire che so distinguere il cremisi solo perché ho imparato a usare questa parola perché posso dare un significato a questa parola solo perché prima di averla appresa mi è possibile cogliere che non vi è piena identità tra il campione che mi mostri e un campione di amaranto o di porpora. Ne segue che non sembra legittimo sostenere che la possibilità di discriminare le nostre esperienze percettive abbia come sua necessaria condizione la presenza di una corrispondente distinzione linguistica.

Su questo tema andrebbero dette molte altre cose e tuttavia le poche riflessioni che abbiamo proposto sono forse sufficienti per mostrare che almeno la prima delle premesse husserliane non è priva di una sua qualche legittimità e io credo anzi che essa debba essere in ultima analisi condivisa.

Diversamente stanno le cose per ciò che concerne la seconda delle premesse husserliane. Rammentiamola: per Husserl, il significato di un termine è una struttura invariante di un atto intenzionale, una struttura che è comunque analoga a quella che anima la percezione e che ci consente di dire che vediamo, per esempio, un determinato colore. Ne segue che tanto l'atto percettivo, quanto l'atto significante sono innanzitutto caratterizzati nel loro senso dal rimandare ad una peculiare modalità del vissuto intenzionale. Ma è dubbio che le cose stiano così. Posso, in altri termini, so-

stenero davvero che il significato che io attribuisco alla parola «cremisi» fa tutt'uno con la mia esperienza intenzionale del cremisi? Il significato di questa parola è davvero riconducibile, sia pure in una forma complessa e tutt'altro che ingenuamente psicologista, al vissuto che provo quando vedo il cremisi?

A questa domanda si deve rispondere negativamente, — almeno per Wittgenstein. E per una ragione condivisibile che traspare con relativa chiarezza in questo suo curioso pensiero:

Ora qualcuno mi dice di sapere che cosa siano i dolori soltanto da se stesso! — Supponiamo che ciascuno abbia una scatola in cui c'è qualcosa che noi chiamiamo “coleottero”. Nessuno può guardare nella scatola dell'altro; e ognuno dice di sapere che cos'è un coleottero solo guardando il suo coleottero. — Ma potrebbe ben darsi che ciascuno abbia nella scatola una cosa diversa. Si potrebbe addirittura supporre che questa cosa mutasse continuamente. — Ma supponiamo che la parola “coleottero” avesse tuttavia un uso per queste persone! — Bene, non sarebbe certo quello di designare una cosa. La cosa contenuta nella scatola non fa parte in nessun caso del gioco linguistico; nemmeno come un qualcosa: la scatola potrebbe anche essere vuota. — No, si può “tagliar corto” con questa cosa che è nella scatola; qualunque cosa essa sia, si riduce a nulla. Questo vuol dire: se si costruisce la grammatica dell'espressione di una sensazione secondo il modello “oggetto e designazione”, allora l'oggetto viene escluso dalla considerazione, come qualcosa di irrilevante (L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, op. cit., § 293).

Qualcuno dice di sapere che cosa sia il dolore o l'esperienza del rosso per suo conto, ma per sapere davvero che cosa sia ciò che chiamiamo con queste parole è necessario poter fare affidamento su un criterio obiettivo e controllabile: sapere che cosa siano il rosso o il dolore significa disporre di *esempi* e quindi di una o più applicazioni paradigmatiche del rosso e del dolore. Parlare di applicazioni paradigmatiche significa tuttavia alludere ad una norma condivisa: dovrò cioè far riferimento ad un campione del rosso e ad un comportamento tipico del dolore che siano riconosciuti intersoggettivamente come tali. Per poter dire di conoscere il rosso o il dolore debbo dunque avere un “metro” che mi permetta di fare le mie misurazioni, — ed il metro deve essere un oggetto che tutti possano riconoscere come tale e che si ponga come la pietra di paragone del mio giudizio.

Non così stanno le cose se il mio presunto sapere viene ancorato ad un'esperienza soltanto mia, ad un vissuto che non è in linea di principio accessibile agli altri: in questo caso il significato della parola si misura con se stesso, in una *cerimonia che paga la sua infallibilità con la negazione della possibilità di una falsificazione*. Se dico di sapere che cos'è il

verde solo sulla base del mio avere ora percezione del verde mi comporto — scrive Wittgenstein — come chi ci assicura di sapere quanto è alto e per tutta risposta a questa domanda si pone una mano sulla testa ed esclama: «sono alto così!» (*ivi*, § 279).

Che questa risposta non dica nulla e non soddisfi alcuna domanda è chiaro: da questa strana misurazione non imparo nulla di nuovo e *non rendo confrontabile l'altezza di quella persona con l'altezza di altri oggetti*, ed è questo che significa sapere quanto qualcuno sia alto. Ma lo stesso accade se pretendo di derivare il mio sapere sul dolore o sui colori rifacendomi ad un campione interno, — alla sensazione che provo e che mi fa dire che vedo il rosso o che provo dolore. Anche in questo caso dal mio additare dentro di me non traggio nessuna conferma sul mio effettivo sapere che cosa, per esempio, significhi la parola “rosso” poiché non rendo in alcun modo confrontabile il mio attuale utilizzo di quel termine con un'applicazione paradigmatica accessibile a tutti.

Del resto, se fosse davvero lecito dire che soltanto dalla mia esperienza so che cosa è il dolore, dovremmo concludere che ciò è vero per tutti: ciascuno per sé dovrebbe imparare che cos'è il dolore *solo da ciò che prova*. Ma poiché per definizione nessuno può sapere che cosa gli altri oltre a lui avvertono, siamo costretti a riconoscere che *se* la parola «dolore» ha *ciò nonostante* un significato, questo non può coincidere con ciò che ciascuno di noi in sé vive. Quest'affermazione sembra lasciare spazio ad una possibile obiezione: se la parola «dolore» ha un significato, ciò accade perché tutti noi proviamo la stessa cosa e questa voce ci è strappata dal petto dallo stesso vissuto. E lo stesso vale per il rosso o per le altre esperienze del colore: vediamo tutti la stessa cosa ed è per questo che la risposta sonora del nostro organismo allo stimolo da evento privato diviene linguaggio — l'uguaglianza di fatto delle reazioni umane è il fondamento dell'identità dei significati.

Si tratta di un'ipotesi che è forse empiricamente vera, ma che non è sufficiente per rendere conto della natura dei significati. Perché una parola abbia significato ciascuno *deve* poterla usare proprio come gli altri la usano, e questo *dovere* e questo *potere* sono proprio quelli che necessariamente vengono meno nel caso di un linguaggio fondato sulle sensazioni: infatti, anche se tutti provassimo di fatto lo stesso dolore, non avrebbe senso dire che tutti dobbiamo poter provare lo stesso dolore. Una regola *si deve poter seguire* e non ha senso trovarsi di fatto per caso a seguire una regola, poiché se per un caso ci trovassimo d'accordo non vi sarebbe

ancora il convenire su cui quell'accordo dovrebbe poggiare. I giochi linguistici sono dialoghi, e *il dialogo non può ridursi ad un'armonia prestabilita* — e questo anche se con tutta probabilità un'armonia prestabilita vi è davvero, poiché siamo tutti empiricamente fatti nello stesso modo e le nostre sensazioni dipendono tutte dall'incontro di stimoli fisicamente confrontabili con un analogo apparato fisiologico.

Di qui, da queste considerazioni di carattere generale, si debbono prendere le mosse per criticare la tesi husserliana. Per Husserl non sembra esservi alcun dubbio: il significato dei termini è la struttura invariante di un atto intenzionale. Ma questo sembra appunto scontrarsi con la tesi di carattere generale che abbiamo appena formulato e che di fatto ci spinge a pensare che il significato della parola «cremisi» — per rammentare l'esempio da cui abbiamo preso le mosse — non è davvero un mio vissuto o un suo momento invariante, ma la regola d'uso di un esempio, di un modello che funge da paradigma di un uso linguistico e che ci consente di fissare un comportamento coerente e condiviso.

Non posso certo dire alcunché del rosso o del verde, ma posso invece dire di questo libro che è rosso o di quel prato che è verde e posso poi scoprire che la grammatica di questi termini è a portata di mano, non appena riflettiamo sulle forme del loro impiego. E proprio queste considerazioni dovrebbero costringerci a rammentare le riflessioni su cui ci siamo dianzi soffermati:

Esaminiamo anzitutto le espressioni verbali del nostro linguaggio ordinario, cioè gli enunciati e le parole che li compongono mediante i quali io fornisco una descrizione del nostro particolare colore verde. È facile scoprire un tratto essenziale comune a tutti quanti: essi assegnano al «verde» un certo posto entro un ampio sistema di sfumature, ne parlano in quanto appartenente a un certo ordine di colori. Per esempio asseriscono che è un verde brillante, o un verde smagliante o un verde tendente al blu, oppure che è simile a questo, o meno simile a quello, o scuro come quello, e via discorrendo; in altre parole, essi tentano di descrivere il verde *comparandolo* ad altri colori. Fa parte, evidentemente, dell'intrinseca natura del nostro verde occupare una posizione definita in una gamma di colori e in una gradazione di luminosità, nonché il fatto che tale posizione sia determinata da relazioni di somiglianza e dissomiglianza rispetto ad altri elementi (sfumature) di tutto il sistema. Le relazioni che vigono fra gli elementi del sistema dei colori sono, ovviamente, relazioni *interne*, poiché si usa chiamare interna una relazione quando questa mette in relazione due (o più) termini in modo che questi non possono esistere senza la relazione che intercorre tra essi; ossia, in altre parole, se la relazione è implicata necessariamente dalla natura stessa dei termini. Così, tutte le relazioni tra *numeri* sono interne: è nella natura del sei e del dodici che l'uno sia la metà dell'altro e non avrebbe senso supporre che possa trovarsi qualche caso in cui il dodici non sia due volte il sei. In modo analogo, non è una proprietà accidentale del verde quella di disporsi tra il giallo e il blu; al contrario, per

esso è essenziale essere in relazione con il blu e con il giallo in questa particolare maniera, e un colore che non fosse in questa stessa relazione con essi non potrebbe essere detto verde, a meno che decidessimo di dare a questa parola un significato del tutto nuovo (M. Schlick, *Forma e contenuto*, op. cit., p. 57).

Conosciamo queste tesi: sono tratte da Schlick e le abbiamo discusse nelle prime lezioni dedicate a far luce sul concetto di a priori materiale. E sappiamo bene quanto esse siano, in fondo, incompatibili con la tesi husserliana. Di qui la conclusione che sembra di primo acchito necessario trarre: Schlick aveva ragione nel negare la legittimità della pretesa husserliana del sintetico a priori, perché in fondo non è possibile sostenere che i nessi materiali di cui Husserl ci parla siano *insieme* radicati nei concetti tra cui occorrono e fondati nell'esperienza intenzionale del mondo della nostra esperienza percettiva. Un'esperienza percettiva antecedente al linguaggio non sembra racchiudere alcuna contraddizione evidente, ma i concetti hanno origine nel linguaggio e nel linguaggio parlano i giochi linguistici, non le proiezioni di senso dei nostri vissuti intenzionali. Parole come «rosso» e come «cremisi» non possono essere intese facendo riferimento a qualche nostro vissuto, ma richiamandosi a un insieme di regole d'uso.

Così appunto sembrano stare le cose, ma io vi invito nuovamente ad avere un attimo di pazienza perché vi è ancora una domanda che dobbiamo porci e che non è soddisfatta dalle considerazioni di Schlick — la domanda concernente l'*origine* del sistema di regole che dovrebbe fissare la grammatica dei termini del nostro linguaggio. Su questo punto Schlick non dice davvero nulla e ci invita a pensare che queste regole semplicemente *sussistano*: pronunciamo la parola «verde» e ci accorgiamo che questa parola trova immediatamente il suo posto «entro un ampio sistema di sfumature» e si colloca in «un certo ordine di colori». Accade così — vedi il caso! — ma perché? Che cosa determina l'insieme delle regole grammaticali del linguaggio dei colori? Quando abbiamo formulato quelle regole? Dire che ci sono non basta: è necessario chiedersi che cosa possa consentire alle parole del nostro linguaggio di acclimatarsi a un uso che le renda sensate.

2. *Gli esempi e il contesto degli esempi*

Torniamo al terreno dei giochi linguistici e prendiamo le mosse da questo oggetto concreto — questo pezzo di stoffa, per esempio — che ora ti propongo come un possibile esempio per introdurre la parola «cremisi».

Questa parola trae di qui la sua origine: dal costituirsi di una prassi condivisa che si riconosce in un certo modo di usare un certo esempio che diviene, proprio per questo, *paradigma* di un certo uso linguistico. Ti mostro il campione e pronuncio una parola in un contesto più ampio che orienta fin da principio l'attenzione di chi ascolta in una direzione determinata e poi faccio affidamento sul fatto che i tuoi futuri impieghi linguistici di quella parola siano conformi ad una regola condivisa — una fiducia, questa, che ha la sua ragion d'essere nel gioco di sanzioni e di approvazioni che accompagnerà il tuo impiego di quel termine. Imparerai ad usare così quella parola e questa regola di fatto coincide con il significato che le compete e che sorge proprio in virtù della norma che ti vincola (e che vincola tutti noi) ad un esempio del cremisi e ad un certo modo di impiegarlo.

Abbiamo una regola ed un esempio che assume proprio per questo una sua funzione paradigmatica. Ma questo ancora non basta per comprendere come sia possibile che a quel termine si leghi una grammatica che determini lo spazio e la forma delle sue possibili applicazioni. In fondo, nel gioco linguistico che abbiamo descritto non sembra esserci null'altro che questo: un esempio che funge da paradigma e la richiesta di usarlo in un contesto che lo legittimi. E ciò significa: secondo quella peculiare relazione di somiglianza che mi guida a riconoscere l'applicabilità del termine «cremisi» a tutto ciò che stringe una *determinata* relazione di somiglianza con ciò che vale come paradigma di quel colore. Ti mostro un campione e ti invito ad usare una parola determinata — la parola «cremisi» — solo quando vi sono cose che abbiano quel colore.

Nulla, in questa prassi, sembra necessariamente alludere alla *grammatica* dei termini di colore e tuttavia questa grammatica si delinea *implicitamente* nelle mosse di questo gioco linguistico perché ogni possibile esempio che funga da paradigma di quel colore, proprio come ogni sua possibile applicazione, appare fin da principio sullo sfondo di una *rete più complessa di relazioni* che non sono determinate dalla struttura del gioco linguistico in quanto tale (dal suo invitarci a riconoscere una somiglianza particolare), ma dalla trama dei nessi che legano gli uni agli altri i *materiali* dell'esperienza, — una trama quest'ultima che non è posta dal gioco, poiché il gioco la *trova come un dato nel materiale di cui si avvale*.

Cerchiamo di chiarire bene come stanno le cose, ripetendo passo dopo passo la dinamica dell'esempio di cui discorriamo. Voglio mostrarti che

cosa intendo con «cremisi» e per farlo ti indico un esempio che possa fungere da metro dell'impiego di quel termine. Ciò che ti indico, tuttavia, non è soltanto un esempio di quel colore, ma è anche necessariamente un *oggetto concreto* che ci mostra come il cremisi, proprio perché è un colore, si dà come *parte di un'estensione*, come un momento non indipendente di un intero più ampio. Su questo fatto il gioco linguistico non attira la nostra attenzione: ciò che conta nel gioco è il suo insistere sulla determinatezza cromatica del paradigma, non su ciò che caratterizza l'esempio nella sua concretezza. Che vi insista o no, tuttavia, il gioco linguistico deve fare i conti con la concreta natura degli oggetti di cui si avvale sul terreno degli esempi e non può quindi liberarsi del fatto che i giochi linguistici si danno in un mondo d'esperienza che non è costituito dal linguaggio, poiché ne costituisce piuttosto lo sfondo implicitamente presupposto.

Così, quando ti mostro come un possibile paradigma un piccolo pezzo di stoffa e pronuncio la parola «cremisi» *compio* il primo passo per introdurre una regola nuova e questa regola verte evidentemente su una peculiare sfumatura cromatica — *questa*. Nel porre quella regola, tuttavia, debbo necessariamente fare affidamento su un insieme di strutture che trovo prima di ogni mio gioco linguistico — su un insieme di strutture che, radicandosi nella natura stessa dell'esempio, *determinano lo spazio di gioco del suo possibile impiego*. La *struttura normativa* che, nel gioco, mette in luce la regola d'uso del termine che è sancita dalla condivisione della prassi linguistica, si lega così alla *costrizione ontologica* che la natura dell'esempio impone al suo possibile uso: proprio perché il gioco verte sulla somiglianza di quel campione di stoffa con tutto ciò che è cremisi, proprio per questo siamo costretti a prendere atto del fatto che le parole di colore sono fatte così — alludono a qualcosa che *appartiene ad altro* e che ha in sé il destino umbratile della proprietà.

Nel gioco linguistico che verte sul cremisi e che mi indica la regola che debbo seguire per poter impiegare correttamente quel termine si manifesta dunque una diversa rete di *necessità* che mi impedisce di pensare al cremisi se non come ad una determinazione di un sostrato più ampio. E se ciò accade è perché i giochi linguistici non avvengono nel vuoto e non sono soltanto giochi di parole: muovono da *esempi* e gli esempi — anche se non sono mai *soltanto* cose nel mondo poiché nulla è *di per sé* un esempio — sono *anche* cose del mondo e non possono quindi non manifestarsi se non all'interno della rete delle relazioni fenomenologiche entro cui sono incardinati.

Del resto, questo stesso ordine di considerazioni, si ripropone se cerchiamo di far luce sulla grammatica che alla parola «cremisi» spetta in quanto è un termine che appartiene ad un più vasto dizionario cromatico. Questa grammatica si determina evidentemente nell'uso linguistico e la sua specificità non può non essere intesa se non muovendo da una qualche lingua e dal gioco di norme linguistiche che ci vietano di connettere le une alle altre determinate parole di colore. La parola «cremisi» puoi usarla così: puoi dire di un cremisi che tende al porpora o al vermiglione, ma non puoi dire che tende al verde — su questo fatto ci siamo più volte soffermati ed avevamo osservato come, per Schlick, una simile constatazione facesse tutt'uno con la tesi secondo la quale vi sono regole linguistiche che fissano il significato dei nostri termini.

Ora, vi è un senso in cui la tesi di Schlick può difficilmente essere negata: in fondo, ciò di cui parliamo sono termini del nostro linguaggio e ciò che neghiamo perché prive di senso sono proposizioni che pretendono di illustrare la nostra prassi comunicativa e ciò è quanto dire che abbiamo davvero da fare con questioni in senso ampio linguistico. Per dirla in breve: posso dire che il cremisi tende al viola e non può essere verdastro, perché ho imparato quale senso compete a parole come «verde», «viola» e «cremisi». Debbo sapere già un linguaggio — e debbo riferirmi ad esso — per dire che cosa non può e che cosa può avere un senso.

E tuttavia, per quanto sia legittimo sostenere una simile tesi, si deve riconoscere che la possibilità di utilizzare qualcosa come *esempio* di un colore in un determinato gioco linguistico non ci invita a determinarne fin da principio la grammatica, anche se questa sembra essere implicitamente richiamata dal campo delle relazioni che ciò che abbiamo scelto come esempio stringe con gli altri colori.

Conosciamo già quest'ordine di considerazioni. La regola che sorregge il gioco linguistico che ci consente di dare un significato alla parola «viola» in sé non contiene ancora nulla circa il fatto che il viola sia un colore intermedio tra il rosso e il blu: il gioco linguistico attira semplicemente la nostra attenzione sul fatto che la parola «viola» si può usare tutte le volte in cui vi è qualcosa che è simile a ciò che, in una comunità data, vale come paradigma di quel colore. Ad un primo livello, imparare ad impiegare correttamente un termine (a padroneggiare un concetto) significa appunto questo: vuol dire innanzitutto tracciare intorno ad un centro un'area dai contorni ora definiti, ora sfumati.

Di questo primo livello di apprendimento non possiamo certo acconten-

tarci e una parte della comprensione effettiva di parole come viola, verde, giallo o cremisi consiste appunto in questo: nella definizione dei loro rapporti e della trama delle loro possibili sintassi. Questo definirsi della grammatica dei termini di colore ci riconduce di fatto alla prassi linguistica dell'esplicitazione delle regole: tra i nostri giochi linguistici un posto non secondario spetta anche alla E tuttavia, prima ancora di fissare nell'uso la grammatica di quei concetti, ciò che vale come paradigma *mostra* comunque di *saperne più di noi*: posso non saper nulla sul luogo che il cremisi occupa tra gli altri colori, ma il campione di cui mi avvalgo per misurare ciò che ha quel colore *sa bene dove sta* nell'universo dello spazio cromatico — lo sa, perché nella sua stessa natura racchiude il punto in cui si trova lungo una serie di diverse possibili variazioni.

Certo, dal linguaggio e dalla trama delle sue distinzioni dipende che *vi sia* un nome per il cremisi e che abbia un senso dire che proprio questo termine sta per una sfumatura del rosso che si trova proprio lungo questa variazione cromatica che posso individuare solo grazie ad alcune parole del mio linguaggio: il cremisi sta tra il vermiglione e il porpora, lungo l'asse che unisce il rosso al blu, passando per il viola. Di questi nomi non posso fare a meno se voglio dare un senso a qualsiasi affermazione sulla grammatica del linguaggio cromatico, ma sarebbe evidentemente del tutto irragionevole sostenere che se non possedessi un nome per il porpora o per il cremisi non vi sarebbe lungo il tragitto che unisce il rosso al blu un posto per quelle due sfumature di colore. il fatto che il cremisi ponga se stesso come una possibile sosta lungo il cammino che conduce passo dopo passo verso altri colori e che la variazione dell'esempio sia possibile solo secondo una regola determinata non dipende dunque da ciò che so dei colori e nemmeno dal gioco delle sintassi linguistiche.

Riconoscere che così stanno le cose è importante anche per comprendere che cosa comporta l'avvalersi di un paradigma. Posso prendere questo campione di stoffa come paradigma del viola e nell'attribuire a questo visibile oggetto del mondo questa particolare funzione lo investo di una *natura* nuova: i paradigmi appartengono al linguaggio e sono quello che sono solo in virtù di una prassi condivisa che attribuisce a ciò che era soltanto un pezzo del mondo lo statuto *logico* di un metro del nostro linguaggio.

Una simile investitura, tuttavia, non cancella affatto la trama articolata delle relazioni che appartengono alla cosa in quanto tale. Così, quel campione di stoffa entra nel gioco linguistico come metro di un colore, ma

non può non mantenere nel ruolo linguistico che ora riveste ciò che compete alla sua natura. Quel pezzo di stoffa è un metro che misura la somiglianza in base alla natura del colore e ciò è quanto dire che non è possibile usare quell'esempio in una forma qualsiasi perché vi sono *limiti* che la determinatezza ontologica del colore pone alla nostra possibilità di avvalercene in una forma arbitraria. Quel pezzo di stoffa che ci serve come metro per dire che cosa intendiamo quando affermiamo di un oggetto che è viola ha in sé qualcosa di più della sua astratta ripetibilità e riconoscibilità: è infatti un fenomeno percettivo che si dispone lungo una linea di variazioni possibili che possono essere individuate soltanto dal linguaggio, ma che non per questo dipendono nel come della loro regola di variazione da un qualsiasi fatto linguistico. Pronunciamo una parola e ci avvaliamo, per introdurla, di un esempio, ma la capacità dell'esempio di ancorare il nostro linguaggio al mondo può essere acquistata solo subordinando la libertà degli usi linguistici alla concreta determinatezza degli esempi, alla resistenza che la loro natura impone al tentativo di avvalersene liberamente. Per dirla in breve: le regole di un gioco linguistico crescono sul fondamento di un accordo intersoggettivo, ma l'accordo intersoggettivo si ritaglia di fatto nello spazio di gioco che è circoscritto dalla natura di ciò che funge da esempio.

Di qui la conclusione che mi sembra possibile trarre. Quando riflettiamo sui nostri giochi linguistici cogliamo un insieme di regole che determinano la grammatica dei nostri concetti: proprio perché riflettiamo sulla natura degli usi linguistici ci rendiamo conto che sono subordinati ad una molteplicità di regole che definiscono il campo delle loro sintassi possibili. Tali regole possono essere formulate linguisticamente e di fatto le formuliamo quando, per rinsaldare un vincolo comunicativo che può farsi talora problematico, cerchiamo di rendere conto del significato delle nostre parole. Talvolta . Alle regole linguisticamente formulate fanno tuttavia da controcanto i vincoli che sono iscritti nella natura degli esempi e che guidano implicitamente la nostra prassi linguistica. Qualcosa funge da paradigma della parola «cremisi», ma la regola che nel gioco linguistico si esplicita non rende interamente conto dell'uso che di quel termine facciamo, perché almeno in parte ciò che funge da paradigma circoscrive per la sua stessa natura il campo delle sue possibili applicazioni.

Quando avevamo discusso la posizione kantiana avevamo osservato che il sintetico a priori rende conto di ciò che nell'applicazione del concetto non è racchiuso nella sua mera determinatezza formale, ma sorge nel suo

connettersi con la dimensione intuitiva. Così, per esempio, stanno le cose quando ci interroghiamo sulla natura della geometria così come Kant la comprende nelle pagine della *Critica della ragion pura*. Che cosa sia una retta Euclide lo dice a suo modo: è quella linea che giace tra due punti senza cambiare direzione. Ma che ciò dice non determina ancora per intero la sua natura: proprio perché non muta direzione, una retta è anche la linea più breve che unisca due punti nello spazio intuitivo. Alla definizione che fissa il concetto di retta si lega così l'intuizione che aggiunge alle caratteristiche del concetto ciò che il concetto *non* pensa: il suo essere il percorso più breve tra due punti. Di qui il carattere sintetico della geometria e il suo porsi come una disciplina in cui intuizione e concetto si determinano reciprocamente.

Ora, se le considerazioni che abbiamo proposto hanno una loro plausibilità, non è difficile vedere in che direzione si debba guardare per riscoprire un senso nei discorsi che vertono sull'a priori materiale e sulle necessità che non possono essere annoverate sotto il titolo che compete a ciò che è analiticamente vero. Seppure in una forma imprecisa e per molti versi criticabile, parlare di sintetico a priori vuol dire infatti richiamare l'attenzione sul fatto che alle regole linguisticamente formulate che determinano il significato dei nostri giochi linguistici si debbono anteporre i vincoli materiali che la determinatezza contenutistica degli esempi impone alla nostra possibilità di avvalercene liberamente.

Di qui, dalle considerazioni che abbiamo sin qui svolto nel corso e che sono in larga misura espressione di un sostanziale rifiuto della legittimità di ogni tentativo di affiancare alle necessità analitiche una necessità sintetica, si può tuttavia muovere per accennare in che senso dietro la pretesa husserliana di delineare una necessità che non sia riconducibile alle regole formali del linguaggio si celi egualmente una serie di problemi importanti e di questioni che meritano di essere approfondite.

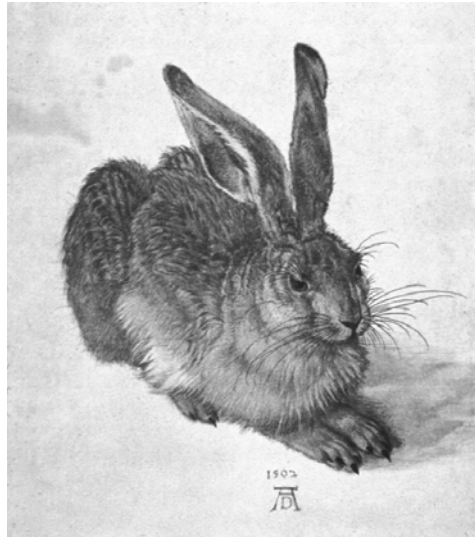
Due sono i punti che, credo, debbano essere sottolineati.

Il primo ci riconduce alla relativa sottodeterminazione delle regole sintattiche del linguaggio. Una grammatica dei termini di colore che sia interamente esplicitata non vi è e non vi sono sistemi di proposizioni che ci consentano di dire una volta per tutte quali siano le regole che circoscrivono analiticamente lo spazio di gioco dei termini cromatici, eppure il confine tra sensatezza ed insensatezza dei nomi di colore sembra essere egualmente tracciato dall'impossibilità di avvalersi degli esempi al di là dei confini che la loro stessa natura pone. Se così di rado abbiamo biso-

gno di soffermarci sulla grammatica dei termini del nostro linguaggio e se così raramente accade che ci si imbatta in un uso insensato delle parole, ciò accade perché le regole dei giochi linguistici crescono sul terreno degli esempi e dei vincoli concreti che essi pongono al loro uso.

Vi è tuttavia una seconda ragione che ci spinge a ritornare sui nostri passi e a riflettere sugli esempi che ci consentono di introdurre i nostri giochi linguistici. Parlare di una grammatica dei concetti vuol dire alludere al sistema delle regole che circoscrivono lo spazio della sensatezza, escludendo ogni forma di controsenso materiale. Ora, parlare di sensatezza è possibile solo sul terreno del linguaggio e la grammatica dei concetti è in questo senso pienamente formulabile solo sul terreno delle relazioni linguistiche tra concetti: su questo punto non deve esservi spazio per equivoci. E tuttavia se si vogliono comprendere queste stesse relazioni e si vuole mostrare che cosa ci sorregga nel nostro usare soltanto così e non altrimenti le nostre parole è necessario tornare dalle regole che prendono forma nell'uso agli esempi che ci consentono di introdurle. Le regole grammaticali ci riconducono così ad un'analisi degli esempi come al luogo della loro possibile chiarificazione filosofica. E se così stanno le cose, per la nozione husserliana di a priori materiale, seppure in una luce interamente nuova e nel contesto di una riflessione che si situa sul terreno di una propedeutica filosofica che rinuncia esplicitamente a proiettare le proprie riflessioni sul terreno della logica come disciplina formale, sembra aprirsi lo spazio per un'apologia.

PARTE TERZA QUINE



Albrecht Dürer, 1503

LEZIONE QUINDICESIMA

1. Due differenti forme del sintetico a priori

Nelle lezioni che abbiamo svolto sin qui abbiamo cercato di esporre alcuni temi kantiani e husserliani, per cercare poi di delineare gli elementi essenziali per tentare un confronto. Un tema ci era sembrato di particolare importanza: nel rifiuto husserliano di formulare la nozione di analiticità secondo la falsariga kantiana e nel suo tentativo di formulare un a priori materiale si fa avanti il disegno di una filosofia dell'esperienza che non vuole subordinarsi fin da principio ai temi e ai problemi di una filosofia della conoscenza. Su questo punto Husserl è ben diverso da Kant e proprio questa differenza così manifesta ci invita a riflettere ancora un poco su questo tema, prima di affrontare l'ultimo autore su cui queste lezioni debbono dire qualcosa — Willard van Orman Quine.

Indugiare ancora un poco su questo tema è necessario perché credo che la differenza cui ho appena alluso abbia una sua eco anche sul significato complessivo che la tematica dell'a priori riveste in Husserl e in Kant. come stiano le cose in Husserl è presto detto: per Husserl, riflettere sull'a priori materiale significa attirare l'attenzione su un insieme di proposizioni necessarie che circoscrivono l'*ontologia* del nostro mondo della vita o — se vogliamo archiviare questa parola così impegnativa — sulla grammatica dei concetti che lo caratterizzano. L'a priori materiale si gioca su questo terreno — sul terreno della nostra esperienza percettiva del mondo e ciò significa che non avrebbe davvero alcun senso pretendere di attribuire agli a priori materiali il carattere di condizioni di possibilità di una conoscenza obiettiva in generale. Le proposizioni che Husserl ci invita a raccogliere sotto l'egida dell'a priori materiale ci parlano infatti di colori e di suoni, di persone e cose materiali, ma forse nessuno di questi oggetti ha una sua effettiva cittadinanza nell'immagine del mondo che la scienza ci invita a condividere e che abbiamo fondate ragioni di credere vera e reale. Asserire che il grigio è sito tra il bianco e il nero ci permette di fissare la grammatica di un concetto che si radica nell'esperienza, ma non ci consente per questo di avanzare una richiesta cui il conoscere debba attenersi.

Ora, io non credo che la constatazione di per sé ovvia secondo la quale l'immagine reale del mondo non contiene quegli oggetti e quelle proprietà di cui ci parla l'esperienza percettiva abbia come sua conseguenza la

tesi secondo la quale sarebbe illegittimo o privo di senso attribuire un interesse specifico alla dimensione della *Lebenswelt*. Tutt'altro: ritengo che il giusto riconoscimento del valore conoscitivo della scienza e del contenuto di realtà delle teorie scientifiche si accompagnino alla constatazione che è in generale impossibile liberarsi dell'orizzonte percettivo del mondo, di quella prospettiva del senso comune che sorge direttamente dall'esperienza e dalle sue interne legalità. Un punto, tuttavia, resta ben chiaro: parlare di a priori materiale non può significare, all'interno del contesto teorico delle indagini fenomenologiche, mettere in luce i presupposti ipotetici della nostra conoscenza, ma la struttura grammaticale del mondo in cui siamo e viviamo — di quel mondo percettivo che è prima di ogni teoria e che si dà come un fondamento da cui non possiamo prendere commiato, anche se riconosciamo che on ha dalla sua il carattere della realtà.

Diversamente stanno le cose per Kant: qui la tematica dell'a priori ha un evidente contenuto conoscitivo: le condizioni di possibilità su cui poggia la nostra esperienza sono infatti, insieme, i presupposti che debbono essere condivisi se vogliamo orientare la nostra conoscenza su quel sentiero sicuro che la fisica e la matematica hanno da tempo imboccato. Per Kant, l'a priori *ha* un contenuto conoscitivo: determina l'insieme delle regole cui la conoscenza deve ottemperare se vuole appunto essere conoscenza autentica. Più che descrivere i contorni di una grammatica dell'esperienza percettiva Kant intende prescrivere le condizioni di possibilità di una conoscenza obiettiva e razionalmente fondata: la *Critica della ragion pura* è, in questo senso, una teoria dell'esperienza che intende immediatamente confluire sul terreno di un'indagine epistemologica.

Su questo punto ci siamo del resto già soffermati nelle prime lezioni che abbiamo dedicato a Kant e avevamo anzi osservato — in un rapidissimo confronto con la posizione wittgensteiniana — come il parlare a questo proposito di proposizioni sintetiche a priori ponesse un duplice problema: in primo luogo, infatti, lo statuto peculiare che nel sistema della nostra conoscenza spetta alle proposizioni che fungono da sostegno delle nostre credenze non è ben espresso dalla tesi secondo la quale vi sarebbero verità necessarie la cui validità è garantita dalla loro stessa appartenenza alla ragion pura. Non è ben espresso, avevamo osservato, perché sottolineare il carattere a priori delle categorie significa recidere il nesso che le rende *responsabili* nei confronti della validità delle tesi che su di esse poggiano. Non è un caso allora — ed è questo il secondo punto cui alludevamo —

che proprio la pretesa kantiana dell'incorreggibilità dei giudizi sintetici a priori debba essere messa da parte: se ci liberiamo dalla tesi secondo la quale le proposizioni che hanno un ruolo fondante debbono la loro validità non alla funzione che esse esercitano nel sistema della conoscenza, ma al loro essere patrimonio della ragion pura, allora si comprende bene come il valore peculiare che spetta a certi assunti teorici e a certe proposizioni conoscitive non si accompagni affatto alla loro irrefutabilità. La meccanica classica nasce su un corpo di esperimenti che ha consentito di attribuire ad alcune equazioni fondamentali una funzione fondante ed un carattere assiomatico; ciò non toglie, tuttavia, che il progresso scientifico ci abbia spinto a tornare sui nostri passi e a rinunciare a quelle certezze.

Di qui si deve muovere per comprendere la ragione per la quale è forse opportuno dedicare qualche rapidissima osservazione alle riflessioni filosofiche di Quine. Il quadro che abbiamo appena tracciato ci invita infatti a riflettere su un punto importante: da una parte Husserl ci invita a porre la sfera dell'a priori materiale in una dimensione che sembra situarsi al di qua dell'immagine del reale che la scienza disegna, dall'altra Kant sembra invece assolutizzare un insieme di proposizioni che svolgono nel sistema della conoscenza un ruolo peculiare, ma che non sembrano per questo godere di quello statuto di incorreggibilità che Kant invece pretende per esse. Di qui la conclusione che sembra possibile abbracciare: forse tanto Husserl, quanto Kant non comprendono davvero la progressività del sapere e pretendono di congelare su diversi livelli un pugno di verità indiscutibili. Ma forse la verità è un'altra: forse tutte le proposizioni hanno un contenuto empirico e forse la distinzione tra proposizioni contingenti e necessarie — siano esse analitiche o sintetiche a priori — è soltanto un falso modo per esprimere il fatto che all'interno del sistema complessivo della conoscenza vi sono tesi che occupano un ruolo marginale ed altre un ruolo centrale e che è facile rinunciare alle une, ma non alle altre. La giusta critica nei confronti di una filosofia che pretende di fissare una volta per tutte i principi cui deve attenersi l'immagine scientifica del mondo si traduce così nella convinzione (a mio avviso infondata) secondo cui è lecito cancellare ogni distinzione tra proposizioni fattuali e proposizioni grammaticali.

È appunto questa la tesi che Quine ci invita a prendere in considerazione in un saggio molto bello e molto denso, pubblicato nel 1951 e intitolato così: *I due dogmi dell'empirismo*. È questo il terzo (e ultimo) libro che dobbiamo aprire, anche se la nostra attenzione deve in primo luogo rivol-

gersi al titolo che ha un sapore vagamente ossimorico: dell'empirismo si è soliti parlare come di una filosofia senza dogmi e nell'immagine della fisionomia intellettuale del filosofo empirista che di consueto si dipinge il tratto più caratteristico è la libertà intellettuale che lo caratterizza e che gli consente di prendere commiato da tesi che la tradizione filosofica ha accettato per vere solo perché erano in qualche modo fondate sulla tradizione, sulla morale o sulla religione. Ora, i dogmi sono appunto questo: proposizioni che vengono accettate per vere anche se non ci sono dati gli argomenti che dovrebbero sancirne la validità. Di qui la domanda che dobbiamo in primo luogo porci: vi sono davvero dogmi dell'empirismo? E nel caso quali sono?

Quine ritiene che a questa domanda si debba rispondere affermativamente e sostiene che vi siano due dogmi che attraversano l'intera storia dell'empirismo, da Hume sino a Carnap:

L'empirismo moderno è stato in larga misura condizionato da due dogmi. Il primo è la credenza in una fondamentale separazione, di un qualche tipo, tra verità che sono *analitiche*, o fondate sui significati indipendentemente dai fatti, e verità che sono *sin-tetiche*, o fondate sui fatti. Il secondo dogma è il *riduzionismo*: la credenza che ciascuna asserzione dotata di significato sia equivalente a qualche costrutto logico in termini che si riferiscono all'esperienza immediata. Mostrerò come entrambi i dogmi siano infondati (W. Van Orman Quine, *Da un punto di vista logico*, a cura di P. Valore, Cortina, Milano 2005, p. 35).

È difficile negare che Quine abbia in qualche misura ragione. Di questa duplice tesi sia l'empirismo moderno, sia il positivismo logico hanno fatto la loro bandiera. Hume ne fa la massima che ci guida nell'immagine dura (e, in fondo, intollerante) che chiude le *Ricerche sull'intelletto umano*: al filosofo che deve decidere quali libri della sua biblioteca possa salvare si consiglia di attenersi ai due dogmi che abbiamo appena citato. Alle fiamme del camino possono essere sottratti solo i libri di matematica — i libri che non vanno al di là dei giudizi analitici — e i libri che parlano di fatti e che sono infine riconducibili ad una molteplicità di asserti che vertono sulle nostre immediate esperienze. E ciò che vale per Hume, vale per Schlick e per i filosofi del circolo di Vienna che, con *qualche approssimazione*, ci invitano a sostenere che l'insieme delle nostre conoscenze si riduce infine a proposizioni che vertono su esperienze immediate e a costruzioni logiche meramente formali.

L'empirismo dunque si lascia guidare da queste due tesi — ma si tratta davvero di dogmi?

Affrontiamo innanzitutto il primo e chiediamoci se sia davvero legittimo

sostenere che la sfera delle nostre proposizioni è attraversata dalla distinzioni tra proposizioni fattuali, e *quindi* sintetiche, e proposizioni necessarie e *quindi* analitiche.

Questa tesi sembra essere in qualche misura ovvia e nulla sembra essere meno discutibile di questo: alcune proposizioni sembrano avere un contenuto informativo e sembrano dirci qualcosa del mondo e proprio per questo non possiamo accertarci della loro verità semplicemente comprendendone il senso, mentre altre sembrano essere tanto vere quanto vuote e la stessa possibilità della loro falsità sembra essere esclusa, una volta che abbiamo compreso come dobbiamo intenderle.

Una distinzione ovvia, che deve essere tuttavia discussa, richiamando la nostra attenzione su una constatazione che ripropone, in una forma appena un poco diversa, le riflessioni husserliane sull'analiticità. Leggiamola:

Per riconoscimento filosofico generale, non è difficile rintracciare asserzioni analitiche. Queste si dividono in due classi. Quelle della prima classe, che potremmo chiamare *logicamente vere*, sono esemplificate da: (1) Nessun uomo non sposato è sposato. L'aspetto più rilevante di questo esempio è che esso non risulta vero soltanto così com'è, ma rimane vero per qualunque e per tutte le reinterpretazioni di 'uomo' e di 'sposato'. Se si presuppone un inventario di particelle *logiche*, che comprende 'nessuno', 'non', 'se', 'allora', 'e', e così via, allora una verità logica in generale è un'asserzione che è e rimane vera, per ogni reinterpretazione delle sue componenti diverse dalle particelle logiche. Ma c'è anche una seconda classe di asserzioni analitiche, esemplificate da: (2) Nessuno scapolo è sposato. La caratteristica di tale asserzione è che può essere trasformata in una verità logica sostituendo sinonimi a sinonimi; così, (2) può essere trasformata in (1), mettendo 'uomo non sposato' al posto del sinonimo 'scapolo' (*ivi*, p. 38).

Quine ragiona così: muove da una tradizione filosofica consolidata e ci invita ad accettare che vi siano proposizioni analitiche, almeno a titolo di ipotesi di carattere generale. Ora, vi è in effetti un primo genere di proposizioni analitiche che non sembra essere seriamente discutibile ed è l'insieme delle proposizioni che sono vere per la loro *mera forma logica* e che possono per questo essere completamente formalizzate, proprio come sosteneva Husserl.

Le verità logiche sono le verità che restano tali quando lasciamo variare liberamente i termini e lasciamo immutata la forma proposizionale, scandita dalle particelle logiche:

Se si presuppone un inventario di particelle *logiche*, che comprende 'nessuno', 'non', 'se', 'allora', 'e', e così via, allora una verità logica in generale è un'asserzione che è e rimane vera, per ogni reinterpretazione delle sue componenti diverse dalle particelle logiche (*ivi*).

Che questa libera variazione ci permetta di definire un primo livello dell'analiticità è un fatto che, per Quine, non può essere messo in dubbio e che può essere mostrato in tutta la sua evidenza richiamandosi al concetto di *descrizione di stato* così come Carnap lo formula.

Che cosa sia, almeno ad un primo livello, una descrizione di stato in un linguaggio dato si può dirlo in breve: è *una* descrizione del mondo fatta nei termini di un dato linguaggio. E ciò significa: una descrizione di stato in un linguaggio L è un insieme di proposizioni di L che fissa — per ogni possibile fatto esprimibile in L — se esso accade o non accade. Una descrizione di stato è dunque la descrizione di un mondo possibile o di un possibile stato del mondo: decide per ogni possibile fatto esprimibile in un certo linguaggio, se è vera o falsa la proposizione che lo descrive.

Possiamo dare a queste considerazioni intuitive in una forma più definita. Diremo allora che una descrizione di stato in un linguaggio L è l'insieme D_i di enunciati di L tale che:

1. per ogni enunciato atomico A_i , D_i contiene o A_i o la sua negazione. E ciò è quanto dire che in una descrizione di stato D_i si afferma *per ogni possibile fatto esprimibile in L* se esso accade o non accade secondo la descrizione che D_i ci porge;
2. se A_i è contenuto in D_i , allora la negazione di A_i non è contenuta in D_i — e ciò è quanto dire che D_i descrive un mondo possibile;
3. tutti gli enunciati in D_i sono o enunciati atomici o la loro negazione.

Ora, se immaginiamo un mondo in cui vi siano solo due oggetti (a) e (b) e due proprietà P e R, avremo 16 possibili descrizioni di stato (2^4), secondo un'ovvia regola costruttiva:

D_1 : [P(a); P(b); R(a); R(b)]
 D_2 : [P(a); P(b); R(a); non R(b)]
 D_3 : [P(a); P(b); non R(a); R(b)]
 D_4 : [P(a); non P(b); R(a); R(b)]
 D_5 : [non P(a); P(b); R(a); R(b)]
e così via

Ora ogni descrizione di stato vale per un solo mondo possibile in L, ma ciò non toglie che vi siano proposizioni che sono vere in più mondi — ed è questo che accade alla proposizione «P(a) e R(b)» che è vera nei mondi che corrispondono a D_1 e D_2 , ma non per esempio nel mondo che corrisponde a D_3 . Alle proposizioni che sono vere soltanto in alcuni mondi o

che sono false in tutti i mondi, fanno tuttavia eco le proposizioni che sono sempre vere e queste proposizioni sono appunto le tautologie, la cui verità non dipende dall'interpretazione che diamo ai termini, ma solo dalla forma logica che loro compete.

Di qui la conclusione che Quine ci invita a trarre: il sistema delle descrizioni di stato ci consente di comprendere bene che cosa si intenda per la prima classe di proposizioni analitiche: le proposizioni vere per la forma in un dato linguaggio sono tutte e solo le proposizioni che valgono per qualsiasi descrizione di stato. Le proposizioni vere per la forma sono vere qualsiasi cosa accada e lo sono perché di fatto non asseriscono nulla — il loro essere vere non dice nulla su ciò che accade nel mondo perché non sceglie tra mondi possibili.

Ora, queste considerazioni ci hanno consentito di fissare un primo punto fermo, ma non è difficile rendersi conto di un problema: le asserzioni atomiche di cui constano le descrizioni di stato debbono essere indipendenti le une dalle altre. Data una descrizione di stato qualsiasi, non deve mai accadere che il valore di verità di una proposizione in D_i dipenda dal valore di verità di un'altra proposizione di D_i . In questo problema ci siamo già imbattuti: se le proprietà cui abbiamo alluso nell'esempio che abbiamo appena proposto fossero due proprietà cromatiche come l'essere verde e l'essere rosso, allora dovremmo semplicemente riconoscere che vi sarebbero descrizioni di stato che corrispondono a mondi impossibili — la descrizione per esempio in cui uno stesso oggetto è rosso e verde nel medesimo punto dello spazio e del tempo. Alla stessa stregua, se le proposizioni p e r significano rispettivamente che un certo individuo di nome Giovanni è scapolo e che lo stesso individuo è sposato, allora si dovrà riconoscere che una proposizione come «se Giovanni è scapolo, allora non è sposato», che a noi sembra analitica nella seconda accezione del termine, non passa il criterio di analiticità che è suggerito dalle descrizioni di stato perché vi sarebbero descrizioni in cui quella proposizione risulterebbe falsa — le descrizioni in cui compiano tanto p quanto r .

Ne segue che il criterio delle descrizioni di stato vale solo se — disponendoci nella prospettiva del Wittgenstein del *Tractatus* — consideriamo ogni proposizione come immagine di un fatto ed escludiamo in linea di principio che esistano diversi modi per intendere un identico fatto.

Ora, una simile tesi sembra fare tutt'uno con la richiesta di un linguaggio puramente estensionale che ci consenta di mettere da parte la nozione di significato: affidare alla metodica delle descrizioni di stato il chiari-

mento della nozione di analiticità equivarrebbe dunque ad una sostanziale negazione della legittimità delle proposizioni analitiche in seconda accezione — di quelle proposizioni, in altri termini, in cui la dimensione dell'analiticità dipenderebbe dalla trama dei significati.

È sufficiente formulare così queste considerazioni perché si faccia avanti un'obiezione ovvia. In fondo, quando affermiamo che nessuno scapolo è sposato ci avvaliamo di un'espressione (la parola «scapolo») il cui significato sembra identico a «non sposato» e se vi è identità, allora possiamo sostituire un'espressione all'altra e cancellare la differenza tra le due differenti forme di analiticità di cui discorriamo.

Le cose, tuttavia, stanno davvero così? Possiamo davvero ricondurre l'una all'altra le due nozioni di analiticità cui abbiamo fatto cenno? Rispondere a questa domanda significa chiedersi quale sia il presupposto su cui poggia la possibilità di una simile riduzione e la risposta sembra essere ovvia: possiamo ricondurre le proposizioni vere in virtù dei loro significati alle proposizioni vere per la forma se è possibile sostituire sinonimo a sinonimo e cancellare quindi nella constatazione dell'identità dei significati la molteplicità dei modi di intendere un identico fatto. E ciò è quanto dire che la riflessione generale sulle proposizioni vere in virtù dei loro significati deve innanzitutto aprirsi con una discussione sulle ragioni per le quali la nozione di significato ci sembra così importante.

Queste ragioni si radicano innanzitutto nella distinzione tra significa e nominare:

Significare, è bene ricordarlo, non è da identificare con nominare. L'esempio di Frege della 'Stella della sera' e della 'Stella del mattino' e quello di Russell di 'Scott' e di 'l'autore di *Waverley* illustrano il fatto che i termini possono nominare la stessa cosa pur con significati differenti. La distinzione tra significare e nominare non è meno importante a livello dei nomi astratti. Le espressioni '9' e 'il numero dei pianeti' nominano una sola e medesima entità astratta, ma presumibilmente devono essere considerate differenti quanto al loro significato; infatti, per determinare che l'entità in questione è la medesima, è stata necessaria l'osservazione astronomica e non la mera riflessione sui significati (*ivi*, p. 36).

Possiamo riferirci ad uno stesso oggetto con significati differenti ed in questo caso la sostituzione di significato a significato nell'unità di una proposizione lascia immutata (salvo alcune eccezioni su cui possiamo ora tacere) la verità della proposizione, ma non la sua eventuale analiticità. Quine lo dice chiaramente: che la stella del mattino sia la stella del mattino è una proposizione logicamente vera, mentre sono necessarie osservazioni di carattere astronomico per scoprire che quella stella è anche la

stella del sera. Se dunque vogliamo ricondurre le proposizioni analitiche in seconda accezione alle proposizioni logicamente vere non basta che sia soddisfatto il principio che vincola la sostituzione di termine a termine all'identità dell'oggetto inteso: è necessaria anche l'identità del significato. La sostituzione deve avvenire nello spazio della sinonimia.

Ora, parlare di sinonimi sembra alludere ad una *constatazione* di identità: *vi è qualcosa*, il significato, che *permane identico* al variare delle forme linguistiche e la sinonimia è di fatto garantita nella sua possibilità proprio dal fatto che vi è qualcosa di comune cui pensiamo quando diciamo di un uomo che è uno scapolo e che non è sposato.

Non è questa la via che Quine ci invita a percorrere, e non a caso: per Quine dobbiamo senz'altro prendere commiato da ogni tentativo di attribuire ai significati una qualche consistenza ontologica. Il significato non è un oggetto nella nostra mente, né una qualche entità platonica nel cielo delle idee: è solo un termine relativamente impreciso che ci consente di alludere al valore d'uso delle parole. Ma se le cose stanno così, se il significato di un termine non è un qualche oggetto di natura mentale o ideale, allora si deve riconoscere che la sinonimia non è una relazione che abbia il suo fondamento nel fatto che uno *stesso* significato può essere inteso da più espressioni, *ma è solo la forma in cui si esprime la nostra convinzione che due termini del linguaggio condividano un identico uso*. Scrive Quine:

Un grosso problema per la teoria del significato è la natura dei suoi oggetti: che genere di cose sono i significati? Chi sente il bisogno di entità significate probabilmente non ha dato il giusto peso alla distinzione precedente tra significato e riferimento. Una volta che la teoria del significato sia chiaramente separata dalla teoria del riferimento, si giunge immediatamente a riconoscere come ambito principale della teoria del significato semplicemente la sinonimia delle forme linguistiche e l'analiticità delle asserzioni; gli stessi significati, in quanto oscure entità intermedie, possono essere tranquillamente abbandonati (*ivi*, pp. 37-38).

Di qui la difficoltà su cui Quine attira la nostra attenzione. Se non possiamo fare riferimento ad una qualche misteriosa entità chiamata «significato» e se si deve riconoscere che il modo in cui intendiamo la nozione di sinonimia ci riconduce alla convinzione non meglio determinata di un'eguaglianza nell'uso, allora si deve anche riconoscere che la nozione di sinonimia e, insieme ad essa, la nozione di analiticità vengono fatte dipendere da una mera concordanza nell'uso dei termini. La proposizione «Se Giovanni non è sposato, allora è scapolo» sarebbe allora una proposizione che ci sembra analitica solo perché nella norma usiamo così le pa-

role di cui consta — come se non fosse necessario differenziare il loro uso. E ciò è quanto dire: ciò che chiamiamo analiticità in seconda accezione poggia su una base davvero esigua che non va al di là della constatazione di un accordo in qualche misura accidentale tra i parlanti. Accade così — tutti noi usiamo le forme «scapolo» e «non sposato» senza curarci di una loro eventuale diversità. La necessità logica che sta alla base delle proposizioni analitiche sembra così dissolversi nelle maglie empiriche di un uso non contraddetto:

Ma come sappiamo che ‘scapolo’ è definito come ‘uomo non sposato’? Chi l’ha definito così, e quando? Dobbiamo appellarci al più vicino dizionario e accettare la formulazione del lessicografo come una legge? È chiaro che ciò vorrebbe dire mettere il carro *davanti* ai buoi. Il lessicografo è uno scienziato empirico, che si occupa di registrare fatti precedenti; e se chiosa ‘scapolo’ come ‘uomo non sposato’, lo fa perché crede che vi sia una relazione di sinonimia tra queste due forme, implicita nell’uso generale o preferito che precede il suo lavoro. La nozione di sinonimia che viene qui presupposta deve ancora essere chiarita, presumibilmente in termini connessi al comportamento linguistico. Di certo, la "definizione", che è la registrazione di una sinonimia rilevata dal lessicografo, non può essere considerata il fondamento della sinonimia. A dire il vero, la definizione non è un’attività esclusiva dei filologi. Filosofi e scienziati hanno avuto di frequente occasione di “definire” un termine inconsueto fornendo una sua parafrasi nei termini di un vocabolario più familiare. Ma di solito una definizione del genere, come quella del filologo, è pura lessicografia, in quanto *afferma una* relazione di sinonimia che precede l’esposizione in corso. Cosa significhi affermare una sinonimia, quali connessioni reciproche possano essere necessarie e sufficienti perché due forme linguistiche siano correttamente descrivibili come sinonime è tutt’altro che chiaro; ma quali che siano queste connessioni reciproche, di solita si basano sull’uso. Le definizioni che riportano determinati esempi di sinonimia finiscono così per riflettere l’uso corrente (*ivi*, pp. 39-40).

Siamo così giunti al cuore del nostro problema. Le proposizioni analitiche in seconda accezione sono vere per il loro significato, ma la nozione di sinonimia su cui la loro analiticità poggia sembra essere a sua volta fondata su un uso meramente empirico che non sembra in linea di principio in grado di sorreggere il carico che le è affidato. Le proposizioni analitiche pretendono di essere necessariamente vere, ma l’uso comune è un fatto privo di necessità: cercare di fondare l’analiticità sulle constatazioni dei lessicografi sarebbe dunque come fondare le proprietà geometriche dei triangoli sulle proprietà che scopriamo misurando con un righello i lati e a occhio gli angoli.

Una via sembra essere però ancora aperta e ci riconduce allo strumento logico della definizione. L’uso comune è privo di un’interna necessità, ma potremmo, per così dire, corroborare i risultati empirici cui il lessico-

grafo giunge disponendoci sul terreno delle definizioni: «scapolo» varrebbe allora per definizione come «non sposato» e la loro sostituibilità reciproca varrebbe sul fondamento di una definizione.

Si tratta, tuttavia, di una soluzione soltanto apparente — almeno per Quine, che ci invita a osservare come in generale le definizioni *presuppongano* la sinonimia e non possano quindi fondarla. Certo, vi è un utilizzo non problematico della definizione e consta nella possibilità di introdurre un termine fissando convenzionalmente il suo significato, ma questa peculiare operazione non sembra davvero dir nulla circa il problema che ci sta a cuore. Ci troviamo così, nuovamente, di fronte ad una difficoltà che non è facile sciogliere: per poter intendere l'analiticità dobbiamo fare affidamento sulla nozione di sinonimia, ma la nozione di sinonimia può, a sua volta, essere fondata su un terreno più solido di quello cui allude la mera consuetudine degli usi linguistici? Come vedremo, Quine ritiene che a questa domanda si debba dare una risposta negativa e che di qui si debba muovere per riconoscere che la classica distinzione tra proposizioni analitiche e proposizioni sintetiche è un dogma da cui è necessario liberarsi.

2. Sinonimia e analiticità

Nelle considerazioni che abbiamo appena proposto, abbiamo cercato di far luce sulle proposizioni che sono vere indipendentemente dai fatti e in virtù dei loro significati e seguendo quest'ultima indicazione ci siamo imbattuti nel concetto di sinonimia su cui dobbiamo ora riflettere per vedere se non sia possibile muovere di qui per fondare il concetto di analiticità in seconda accezione.

Ora, parlare di sinonimia sembra voler dire questo: due (o più) forme linguistiche sono sinonime se sono interscambiabili in tutti i contesti *salva veritate* e se è *necessario* che lo siano. Si tratta di una definizione che intuitivamente sembra cogliere nel segno e tuttavia per comprendere davvero che cosa essa comporti è necessario seguire Quine in un ragionamento relativamente complesso.

In primo luogo Quine ci invita a circoscrivere con maggiore precisione quale sia la nozione di sinonimia su cui vertono le nostre considerazioni: si potrebbe infatti obiettare che espressioni del tutto equivalenti non esistono e che questo si mostra con chiarezza quando cerchiamo di tradurre un testo poetico. Diversamente sembrano invece stare le cose quando ci limitiamo alla sinonimia cognitiva e cioè alla interscambiabilità di espres-

sioni linguistiche per ciò che concerne il loro mero contenuto conoscitivo. Così, forse «scapolo» non è sempre sostituibile da «uomo non sposato» — non lo è per esempio nel linguaggio dei pettegolezzi — ma possiamo in un certo senso sostenere che ogni remora viene meno se mettiamo da parte ogni risonanza pragmatica e ci accontentiamo del contenuto oggettivo dell'asserzione: in questo caso, uno scapolo sembra essere davvero sempre e soltanto un uomo non sposato.

A questa prima considerazione se ne affianca una seconda che ci invita a definire la sinonimia cognitiva muovendo dalla nozione di analiticità: se «tutti e soltanto gli scapoli sono uomini non sposati» è una proposizione analitica, allora si può davvero sostenere che «scapolo» e uomo non sposato» sono sinonimi cognitivi e che, come tali, possono essere sostituiti in ogni contesto *salva veritate*. Tuttavia è evidente che se vogliamo definire l'analiticità a partire dalla sinonimia cognitiva non possiamo a nostra volta definire questa muovendo da quella: non possiamo in altri termini garantire la sinonimia cognitiva di due termini mostrando il carattere analitico della proposizione che sorge dalla predicazione di uno dell'altro. La via da seguire deve percorrere il cammino opposto.

Basta tuttavia riflettere un poco su questa conclusione per rendersi conto che, se cerchiamo di intendere la sinonimia cognitiva senza chiamare direttamente in causa l'analiticità, allora il criterio dell'interscambiabilità *salva veritate* si rivela insufficiente per raggiungere lo scopo che con esso ci prefiggevamo. Una proposizione è vera se le cose stanno così come essa recita e ciò è quanto dire che essa dipende dall'esser così di un fatto e quindi dal sussistere o non sussistere di una qualche relazione tra gli oggetti che sono *nominati* dalla proposizioni, qualunque sia il modo in cui sono intesi dai significati delle parole. Così, che si dica che il vincitore di Jena o lo sconfitto a Waterloo fu imperatore dei francesi non fa differenza per quanto concerne il valore di verità: quella proposizione resta comunque vera perché identici sono gli oggetti intesi ed eguale la relazione che si sostiene che li connetta.

Di qui la conclusione che dobbiamo trarre. Nel nostro mondo, gli animali che hanno un cuore hanno anche reni — osserva Quine. Ora queste due proprietà — la proprietà di *avere un cuore* e quella di *avere i reni* — non soddisfano affatto il nostro naturale giudizio sulla sinonimia e tuttavia alludono agli stessi oggetti: l'insieme delle cose che hanno un cuore ha esattamente gli stessi elementi dell'insieme delle cose che hanno reni, — o almeno li ha se non andiamo troppo per il sottile e se pensiamo agli

oggetti del mondo attraverso le pagine di un manuale di zoologia. Possiamo allora trarre la conclusione cui alludevamo: se le cose che hanno un cuore sono proprio le stesse che hanno reni, allora è evidente che se una qualche proprietà P_i vale delle une deve valere anche delle altre e che, in un linguaggio opportunamente semplificato¹², è sempre possibile sostituire *salva veritate* in ogni proposizione la forma linguistica «avere un cuore» con la forma «avere reni». Il criterio della interscambiabilità non è dunque una condizione sufficiente per circoscrivere il significato del concetto di sinonimia: se ci lasciamo guidare dalle nostre intuizioni linguistiche, dobbiamo infatti riconoscere che le proprietà di cui discorriamo si applicano agli stessi oggetti, ma hanno significati differenti e che tale diversità si manifesta nel fatto che ci sembra essere solo *contingentemente* vero che se qualcosa ha un cuore allora avrà anche reni. L'evoluzione delle specie avrebbe potuto prendere un cammino diverso e possiamo comunque immaginare un mondo in cui questa contingenza sia smentita, mentre è proprio questa possibilità che sembra essere preclusa quando riflettiamo su proprietà come scapolo e non sposato. Per dirla in breve: ci sembra necessario che uno scapolo non sia sposato, ma è solo un fatto che se un animale ha un cuore, allora avrà anche reni.

È necessario, appunto: basta aggiungere questa paroletta perché il criterio dell'interscambiabilità, che si era appena rivelato insufficiente per circoscrivere la nozione di sinonimia, si riveli nuovamente adatto allo scopo per cui era stato proposto. Non è necessario che un animale che ha il cuore abbia anche reni: possiamo quindi immaginare un mondo in cui la sostituzione di un predicato con l'altro potrebbe condurci da una proposizione vera ad una falsa; non così stanno le cose quando abbiamo a che fare con la coppia di predicati «scapolo» e «non sposato»: in questo caso è necessario che chi è sposato non sia scapolo e ciò significa che non possiamo immaginare un mondo in cui sia possibile che gli scapoli abbiano moglie.

Basta tuttavia interrogarsi sulle ragioni per le quali non possiamo pensare un mondo che contravvenga a ciò che riteniamo necessario perché la difficoltà riemerge, seppure in forma nuova. A questa domanda sembra possibile rispondere soltanto in due differenti modi. Il primo ci riconduce ad una tesi impegnativa che, per Quine, deve essere fin da principio scar-

¹² In questo linguaggio dovremo per esempio escludere le forme modali e anche il rimando a contesti intenzionali, ma su questo punto dobbiamo qui tacere.

tata perché gli sembra essere contraria ad un sano modo di filosofare: la tesi secondo la quale vi sarebbe un fondamento materiale della necessità e sarebbe lecito in un qualche senso del termine recuperare il concetto aristotelico di essenza e dimenticarsi interamente del cammino che la filosofia moderna ha compiuto quando ha ricondotto al linguaggio ciò che Aristotele voleva iscritto nella natura degli oggetti¹³:

La nozione aristotelica di essenza ha, senza dubbio, anticipato la nozione moderna di intensione o significato. Per Aristotele era essenziale agli uomini essere razionali, accidentale avere due gambe. Ma c'è un'importante differenza tra questa posizione e la dottrina del significato. Dal punto di vista di quest'ultima, si può pure concedere (anche solo per amore di discussione) che la razionalità sia implicita nel significato della parola 'uomo', e che avere due gambe non lo sia; ma, allo stesso tempo, si può considerare il fatto di avere due gambe implicito nel significato di 'bipede', mentre razionalità non lo è. Quindi, dal punto di vista della dottrina del significato, non ha alcun senso dire di un individuo reale, che è insieme un uomo e un bipede, che la razionalità gli è essenziale e il fatto di avere due gambe accidentale, piuttosto che il contrario. Per Aristotele, sono le cose ad avere un'essenza, mentre solo le forme linguistiche hanno un significato. Il significato è ciò che l'essenza diventa una volta che ha divorziato dall'oggetto di riferimento e ha sposato la parola (*ivi*, p. 37).

Di qui la prospettiva che Quine ci invita ad assumere: se diciamo che uno scapolo *non può* essere sposato affermiamo una proposizione vera *non* per la natura degli oggetti, ma — sembrerebbe lecito sostenere — solo per il suo significato linguistico. Ma ciò è quanto dire che il rimando alla necessità coincide con l'ipotesi dell'analiticità: necessaria è una proposizione *se e solo se è analitica*: se non possiamo pensare ad un mondo in cui vi siano scapoli ammogliati, questo non accade per ragioni che chiamino in causa la natura degli oggetti su cui la nostra immaginazione dovrebbe vertere, ma ci riconduce direttamente alla presunta analiticità della proposizione secondo cui se qualcosa è uno scapolo, allora non è sposato.

Ora, riconoscere il legame che stringe necessità e analiticità vuol dire, in primo luogo, proporre una nuova formulazione del criterio di interscambiabilità:

Se ci preoccupiamo di riunire tutte le categorie in una singola formulazione [...], possiamo descrivere due forme linguistiche qualsiasi come sinonime dal punto di

¹³ Si tratta, a ben guardare, di una tesi che fa da sfondo alla possibilità del sintetico a priori: nel bisogno kantiano di una teoria dei concetti fondata sul rifiuto della loro convenzionalità e ancor più nella convinzione husserliana secondo la quale la grammatica dei concetti si radica nella natura fenomenologica degli oggetti si fa avanti la tesi secondo la quale la necessità non è un fatto meramente linguistico, ma ha un suo fondamento obiettivo.

vista cognitivo quando le due forme sono intercambiabili [...] salva (non più *veritate*, bensì) *analyticitate* (*ivi*, pp. 48-49).

Vi è, tuttavia, una seconda conclusione che dobbiamo trarre: se la condizione della sinonimia di due predicati passa per un riferimento esplicito al carattere necessario e *quindi* analitico del bicondizionale che lega il loro predicarsi di ogni e qualsiasi oggetto («per tutti gli x , x è scapolo, se e solo x non è sposato»), allora è evidente che non ha davvero alcun senso cercare di ricondurre l'analiticità alla sinonimia, poiché questa dipende da quella.

Ci troviamo così in una situazione che ci dà da pensare. La nostra intuizione linguistica ci invita a distinguere le proposizioni fattuali dalle proposizioni analitiche e ci inclina a credere che determinate espressioni abbiano lo stesso significato; tuttavia, non appena tentiamo di fissare che cosa siano analiticità, sinonimia o necessità ci troviamo invischiati in un gioco di rimandi che ci impedisce di dire che cosa sia l'una, senza presupporre che si sia già attribuito un significato alle altre. Ma le cose appunto non stanno così e questo sembra invitarci a dubitare che per tutte queste nozioni — e per la nostra intuizione linguistica — possa esservi davvero un fondamento.

LEZIONE SEDICESIMA

1. Un capro espiatorio

Nella lezione precedente abbiamo cercato di far luce sulla distinzione tra proposizioni sintetiche e analitiche e ci siamo per questo invischiati in una serie di argomenti di cui abbiamo dovuto constatare la circolarità. L'empirismo sostiene che vi sono proposizioni analitiche e che debbono essere distinte dalle asserzioni meramente fattuali; tuttavia, non appena cerchiamo di fissare con una qualche chiarezza che cosa possa voler dire che una proposizione è analitica ci accorgiamo con un certo stupore che non abbiamo una risposta soddisfacente. Di qui la mossa che Quine ci invita a compiere: forse di questa distinzione dobbiamo semplicemente disfarcì e dobbiamo liberarcene perché in fondo poggia su una nozione sfuggente che sembra avere una sua legittimità solo se si abbraccia una filosofia mentalistica — la nozione di significato. Di questa nozione Quine ci aveva spinto a dubitare fin dalle prime battute del suo articolo¹⁴, ma ci aveva insieme invitato a cercare nella sinonimia un metro per definire il *valore* degli usi linguistici, la loro grandezza intensionale — per dire così. Per Quine, tuttavia, non possiamo avvalerci di questo metro perché non sembra esservi un criterio per fissarlo in modo obiettivo. E se la sinonimia non è nulla di più di un oscuro sentimento linguistico, allora dobbiamo da un lato rifiutare come un dogma la nozione di analiticità, dall'altro siamo indotti ad avanzare un dubbio ben più radicale sulla natura del significato.

Su questo punto dobbiamo insistere. Liberarsi di questo primo dogma dell'empirismo è possibile solo se siamo disposti a fare della nozione di significato il capro espiatorio cui attribuire la colpa delle difficoltà nelle quali ci siamo sin qui imbattuti. Di questa nozione dobbiamo liberarci e questo significa, a sua volta, che dobbiamo riconoscere che le nostre proposizioni constano di termini che nominano gli oggetti, ma non per questo li intendono in una forma determinata. Certo, che cosa siano e quali

¹⁴ «Una volta che la teoria del significato sia chiaramente separata dalla teoria del riferimento, si giunge immediatamente a riconoscere come ambito principale della teoria del significato semplicemente la sinonimia delle forme linguistiche e l'analiticità delle asserzioni; gli stessi significati, in quanto oscure entità intermedie, possono essere tranquillamente abbandonati» (*ivi*, pp. 37-38).

siano gli oggetti cui ci riferiamo è cosa che può essere definita soltanto dal linguaggio e la complessità del nostro rapporto con il mondo passa attraverso la continua *ridefinizione* della nostra reazione linguistica agli input sensibili e attraverso la continua nuova determinazione di ciò che consideriamo oggetti del nostro discorrere. Al linguaggio che parla delle cose della nostra esperienza quotidiana si contrappongono così i linguaggi che parlano delle entità della fisica ed è in questo mutamento dei referenti che trova espressione la trama dei nostri diversi modi di intendere e interpretare la realtà che esperiamo.

Possiamo dunque liberarci dei significati e quindi anche della pretesa che vi siano proposizioni la cui verità dipenda esclusivamente da ciò che i suoi termini significano. Simili proposizioni non vi sono perché dobbiamo, per Quine, liberarci da quelle «oscure entità intermedie» cui le filosofie mentalistiche hanno dato troppo credito: possiamo dunque prendere definitivamente commiato dalla distinzione tante volte tracciata tra proposizioni analitiche e sintetiche e riconoscere che non vi è proposizione che non abbia un suo valore conoscitivo e una sua determinatezza contestuale.

Ora, per liberarsi di una distinzione concettuale non basta rifiutarla: è necessario anche saper rendere conto in un modo plausibile delle ragioni che avevano condotto alla sua formulazione. Forse una distinzione tra proposizioni analitiche e proposizioni sintetiche non vi è, ma ciò non toglie che tanti filosofi si siano comunque trovati d'accordo nel distinguere un insieme di proposizioni di cui sembrava illegittimo anche soltanto dubitare da altre che meritavano invece di essere verificate e su cui era comunque sempre lecito avanzare un qualche sospetto. Di qui il compito che ci si pone: anche se si nega che vi siano proposizioni analitiche si deve comunque spiegare perché potrebbe essere legittimo dubitare di una proposizione come «Se Giovanni non si è sposato è perché non ne aveva intenzione», ma non di «se Giovanni è scapolo, allora non è sposato». Tra queste due proposizioni una differenza permane e se ne deve poter rendere conto.

Quine ritiene di poter far fronte a questo compito in modo relativamente semplice e ci propone di reinterpretare quella distinzione alla luce di una concezione *olistica* della conoscenza. La conoscenza è un *sistema* in cui tutte le proposizioni si rapportano le une alle altre, determinando direttamente e indirettamente il modo in cui ogni singola affermazione si rapporta all'esperienza; ciò tuttavia non significa che all'interno di un siste-

ma di conoscenze le proposizioni rivestano tutte lo stesso peso e giochino lo stesso ruolo. Tutt'altro: ve ne sono alcune che si trovano ai margini del sistema delle nostre conoscenze e che, qualora l'esperienza non segua il corso che attendevamo, possono essere abbandonate con relativa facilità e senza rinunciare ad altre credenze o correggere altri asserti. Le cose, tuttavia, non stanno sempre così: vi sono proposizioni cui è difficile rinunciare perché su di esse poggiano molte altre proposizioni e molte altre credenze. Rinunciarvi vorrebbe dire mettere in questione credenze su cui molto si è costruito e che talora determinano la nostra immagine del mondo. Di qui la soluzione che Quine ci propone di seguire: la distinzione tra proposizioni analitiche e proposizioni sintetiche sarebbe dunque un modo falsante per esprimere una differenza reale — un modo falsante perché di fatto ci invita a pensare nel linguaggio di una dualità radicale una distinzione che ha gradi poiché di fatto concerne la maggiore o minore vicinanza di una proposizione data al centro della rete degli asserti conoscitivi.

Abbiamo avanzato un'ipotesi e dobbiamo saggiarne ora la percorribilità. Per farlo dobbiamo chiederci se non vi siano ancora voci che possano levarsi in difesa del concetto di significato — di questo capro espiatorio che deve essere immolato, per liberarsi dai dogmi dell'empirismo. Del resto, porsi questa domanda è necessario anche perché essa ci spinge a comprendere l'unità che attraversa le pagine di questo saggio di Quine e che lo spinge ad affiancare alla critica della nozione di analiticità il rifiuto di un secondo dogma dell'empirismo. Rammentiamolo: è un dogma, per Quine, credere che in ogni proposizione che abbia un contenuto conoscitivo si possa distinguere una componente meramente fattuale da una componente puramente logica. Ed è un dogma dell'empirismo perché una simile tesi si lega al principio empiristico del riduzionismo: data una proposizione, deve essere sempre possibile ricondurre il suo significato al modo della sua verifica.

Di qui l'unità cui alludevamo. La condizione per poter rifiutare la distinzione tra proposizioni analitiche e proposizioni sintetiche passa per la negazione della legittimità del concetto di significato e per l'impossibilità di definire in modo obiettivo il concetto di sinonimia. Quest'ultima mossa c'era sembrata obbligata: se si prendono le distanze da una concezione del significato come «misteriosa entità intermedia» di natura mentale sembra necessario affidarsi alla sinonimia come all'unico criterio che ci consentirebbe di fissare una misura e un ordine nella sfera intensionale. A

ben guardare, tuttavia, le cose non stanno così: si potrebbe infatti tentare una definizione del concetto di significato che non ci riconduca alla sfera incerta delle entità mentali, ma che passi per un qualche criterio intersoggettivo, per il rimando ad una prassi determinabile obiettivamente. Per Quine questa possibilità ha un unico volto chiaramente delineato: è la teoria verificazionistica del significato.

Da questa teoria seguono, per Quine, due conseguenze importanti. La prima ci riconduce al secondo dogma dell'empirismo: se fosse possibile indicare il significato di una proposizione indicando le esperienze elementari che la verificano, allora sarebbe insieme possibile sostenere che ogni proposizione conoscitiva può essere analizzata in una componente logica e in una componente fattuale che ne determina il significato. Ma vi è una seconda ovvia conclusione che si può trarre di qui: se è possibile indicare nel principio di verifica uno strumento per fissare il significato di una proposizione, allora è evidente che disponiamo anche di un criterio obiettivo per fissare la sinonimia proposizionale. Due proposizioni hanno lo stesso significato se possono essere verificate dalle stesse esperienze protocollari, e se è possibile definire così la sinonimia proposizionale abbiamo un varco per definire in generale la sinonimia per termini e con essa il concetto di significato e la nozione di analiticità. E ciò è quanto dire che i due dogmi dell'empirismo hanno una sola radice e che la discussione dell'uno ci riconduce necessariamente all'altro:

E ovvio che la verità in generale dipende sia dal linguaggio sia da fatti extralinguistici. L'asserzione "Bruto uccise Cesare" sarebbe falsa se il mondo fosse stato differente sotto certi aspetti, ma sarebbe falsa anche se la parola "uccise" avesse per caso il significato di "generò". Così, si è tentati di supporre, in generale, che la verità di un'asserzione sia in qualche modo analizzabile in una componente linguistica e in una fattuale. Data questa supposizione, sembra quindi ragionevole che in qualche asserzione la componente fattuale sia nulla; e queste sono le asserzioni analitiche. Ma, nonostante tutta questa ragionevolezza a priori, un confine tra asserzioni analitiche e sintetiche semplicemente non è stato tracciato. Che ci sia una distinzione del genere da tracciare è un dogma non empirico degli empiristi, un metafisico articolo di fede (*ivi*, pp. 53-54).

Ma appunto: la possibilità di ricondurre il significato di una proposizione ad un insieme di esperienze immediate è un dogma da cui occorre liberarsi.

Questo dogma può assumere la forma del riduzionismo radicale: per Hume deve essere possibile ricondurre il significato di ogni possibile termine del linguaggio ad un insieme di impressioni sensibili e di conte-

nuti memorativi e immaginativi, ed in fondo il motto berkeleyano *esse est percipi* può essere inteso proprio così — come l'unica massima di una semantica autoritaria che fissa il significato delle parole ancorandolo a filo doppio alle idee percepite. Ma può assumere anche una forma più tollerante e aperta ed è questa la linea che guida Carnap in *La costruzione logica del mondo*. Carnap non cerca una riduzione di ogni concetto ad un insieme vagamente definito di esperienze immediate, ma intende dapprima delineare un linguaggio elementare che abbia come suoi elementi di base i fenomeni che sono dati a ciascuno nel campo delle proprie esperienze private, per poi elaborare un sistema di traduzione degli asserti di ogni altro genere negli asserti del linguaggio fenomenistico.

Il senso di una simile operazione è relativamente chiaro. Se possiamo ricondurre gli asserti di una teoria ad asserti che parlano esclusivamente di contenuti sensibili, allora avremmo trovato il modo di ancorare le proposizioni al loro fondamento fenomenico e avremmo quindi indicato la via da seguire per dare un contenuto definito alla massima secondo al quale il significato di una proposizione è il modo della sua verifica.

Per Quine, tuttavia, le tesi di Carnap sono, nonostante la loro acutezza e il rigore di cui sono segno, una manifestazione eloquente di una falsa immagine del rapporto che lega il linguaggio all'esperienza. Alla base del riduzionismo di Carnap, anche se non alla base della sua riflessione teorica complessiva, vi è la convinzione che si possa porre ogni singola proposizione di fronte al tribunale dell'esperienza e che sia possibile quindi decidere per ciascun asserto singolarmente preso se esso sia o non sia verificato dalle esperienze in questione. Ma le cose non stanno così:

Il dogma del riduzionismo sopravvive nella supposizione che ciascuna asserzione, presa isolatamente, possa ammettere una conferma o una confutazione. Il mio suggerimento, che va in direzione contraria e deriva essenzialmente dalla dottrina del mondo fisico che Carnap espone in *La costruzione logica del mondo*, è che le nostre asserzioni sul mondo esterno affrontino il tribunale dell'esperienza sensibile non individualmente, ma soltanto come un corpo unico (*ivi*, pp. 58-59).

E ancora:

L'unità del significato empirico è la scienza nella sua interezza (*ivi*, p. 60).

Quale sia il significato di queste affermazioni è presto detto. Quine ci invita a pensare alle nostre conoscenze come ad un sistema organizzato secondo regole che ci consentono di far fronte a esperienze recalcitranti in forme e in modo differenti. «L'unità del significato empirico è la scienza nella sua interezza» — dice Quine e questa tesi ci invita a riflettere sul

fatto che ogni teoria si rapporta all'esperienza non già raccordando ogni singola proposizione ad un contenuto empirico che solo possiede il diritto di verificarla, ma come un tutto che può trovare in differenti modi un equilibrio con i dati che l'esperienza ci porge. Una simile constatazione vale, per Quine, innanzitutto sul terreno scientifico: le teorie scientifiche si rapportano all'esperienza, ma non per questo è possibile pensare che l'esperienza stessa consti di un susseguirsi di esperimenti cruciali. Tutt'altro: data una proposizione e un'esperienza che apparentemente la contraddice, è sempre possibile — per Quine — modificare in qualche luogo la teoria cui quella proposizione appartiene, in modo tale da cancellare il motivo del contrasto. Le teorie sono sistemi complessi che non si sovrappongono all'esperienza punto per punto e che, proprio per questo possono venire a capo di esperienze recalcitranti in vario modo, anche se ragioni di comodità e di buon senso ci impediscono nella norma di percorrere strade che sono comunque in linea di principio percorribili. Lo aveva già osservato Poincaré: se mai si potesse realizzare in forma nuova l'esperimento di Eulero e se il triangolo costruito otticamente tra stelle lontane ci costringesse a constatare che la somma degli angoli interni non è pari a 180 gradi, non per questo saremmo costretti a rifiutare la geometria euclidea poiché potremmo sempre sostenere che la luce non si propaga in linea retta. E ciò è quanto dire che il responso dell'esperienza non ci costringe a decidere per una teoria o per un'altra.

Ciò che vale innanzitutto per le teorie scientifiche, vale anche per la nostra quotidiana esperienza. Se la stoffa di un abito mi sembra più chiara di come la ricordavo posso dar colpa alla memoria o ritenere che si sia stinta o supporre che l'illuminazione sia cambiata o che sia accaduto qualcosa ai miei occhi e ciascuna di queste ipotesi chiede, per essere praticata, di correggere qua e là il sistema delle nostre credenze: tutte sono in qualche misura percorribili, anche se il prezzo che alcune di queste ipotesi ci costringono a pagare può rivelarsi troppo oneroso o addirittura da intollerabile. Ma se le cose stanno così, se il sistema delle nostre conoscenze è una macchina complessa in cui si può agire in vario modo per ottenere risultati comparabili, allora si deve riconoscere che un contenuto empirico di un'asserzione individuale non c'è, perché di fronte ad un'esperienza recalcitrante (o concordante) una qualsiasi asserzione può essere considerata vera (o falsa) *se* modifichiamo da qualche parte il sistema teorico cui quella proposizione appartiene.

Se questa visione è corretta, è un fraintendimento parlare del contenuto empirico di

un'asserzione individuale — soprattutto se si tratta di un'asserzione assolutamente lontana dalla periferia esperienziale del campo. In aggiunta, diventa assurdo cercare un confine tra asserzioni sintetiche, che valgono sulla base dell'esperienza, e asserzioni analitiche, che valgono qualunque cosa succeda. Qualunque asserzione può essere considerata vera, se facciamo aggiustamenti sufficientemente drastici in un'altra parte del sistema. Persino un'asserzione molto vicina alla periferia può essere considerata vera di fronte a un'esperienza contraria adducendo a giustificazione l'allucinazione o correggendo certe asserzioni del tipo chiamato leggi logiche. In modo speculare, e per gli stessi motivi, nessuna asserzione è immune da revisione. È stata proposta persino la revisione della legge logica del terzo escluso, come via per semplificare la meccanica quantistica; e che differenza c'è, in linea di principio, tra questo cambiamento e quello grazie al quale Keplero ha sostituito Tolomeo, o Einstein Newton, o Darwin Aristotele? (*ivi*, p. 61).

Di qui, da questa revisione generale del principio di verificaione, si deve muovere per prendere definitivamente commiato dalla distinzione tra proposizioni analitiche e proposizioni sintetiche. Riconoscere che il linguaggio è un sistema di pesi e di contrappesi che consente di trovare differenti di forme di equilibrio sulla stessa base di esperienze vuol dire anche riconoscere — per Quine — che non è lecito tracciare una distinzione tra proposizioni che sono vere qualunque cosa accada e proposizioni meramente sintetiche e quindi soltanto fattuali. Il rifiuto del secondo dogma dell'empirismo si pone così come una conferma degli argomenti avanzati per dichiarare illegittima la tesi secondo la quale vi sarebbero proposizioni necessariamente vere in virtù del loro significato.

2. *Ontologia e pragmatismo*

Le considerazioni che abbiamo appena proposto consentono a Quine di chiudere il suo articolo con alcune di considerazioni di carattere generale che meritano di essere brevemente illustrate.

Il punto di partenza ci è noto: è la concezione olistica della conoscenza. La conoscenza è un campo di forza che solo nella sua totalità si rende responsabile nei confronti dell'esperienza: ogni esperienza recalcitrante diviene così motivo non del rifiuto di un'unica proposizione che, sola, è chiamata a fronteggiare quell'esperienza determinata, ma di un adeguamento complessivo del sistema, che procede dalla periferia verso il centro, lasciandosi guidare da un criterio di economicità — dal criterio che ci invita a modificare le proposizioni su cui minore è il peso delle ramificazioni logiche della teoria.

Quine si esprime così:

Un conflitto con l'esperienza in periferia determina riaggiustamenti all'interno del

campo. I valori di verità devono essere ridistribuiti in modi diversi ad alcune delle nostre asserzioni. La diversa valutazione di alcune asserzioni implica la diversa valutazione di altre, per via dei loro reciproci rapporti logici — e le leggi logiche sono, a loro volta, soltanto ulteriori asserzioni del sistema, ulteriori elementi del campo. Avendo valutato diversamente un'asserzione, siamo costretti a valutarne diversamente altre, che possono essere logicamente collegate con la prima oppure essere esse stesse asserzioni di connessioni logiche. (*ivi*, pp. 60).

Sottolineare il carattere olistico della conoscenza non basta: è necessario infatti richiamare l'attenzione anche sulla *sottodeterminazione* delle teorie, sul loro poggiare su un terreno empirico che è comunque troppo povero per definire in modo univoco il linguaggio che ne parla. E questo significa almeno due cose. La prima è che l'esperienza nel suo complesso non può decidere quali proposizioni debbano essere scartate e quali accettate: proprio perché il campo delle nostre conoscenze non è ancorato agli oggetti con un nodo stretto, ma tocca la base sensibile soltanto nella sua struttura periferica può poi accadere che un'esperienza recalcitrante venga ricondotta nell'alveo di ciò che il sistema delle conoscenze richiede in forme differenti e varie. L'ancora che fissa gli asserti del nostro linguaggio al mondo ha una corda lunga e ci consente una grande libertà di manovra:

Ma il campo nella sua totalità è così sottodeterminato dai suoi punti limite, l'esperienza, da consentire un'ampia possibilità di scelta relativamente a quali asserzioni valutare in modo diverso alla luce di ogni singola esperienza contraria. Nessuna delle esperienze particolari è collegata ad asserzioni particolari all'interno del campo, se non indirettamente, attraverso considerazioni di equilibrio che interessano il campo nella sua totalità (*ivi*, pp. 60-61).

Vi è tuttavia una seconda conclusione che deve essere tratta. Sottolineare la libertà che deriva dal carattere sottodeterminato della teoria significa anche disporsi in una prospettiva teorica che sottolinea necessariamente il carattere pragmatico e *finzionalistico* della conoscenza nel suo complesso. Ciò che è dato — il mondo — si annuncia nelle differenti situazioni di stimolo che determinano i nostri vissuti e le nostre reazioni linguistiche: tutto il resto ci riconduce invece al sistema intricato dei nostri comportamenti linguistici, di quella trama interconnessa di parole che forma le nostre teorie che in questa luce debbono apparirci come un compendio di finzioni utili, di costruzioni cui dobbiamo credere, ma che non possono porsi come realtà pienamente fondate e determinate nel loro esser così dalla natura dei dati empirici:

La totalità della nostra cosiddetta conoscenza o delle nostre credenze, a partire dalle

questioni per lo più accidentali di geografia o storia fino alle più profonde leggi della fisica atomica e persino alle leggi della matematica pura e della logica, è una costruzione fatta dall'uomo, una costruzione che viene a contatto con l'esperienza soltanto lungo i margini. Oppure, per usare un'altra immagine, la scienza nella sua totalità è come un campo di forza i cui punti limite coincidono con l'esperienza (*ivi*, p. 60).

I confini del sistema debbono accordarsi con l'esperienza; il resto, con tutti i suoi elaborati miti e con le sue finzioni, ha come obiettivo la semplicità delle leggi (*ivi*, p. 63).

La conoscenza è una costruzione fatta dall'uomo: questo è il punto che Quine ci invita a sottolineare e che deriva evidentemente dalla tesi della sottodeterminazione empirica delle teorie e del linguaggio. Ciò di cui abbiamo esperienza — l'insieme dei dati da cui muoviamo — non è sufficiente per determinare l'universo del nostro discorso e quindi nemmeno per consentirci di dire che cosa vi sia — quali siano gli oggetti del mondo. «Che cosa c'è?» è una domanda che trova risposta soltanto in ogni linguaggio individuale ed il linguaggio pone gli oggetti come entità che non possono essere definite nei termini di ciò che è dato sensibilmente, poiché ciò che è sensibilmente dato non è in grado di determinare univocamente gli asserti delle teorie. Ne segue che gli oggetti sono entità semplicemente poste, comode finzioni o miti che ci consentono di avanzare previsioni su ciò che riteniamo reale pur senza avere un fondamento univoco in ciò che è sensibilmente dato.

Certo, tanto per gli oggetti ordinari e macroscopici, quanto — e a maggior ragione — per gli oggetti della fisica vi sono buone ragioni che ci invitano a credere alla loro esistenza: senza la rete di ipotesi che è posta insieme alla loro esistenza sarebbe assai difficile orientarsi nel mondo e il sistema delle predizioni su cui poggia la nostra vita sarebbe estremamente più dispendioso. Ciò che è pragmaticamente utile non è per questo meno una finzione — anche se dobbiamo ragionevolmente crederci:

In quanto empirista, continuo a considerare lo schema concettuale della scienza uno strumento, in definitiva, per predire l'esperienza futura alla luce di quella passata. Gli oggetti fisici sono introdotti dal punto di vista concettuale come utili intermediari — non tramite una definizione in termini di esperienza, ma semplicemente come postulati [*posits*] irriducibili, simili, dal punto di vista epistemologico, agli dei di Omero. Da parte mia, in quanto fiscalista laico, credo negli oggetti fisici e non negli dei di Omero; e ritengo che sia un errore scientifico fare altrimenti. Ma dal punto di vista del fondamento epistemologico, gli oggetti fisici e gli dei di Omero differiscono solo quanto al grado e non quanto al genere. Entrambi i tipi di entità entrano nella nostra concezione soltanto come postulati culturali. Il mito degli oggetti fisici è epistemologicamente superiore alla maggior parte degli altri perché ha dimostrato maggiore efficacia rispetto ad altri miti come strumento per modellare una struttura maneggevole

all'interno del flusso dell'esperienza. Non introduciamo postulati [*posits*] soltanto nel caso degli oggetti fisici macroscopici. A livello atomico, vengono postulati degli oggetti per rendere le leggi degli oggetti macroscopici, e in definitiva le leggi dell'esperienza, più semplici e maneggevoli; non abbiamo alcun bisogno di aspettarci o di esigere una completa definizione delle entità atomiche o subatomiche in termini di quelle macroscopiche, non più di quanto ci aspettiamo o esigiamo una definizione delle cose macroscopiche in termini di dati di senso. La scienza è un prolungamento del senso comune ed è anche un prolungamento dell'espedito del senso comune, che amplia l'ontologia per semplificare la teoria (*ivi*, pp. 62-63).

Di qui la conclusione che Quine ci invita a trarre. Non vi è un mondo di oggetti che ci sia dato prima del linguaggio e non ha senso parlare del linguaggio come di una prassi che si realizza in un mondo di cose preesistenti. Gli oggetti — tutti gli oggetti e quindi non solo le entità della fisica, ma anche le cose su cui il senso comune ci invita ad assentire — sono «utili intermediari» che ci consentono di raccogliere in unità la molteplicità informe delle datità empiriche ed esistono dunque solo all'interno di un linguaggio.

Ne segue che l'ontologia — questa antica disciplina che dovrebbe poterci dire una volta per tutte quali siano gli oggetti del mondo — ci appare in questa luce come una dottrina che procede di pari passo con le scienze naturali (*ivi*, p. 64), poiché ciò che c'è non può essere determinato se non all'interno della prassi conoscitiva, cui spetta il compito di continuare l'opera del senso comune e di adattare alle nostre esigenze pragmatiche il campo dei referenti delle teorie, il repertorio di oggetti che il linguaggio pone per accordare il sistema delle proposizioni all'esperienza. Rifiutare i due dogmi che abbiamo sin qui discusso significa allora disporre l'orientamento empiristico sotto l'egida di un insieme di considerazioni che appartengono all'orizzonte teorico del pragmatismo:

Ciascun individuo si trova con un'eredità scientifica a cui si aggiunge un bombardamento continuo di stimoli sensoriali; e le considerazioni che lo guidano nel piegare l'eredità scientifica in modo tale che si accordi con le continue sollecitazioni sensoriali sono, se hanno carattere razionale, di natura pragmatica (*ivi*, p. 65).

CONSIDERAZIONI CONCLUSIVE

Nelle ultime lezioni abbiamo cercato di far luce su un articolo di Quine di cui si è molto discusso e ora che il corso è finito dovremmo forse semplicemente prendere atto che non vi è davvero più tempo per prendere posizione su questo testo e per indicare le molte ragioni per le quali non mi sembra possibile dividerne le tesi.

Dovrei appunto limitarmi a tacere per evitare di affastellare qualche osservazione critica necessariamente frettolosa, senza consentire né a me, né a voi il tempo per dare il giusto peso e la giusta articolazione ai rilievi che vorrei proporre — le cose, quando si dicono in fretta, diventano insieme troppo facili e troppo difficili da criticare. Ci si trova di fronte ad un discorso abbozzato e non si sa se si ha ragione o torto a fidarsi che sia possibile formulare meglio quegli stessi argomenti e che le lacune che si colgono possano essere colmate come implicitamente si promette.

Dovrei tacere, ma mi dispiace! E mi dispiace perché vorrei almeno indicare da lontano quale fosse l'obiettivo che mi prefiggevo nel corso. Di qui la decisione di raccogliere non nella forma di una lezione vera e propria, ma di un discorso più libero le perplessità che nascono dalla lettura di queste pagine di Quine.

Quine ragiona così. Dapprima ci invita a constatare che, una volta messa da parte una concezione mentalistica del significato, la distinzione tra proposizioni analitiche e proposizioni sintetiche appare in ultima istanza infondata. Per cercare di venirci a capo sembra dapprima possibile avvalersi di altre nozioni, ma Quine ci mostra come ogni simile tentativo si muova circolarmente in una famiglia di concetti che non sembra possibile strappare alla vaghezza delle intuizioni che animano i parlanti: sinonimia, necessità e analiticità sono concetti che ci sembra di possedere, ma che non sappiamo definire e che ci appaiono tanto vaghi, quanto vaga è la nozione di significato. Di qui le considerazioni volte a far luce sul secondo dogma: se la filosofia empiristica ha potuto accontentarsi della vaghezza di una distinzione che non sembra reggere non appena ci si dispone sul terreno della riflessione logico-filosofica, ciò accade perché si è ritenuto possibile distinguere con un taglio netto in ogni proposizione ciò che compete al linguaggio e alla sua logica da ciò che dipende invece dai fatti che l'esperienza ci porge. Questa immagine del linguaggio deve essere tuttavia messa da parte perché le proposizioni non si rapportano singolarmente all'esperienza, ma come un sistema complesso che può adattarsi

in vario modo ai dati che la sensibilità ci porge. Si tratta evidentemente del principio di sottodeterminazione delle teorie: se la base empirica del linguaggio non determina in modo univoco il sistema proposizionale che ci consente di parlarne, allora si deve riconoscere che è un fraintendimento parlare del contenuto empirico di un'asserzione individuale e che non vi è un modo per ancorare il significato proposizionale al modo della sua verifica. Il rifiuto del dogma che anima il riduzionismo si mostra così come uno dei fondamenti su cui poggia la negazione della classica distinzione tra proposizioni analitiche e proposizioni sintetiche.

Così appunto Quine. Ma i suoi argomenti sono davvero del tutto soddisfacenti ci costringono davvero a disfarci del dogma di cui abbiamo parlato nel corso delle nostre lezioni? Io non credo che le cose stiano così e vorrei appunto provare a raccogliere qualche perplessità¹⁵.

La prima ci riconduce ad una riflessione di carattere metodologico. Quine ci propone una distinzione — la distinzione tra proposizioni analitiche e sintetiche — e ci invita a metterla da parte, perché non sembra possibile tracciarla con la dovuta esattezza. Ma ora ci chiediamo: è lecito rifiutare una distinzione se non si è in grado di renderne pienamente conto? Vi è un senso in cui a questa domanda si deve senz'altro rispondere negativamente: non basta non saper definire con esattezza la differenza tra oggetti diversi per dire che quella differenza non vi è. Quine, tuttavia, non nega a rigore che qualcosa corrisponda a quella distinzione che, per altro, sappiamo tutti applicare con relativa facilità. Qualcosa corrisponde — ma che cosa?

Quine ritiene che si possa ragionare così: quando la filosofia tradizionale distingue le proposizioni analitiche dalle proposizioni sintetiche si lascia guidare dalla constatazione secondo la quale vi sarebbero asserti che corrispondono ciascuno ad un fatto che lo verifica, altre che sarebbero invece valide di per se stesse, qualunque cosa accada. Ma questo è appunto un errore, perché anche se vi è una differenza che concerne il modo in cui le proposizioni del nostro linguaggio si rapportano all'esperienza, ciò non vuol dire che vi siano proposizioni che siano al riparo da ogni futuro accadere. Proposizioni che non abbiano nulla da temere dall'esperienza perché non dicono nulla non vi sono: vi è invece il sistema interconnesso

¹⁵ Alcune delle osservazioni che seguono sono tratte direttamente o indirettamente da un bell'articolo di H. P. Grice, P. F. Strawson, *In Defence of a Dogma*, «The Philosophical Review» 65, 1956, pp. 141-158.

delle proposizioni che consente al linguaggio di far fronte come un tutto alle richieste dell'esperienza. Ne segue che, per Quine, analitico e sintetico sono parole che *stanno* per qualcosa, ma lo *fraintendono*: in esse si esprime come se fosse assoluta una differenza che è invece graduale.

Ora, la filosofia procede spesso così: mostra che una distinzione tracciata da altri deve essere riformulata. Una qualsiasi formulazione può tuttavia dirsi legittima solo se non muta radicalmente il senso del problema cui deve dare espressione. Di fatto Quine ci invita a leggere la distinzione tra analitico e sintetico come se fosse espressione della distinzione tra proposizioni che sono più o meno sensibili alla voce dell'esperienza.

Questa traduzione, tuttavia, non mi sembra in grado di restituire il senso del problema. Vorrei chiarire che cosa intendo con un esempio: se qualcuno ci dicesse che si ricorda perfettamente di un evento accaduto quand'era un bambino di poche settimane, forse lo ascolteremmo tutti con una punta di motivato sospetto e riterremo di avere a che fare o con un bugiardo o con una persona che si è lasciata suggestionare da racconti che per essere stati tante volte ascoltati hanno assunto con il tempo il sapore del ricordo.

Reagiremmo così, credo, rifiutando di credere ad un racconto che ha dell'impossibile. E tuttavia, anche se nulla potrebbe farci credere ad un simile racconto, la situazione sarebbe comunque diversa da quella in cui ci troveremmo se qualcuno seriamente pronunciasse queste parole: «Me ne ricordo benissimo: me ne hai parlato pochi istanti prima che io nascessi». In questo caso non diremmo di avere a che fare con una bugia e nemmeno con una proposizione ancora meno credibile della precedente: diremmo invece che, chi parla così sta scherzando oppure davvero non sa *che cosa voglia dire ricordarsi di qualcosa*. Di questa differenza Quine non dà conto nella sua reinterpretazione della distinzione di cui discorriamo e forse la cosa gli sembra plausibile anche perché fin da principio ci invita a pensare alle proposizioni analitiche *come se fossero proposizioni che restano vere qualunque cosa accada*. Ma questo insistere sulla verità è in qualche misura fuorviante. Una proposizione analitica non è una proposizione che asserisca una verità inoppugnabile; tutt'altro: quando dico che uno scapolo non è sposato non sto dicendo proprio nulla e non sto in alcun modo facendo una facile scommessa sul futuro, ma cerco soltanto di spiegarti esplicitamente l'uso di una parola del nostro linguaggio. Certo, l'esperienza può costringermi a cambiare il significato delle mie parole, ma questo fatto così importante non mi sembra affatto toccare

la differenza cui alludevamo: quando ti dico che uno scapolo è questo — un uomo che non si è sposato, non intendo scommettere con te proprio nulla, ma voglio solo invitarti ad usare così questa parola, come noi tutti la usiamo.

Una conferma a quest'ordine di considerazioni può essere ricavata, del resto, se ci chiediamo che cosa accade quando neghiamo una proposizione sintetica e che cosa quando neghiamo una proposizione analitica. Nel primo caso ci limitiamo a dire che le cose non stanno come credevamo: asseriamo un certo stato di cose e constatiamo poi che nulla del genere si dà. Diversamente stanno le cose se neghiamo una proposizione analitica: in questo caso, nel rifiuto di una qualche proposizione analitica non esprimiamo affatto il nostro aver cambiato opinione intorno a un fatto, ma rendiamo esplicita la richiesta di modificare il significato di alcuni nostri concetti o di alcune delle regole di cui ci avvaliamo nella prassi conoscitiva. In un certo senso, dunque, le proposizioni analitiche non si negano affatto e non si rivelano false: semplicemente si constata l'opportunità di ritrarle dal linguaggio.

In altri termini: a me sembra che Quine confonda due cose che debbono essere tenute distinte, anche se sono connesse l'una all'altra come la causa all'effetto. La causa è ciò su cui Quine attira la nostra attenzione e su di essa si può concordare: talvolta i fatti possono costringerci a mutare credenze radicate nel nostro sistema concettuale e questo può concernere anche le proposizioni analitiche — e anche proposizioni logiche come il terzo escluso. Può darsi, in altri termini, che qualche stranissima tribù — di quelle curiose tribù che popolano, in mancanza di un luogo nel mondo, i libri di filosofia — ci inviti a prendere atto di relazioni parentali tanto curiose e nuove da convincerci ad archiviare la proposizione secondo la quale gli scapoli non sono sposati e può darsi che la fisica quantistica ci costringa a ragionare dimenticandoci del principio del terzo escluso: questo non mi sento affatto di negarlo. L'esperienza può essere causa di questi cambiamenti, ma l'effetto non è quello cui Quine allude, perché di qui non segue in alcun modo che sia mutata la nostra opinione su un fatto — quale? — né che si siano riconosciute come false quelle proposizioni. Per riconoscerle false avremmo dovuto pensarle vere, ma non è questo il senso che attribuiamo loro quando le ponevamo come proposizioni analitiche: non le pensavamo come descrizioni di uno stato di cose, ma come formulazioni esplicite di una regola linguistica — la regola che determina ora il significato della parola «scapolo», ora la legittimità di muovere da

non (non A) ad A.

Queste considerazioni ci riconducono ad una seconda perplessità che è strettamente connessa con la prima e che concerne ciò che Quine ha da dirci sul concetto di definizione. Conosciamo già la sua critica: ogni definizione che non sia l'istituzione di una mera convenzione linguistica presuppone già una constatazione di sinonimia, e su questo punto si può forse convenire. Definiamo un termine proponendo una forma linguistica che soddisfa i criteri tutt'altro che rigorosi della nostra intuizione linguistica che ci fa avvertire come sinonimiche due espressioni come «scapolo» e «uomo non sposato». Il gesto della definizione poggia su questo sentimento della sinonimia, ma non per questo è un gesto gratuito.

Tutt'altro: la definizione è un'operazione che ha un suo senso e che muta il quadro del linguaggio perché ci invita a trasformare una credenza che concerne il mondo e che è come tale sospesa tra il sì e il no in una regola d'uso, in una determinazione formale che garantisce una sostituibilità. Il bambino che impara a contare controlla la bontà delle somme che esegue sul pallottoliere e nel senso della sua prassi vi è ancora qualcosa che ha i contorni della constatazione empirica: se aggiungo due sfere a due sfere, ne otterrò quattro — perché così è fatto il mondo, come posso di fatto verificare.

Basta tuttavia avere imparato a contare perché sulle spalle di quelle scoperte venga a posarsi un senso nuovo che si solidifica in una definizione: il pallottoliere può essere lasciato da parte o può essere usato solo per *illustrare* il senso di una definizione che ci consente di dire che $2+2$ significa 4 e null'altro¹⁶. Nel linguaggio vi sono regole e le definizioni sono il gioco linguistico in cui le regole trovano una forma esplicita. Certo, su questo Quine ha ragione: nulla vieta che qualcosa nella nostra esperienza possa costringerci a rinunciare alle nostre definizioni e a tornare sul terreno scabro delle asserzioni. Questo può sempre accadere — persino con la matematica. Ma se davvero una serie di esperienze recalcitranti ci costringesse a rinunciare alle definizioni che sono all'origine dell'aritmetica

¹⁶ Così, dopo aver messo in luce come ogni regola potrebbe essere revocata e ogni linguaggio reso impraticabile, Wittgenstein osserva che «se qualcuno dicesse: "Dunque anche la logica è una scienza empirica" avrebbe torto. Ma questo è giusto: che la medesima proposizione può essere trattata una volta come una proposizione da controllare con l'esperienza, un'altra volta come una regola di controllo (L. Wittgenstein, *Della certezza*, a cura di A. Gargani, Einaudi, Torino, 1980, § 98).

elementare non avremmo cambiato semplicemente opinione sul mondo, ma avremmo insieme smontato un pezzo del nostro linguaggio e lo avremmo riposto da qualche parte, in attesa forse di un nuovo possibile impiego. Avremmo rinunciato cioè ad un insieme di regole e di prescrizioni d'uso — ad un insieme di proposizioni analitiche.

Alle perplessità sulle ragioni che spingono Quine a definire dogma una distinzione che mi sembra comunque sensata si affiancano altre perplessità che investono il rifiuto di considerare privo di senso ogni tentativo di fissare il contenuto empirico di una proposizione. Ancora una volta: credo che Quine abbia ragione quando sostiene che è sempre possibile reagire ad un'esperienza recalcitrante in vario modo, ma questo non mi sembra cancellare la possibilità di una distinzione di principio: vi sono esperienze recalcitranti che ci costringono a rifiutare la verità di una proposizione, altre che ci invitano invece a riformulare la grammatica del linguaggio, il suo sistema di regole.

Se le perplessità che abbiamo raccolto sin qui hanno dalla loro una qualche ragione, ciò accade perché, io credo, gli argomenti che Quine raccoglie nelle pagine di *Due dogmi dell'empirismo* non sono di per sé sufficienti per giungere alle conclusioni cui quel testo mira. Come talvolta accade in filosofia, l'ospite più importante non ha rivelato il suo nome se non a bassa voce, quando Quine osserva che occorre liberarsi dal concetto di significato, — questa nozione oscura per cui non deve esservi posto in una filosofia che abbia lasciato alle sue spalle le illusioni delle filosofie del platonismo e del mentalismo.

I significati — scriveva Quine in un passo di *Due dogmi dell'empirismo* che viene omissso nella seconda versione del 1961 —

are evidently intended to be ideas, somehow — mental ideas for some semanticists, Platonic ideas for others. Objects of either sort are so elusive, not to say debatable, that there seems little hope of erecting a fruitful science about them.

Ora liberarsi della nozione di significato vuol dire, per Quine, cercare di venire a capo della possibilità del linguaggio senza avvalersi di «oscure entità intermedie» e ciò significa a suo avviso fare della nostra prassi linguistica il frutto di un *comportamento*, socialmente determinato, di reazione a stimoli, di *abitudini linguistiche* che sono comunque sottodeterminate dalla base empirica che le sostiene.

Il linguaggio consta di abitudini ed è sottodeterminato empiricamente — sono questi i punti su cui è necessario gettare almeno uno sguardo, anche senza pretendere davvero di fare altro se non questo — additare il punto

su cui sarebbe opportuno riflettere ancora.

Soffermiamoci un attimo sul primo punto. Per Quine il linguaggio è un comportamento cui siamo addestrati e che infine si concretizza nella determinazione di qualcosa di molto simile a un meccanismo che ci consente di reagire agli stimoli nel modo atteso e cioè nel modo in cui anche gli altri reagirebbero se si trovassero nella nostra stessa situazione. Il linguaggio assimila le nostre reazioni: siamo, dice Quine, come cespugli che nel tempo assumono la forma che il giardiniere gli dà e non importa se il gioco dei rami è diverso da cespuglio a cespuglio perché ciò che conta è che la forma esteriore della siepe sia dettata dalla ripetizione dello stesso motivo.

Si tratta di un'immagine che dobbiamo prendere alla lettera: ciò che c'è nel linguaggio è soltanto una serie di comportamenti acquisiti e accettati intersoggettivamente, non un insieme di regole che sottendano l'uso linguistico e che ci consentano di delineare una serie di strutture normative. In questo Quine è davvero molto lontano dalla posizione di Wittgenstein. Certo, per entrambi il significato non può essere inteso come un'entità mentale o come una qualche entità platonica, ma deve essere ricondotto all'uso che delle parole facciamo — al comportamento, dunque.

La differenza tuttavia permane. Per Quine il comportamento è un fatto che si stabilizza, un equilibrio che si viene formando e che in linea di principio ha cause, ma non regole. I giochi linguistici di cui Wittgenstein parla sono invece determinati nella loro stessa natura da una dimensione *normativa* che rende perfettamente legittimo il chiedere quale sia la regola in accordo con la quale facciamo ogni singola mossa linguistica. Ma ciò è quanto dire che, data una singola espressione, ha senso domandare qual è il paradigma che deve guidarci nel suo impiego e quale la regola che legittima il nostro uso di un determinato termine del linguaggio. Riconoscere la validità di questa domanda vuol dire, tuttavia, riconoscere che vi sono proposizioni che hanno un valore di verità e che asseriscono qualcosa, ma che vi sono anche giochi linguistici che chiedono di formalizzare una regola d'uso e che non sono quindi veri o falsi, poiché sono piuttosto espressione della forma stessa del linguaggio.

Richiamare l'attenzione sui paradigmi e sulle regole non vuol dire allora asserire qualcosa, ma mostrare ciò che appartiene in quanto tale allo strumento della rappresentazione — alla grammatica che gli compete. E se le cose stanno così, è evidente che per la distinzione tra analitico e sintetico è possibile riaprire uno spazio poiché quella distinzione fa tutt'uno

con la possibilità di distinguere le proposizioni che hanno un contenuto fattuale e che sono per questo vere o false dalle proposizioni in senso improprio — da quelle forme linguistiche che mostrano le regole del linguaggio e la grammatica dei concetti.

Di fronte a queste considerazioni così rapide e scarse è difficile non avvertire un senso di fastidio che sembra per altro acuito dal fatto che non ha davvero alcun senso usare Wittgenstein come se fosse un'autorità da contrapporre alle tesi di Quine. Bene, Wittgenstein ragiona così? — tanto peggio per lui, perché Quine la pensa diversamente: ecco come potrebbe reagire chi condividesse le tesi di Quine di fronte a questa nuova forma dell'*ipse dixit*, fondata questa volta non sulla *Metafisica* o sull'*Organon* di Aristotele, ma su qualche osservazione delle *Ricerche filosofiche*.

Qualcuno potrebbe reagire così, ma il suo sarebbe un fraintendimento del senso che vorrei dare a queste osservazioni perché se le considerazioni che vi propongo hanno un senso non è quello di mostrare che Quine ha torto (anche se credo che abbia torto), ma solo quello di far vedere che dalla negazione del significato come «oscura entità intermedia» non segue necessariamente l'immagine del linguaggio che Quine ci invita ad abbracciare. Non è vero, in altri termini, che sia sufficiente negare il mentalismo e una concezione empiristica della verifica per approdare alla negazione del concetto di significato ed è solo questo il senso in cui è opportuno ricordarsi qui di Wittgenstein e della sua riconduzione del significato alla regola di un gioco linguistico.

Vi è infine un ultimo punto su cui vorrei attirare l'attenzione e ci riconduce alla tesi della sottodeterminazione empirica del linguaggio. Si tratta di un tema che riveste un'importanza centrale nelle pagine di Quine e che fa da sfondo tanto alla negazione della distinzione tra analitico e sintetico, quanto al radicale rifiuto di un mondo di oggetti antecedente il linguaggio che è essa pure caratteristica dell'impianto di Quine. Ma appunto: come stanno per Quine le cose? Possiamo farcene rapidamente un'idea ripercorrendo le linee essenziali di uno dei passi più fortunati di *Word and Object* (1960). Quine si interroga sulla possibilità di tradurre nella nostra una lingua interamente diversa e per questo ci invita ad una sorta di esperimento mentale: un linguista si avventura in una tribù di parlanti molto collaborativi che accettano di rispondere alle sue domande e di accompagnarli nelle loro occupazioni giornaliere.

Di qui la possibilità per il linguista dell'apologo di imparare il linguaggio di questa nuova tribù — un compito che infine consiste soltanto in

questo: nell'imparare a connettere determinate situazioni di stimolo ad una qualche risposta verbale. Ma appunto: il linguaggio è sottodeterminato dagli stimoli e questo rende la traduzione un'ipotesi non verificabile.

Cerchiamo di comprendere il senso di queste considerazioni discutendo brevemente l'esempio che Quine ci propone. Dal folto della foresta balza all'improvviso un coniglio e lo straniero esclama: «Gavagai!». La traduzione sembra priva di problemi, ma è anche troppo chiaro — per Quine — che ciò che ci consente questa mossa apparentemente ovvia è solo un insieme di ipotesi che si radicano nella nostra lingua d'origine perché di per sé la situazione che funge da stimolo — l'improvviso comparire di un coniglio davanti ai nostri occhi — potrebbe essere intesa in molti altri modi: la situazione stimolo rimarrebbe invariata e sarebbe egualmente in grado di spingere l'indigeno a pronunciare con la stessa prontezza «gavagai!» anche se quel termine non significasse affatto «un coniglio!», ma qualcosa come «una sezione temporale di coniglio!». Certo, noi pensiamo che «gavagai!» voglia dire pressappoco «un coniglio!» perché nella nostra lingua ci sono nomi per cose come i conigli e non vi sono invece per le apparizioni istantanee di conigli o per le sezioni temporali di un simile animale. Nella nostra lingua le cose stanno appunto così, ma che cosa ci garantisce che così debbano stare anche nella lingua che stiamo tentando di intendere? La risposta è chiara, almeno per Quine: questa garanzia semplicemente non vi è poiché abbiamo a che fare soltanto con un'ipotesi che, per così dire, cresce sulla vitalità del linguaggio dell'interprete, non sulla perspicuità della lingua che vorremmo tradurre.

Un'ipotesi, appunto; sottolineare questo carattere ipotetico ancora non basta perché il punto essenziale è che una simile ipotesi non può essere affatto verificata: non esiste infatti un unico modo per accordare le situazioni di stimolo agli enunciati del parlante di cui vogliamo interpretare la lingua. Ora, sembrerebbe possibile venire a capo di questa ambiguità facendo affidamento sulla disponibilità del parlante cui potrebbero essere rivolte domande di varia natura, in connessione con situazioni stimolo appropriate. Lasciamo allora comparire ancora una volta un coniglio dal folto del bosco e domandiamo al nostro indigeno se il *gavagai* che ora ci appare è lo stesso di prima. Questa domanda ci sembra decisiva: solo se quella parola significa «coniglio!» possiamo pensare che abbia un senso proporre un'identità. Le sezioni temporali di coniglio passano, i conigli restano — questo lo sanno anche i selvaggi. Le cose tuttavia non stanno così perché — nota Quine — la parola che nella lingua indigena abbiamo

interpretato come se volesse dire «lo stesso» potrebbe essere intesa diversamente:

we saw that stimulus meaning was incapable of deciding among “rabbit”, “rabbit stage”, and various other terms as translations of “gavagai”. If by analytical hypothesis we take “are the same” as translation of some construction in the jungle language, we may proceed on that basis to question our informant about sameness of gavagais from occasion to occasion and so conclude that gavagais are rabbits and not stages. But if instead we take “are stages of the same animal as translation of that jungle construction, we will conclude from the same subsequent questioning of our informant that gavagais are rabbit stages. Both analytical hypotheses may be presumed possible. Both could doubtless be accommodated by compensatory variations in analytical hypotheses concerning other locutions, so as to conform equally to all independently discoverable translations of whole sentences and indeed all speech dispositions of all speakers concerned (W. V. O. Quine, *Word and Object*, MIT, Cambridge 1960, pp. 71-72).

Quine ci parla di traduzione, ma non vi è dubbio che la situazione della traduzione radicale che lega il parlante della “jungle language” al linguista che cerca di interpretarla non è distinguibile dalla situazione complessiva che lega il bambino che deve apprendere il linguaggio ai suoi selvaggi — ai genitori che gli parlano. Anche per il bambino che impara a parlare vi è necessariamente sproporzione tra la situazione stimolo — ciò che gli sta davanti agli occhi e determina la sua percezione — e ciò per cui sta la parola che i genitori pronunciano. E ciò è quanto dire che l’indeterminatezza della traduzione estende la sua ombra minacciosa anche sul rapporto che lega ogni parlante al linguaggio che crede di parlare. In fondo, ciascuno di noi crede che quando sente pronunciare la parola «coniglio» essa significhi qualcosa di diverso da «stato momentaneo di coniglio», ma non vi è un modo per trasformare questa ipotesi in una tesi. L’indeterminatezza della traduzione si rivela così come il volto esterofilo di una radicale indeterminatezza della comprensione.

Come dobbiamo reagire di fronte a questa piega implicitamente scettica? Io credo che in primo luogo si debba osservare che vi è qualcosa nella riflessione di Quine che non può non lasciarci perplessi. Quine parla di traduzione e la traduzione è una prassi che presuppone che vi sia qualcosa come un senso definito e che al traduttore spetti il compito di individuare (sia pure per via ipotetica) quale sia, tra le alternative possibili, il senso che deve essere attribuito ad una qualche forma linguistica. Qualcuno pronuncia «gavagai!» e noi cerchiamo di capire che cosa significa quell’espressione e avanziamo delle ipotesi, sicuri comunque che qualcosa di determinato quell’espressione significhi — proprio come un tempo

accadeva di fronte alle versioni di greco cui si accorda comunque un significato definito al di là della nostra capacità di intenderlo.

Ora si può parlare di una molteplicità di interpretazioni possibili solo perché si dà già per scontato che esista qualcosa come una prassi linguistica che fissa e rende possibili quelle alternative: il dubbio dell'interprete presuppone la determinatezza dei significati. Ne segue che al bambino che sente pronunciare dal suo selvatico familiare «un coniglio!» si aprono e possono in linea di principio aprirsi le diverse ipotesi interpretative cui alludevamo — «sarà un coniglio o uno stato temporale di coniglio?» — se e solo se queste ipotesi sono in qualche modo a disposizione. E questo significa: solo se esiste già una prassi condivisa che prima di ogni *interpretazione* del gioco linguistico e della regola che lo sorregge si è già data e ha già fissato nel gioco di una reciproca comprensione il senso di quegli enunciati.

Nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein ha in mente questo stesso problema e propone così di risolverlo:

Il nostro paradosso era questo: una regola non può determinare alcun modo d'agire, poiché qualsiasi modo d'agire può essere messo d'accordo con la regola. La risposta è stata: se può essere messo d'accordo con la regola potrà anche essere messo in contraddizione con essa. Qui non esistono, pertanto, né concordanza né contraddizione. Che si tratti di un fraintendimento si può già vedere dal fatto che in questa argomentazione avanziamo un'interpretazione dopo l'altra; come se ogni singola interpretazione ci tranquillizzasse almeno per un momento, finché non pensiamo a un'interpretazione che a sua volta sta dietro alla prima. Vale a dire: con ciò facciamo vedere che esiste un modo di concepire una regola che *non* è un'interpretazione, ma che, di caso in caso dell'applicazione, si manifesta in ciò che chiamiamo «seguire la regola» o «contravvenire ad essa» (*ivi*, § 201).

Deve trattarsi di un fraintendimento perché la possibilità di interpretare così o diversamente la regola di un gioco linguistico implica che si dia un comprendere che non è sospeso nel gioco delle interpretazioni, ma è prima di esse come condizione di possibilità dell'interpretare. Interpretare significa oscillare tra ipotesi; le ipotesi, tuttavia, non possono oscillare perché la loro sensatezza fa tutt'uno con la condivisione di un gioco linguistico. Posso dubitare del fatto che «Gavagai!» voglia dire «un coniglio!» oppure «uno stato temporale di un coniglio!» perché non dubito affatto di ciò che «un coniglio!» o «uno stato temporale di un coniglio!» significano. Prima delle interpretazioni e del dubbio deve poter sussistere un accordo e questo accordo è possibile se, messa da parte l'immagine del linguaggio come una serie complessa di reazioni comportamentali che

sono comunque sottodeterminate dalle situazioni di stimolo che le originano, ritorniamo all'idea che i giochi linguistici siano forme di una prassi che si muove nel nostro mondo della vita e che presuppone che sia possibile trovare in esso quel terreno di accordo su cui il linguaggio poggia.

Di qui, da uno sviluppo effettivo di queste considerazioni, si dovrebbe muovere per decidere qualcosa sul testo di Quine, che ora dobbiamo invece chiudere semplicemente perché il corso è finito.

Queste lezioni si prefiggono due compiti. Il primo, il più importante, è di natura didattica: vogliono cercare di far luce su una questione classica — la distinzione tra proposizioni analitiche e sintetiche — così come essa è formulata nelle pagine di Kant, Husserl e Quine. A questo scopo di natura didattica, che motiva la scelta di uno stile espositivo semplice e piano e che determina la rinuncia ad ogni tentativo di rendere conto della storia dei problemi e delle interpretazioni, si affianca una preoccupazione teorica, avvertibile quasi in ogni pagina, che concerne il nesso che lega la vecchia domanda sul sintetico a priori ai temi e ai problemi di una filosofia dell'esperienza.

Paolo Spinicci (1958) insegna Filosofia teoretica all'Università degli Studi di Milano. Tra le sue più recenti pubblicazioni: *Il palazzo di Atlante. Contributi per una fenomenologia della raffigurazione prospettica*, Guerini e associati, Milano, 1997; *Sensazione, percezione, concetto*, Il Mulino, Bologna 2000; *Il mondo della vita e il problema della certezza. Lezioni su Husserl e Wittgenstein*, CUEM, Milano 2000; *Problemi di filosofia della percezione*, CUEM, Milano, 2001; *Lezioni sulle Ricerche filosofiche di Ludwig Wittgenstein*, CUEM, Milano, 2002; *Lezioni sul concetto di raffigurazione*, CUEM, Milano 2003; *Lezioni sul tempo, la memoria e il racconto*, CUEM, Milano 2004; *Percezioni ingannevoli*, CUEM, Milano 2005; *Quattro saggi fuori luogo*, Mimesis, Milano 2006. Con Elio Franzini e Vincenzo Costa ha pubblicato il volume *La fenomenologia*, Einaudi, Torino, 2002