

DELLO STESSO AUTORE:

Destino della necessità
Essenza del nichilismo
Heidegger e la metafisica

Il giogo

Il parricidio mancato

L'anello del ritorno

La Gloria

La struttura originaria

La tendenza fondamentale del nostro tempo

Legge e caso

Oltre il linguaggio

Studi di filosofia della prassi

Tautotès

Emanuele Severino

FONDAMENTO DELLA CONTRADDIZIONE



ADELPHI EDIZIONI

INDICE

<i>Avvertenza</i>	15
<i>Abbreviazioni</i>	18

PARTE I: FONDAMENTO DELLA CONTRADDIZIONE

I. «BEBAIOTÁTĒ ARCHĒ»: «IL PRINCIPIO PIÙ SALDO»	21
1. Contraddizione e contraddittorietà	21
2. Il <i>diorismós</i> essenziale della <i>bebaiotátē arché</i>	23
3. Le opinioni contrarie e il senso complessivo del passo 1005 b 6-31 (<i>Metafisica</i> , IV)	26
4. Il «principio più saldo» e la definizione del vero e del falso	30
5. Significato, verità e non verità	34
II. LE «FORMULAZIONI» DELLA «BEBAIOTÁTĒ ARCHĒ» E LA CRITICA DI LUKASIEWICZ	39
6. Il «principio più saldo» e l'interpretazione di Łukasiewicz	39
7. Connessioni tra giudizi e tra convinzioni	43
8. Convinzione e intenzionalità	45
9. <i>L'élenchos</i>	48
10. Sull'incompatibilità delle convinzioni	50

11. Husserl e il <i>diorismós</i> del «principio più saldo»	53
12. Il riferimento del conoscere al «principio più saldo» e il <i>Teeteto</i> di Platone	56
III. L'«ÉLENCHOS» DELLA NEGAZIONE DEL «PRINCIPIO PIÙ SALDO»	61
13. <i>Élenchos</i> , dimostrazione e <i>diorismós</i> essenziale del «principio più saldo»	61
14. Non contraddizione e identità	65
15. <i>Élenchos</i> e sillogismo	69
16. Ancora su logica e <i>élenchos</i> della negazione del primo principio	74
IV. DESTINO DELLA VERITÀ E NEGAZIONE DELLA CONTRADDIZIONE	77
17. Destino della verità e <i>diorismós</i> essenziale del «principio più saldo»	77
18. Linguaggio e contraddizione	82
19. L'isolamento della contraddizione dal destino	85
20. Contraddizione C e forma normale della contraddizione	87
21. Ricapitolazione dei casi emergenti della forma normale della contraddizione	92
22. La contraddizione e il molteplice	94
V. POTENZA, POSSIBILITÀ, DIVENIRE	97
23. Essere in potenza la contraddizione	97
24. Due tesi intorno all'essere in potenza la contraddizione	99
25. Contraddittorietà dell'essere in potenza la contraddizione	102
26. Forma specifica della contraddittorietà dell'essere in potenza la contraddizione	104
27. Potenza e possibilità – Il nichilismo	108
PARTE II: PRIMI SCRITTI SU ARISTOTELE	
I. LA METAFISICA CLASSICA E ARISTOTELE	115
II. NOTA SU «I FONDAMENTI DELLA LOGICA ARISTOTELICA» DI G. CALOGERO	143

III. NOTA SUL LIBRO IV DELLA «METAFISICA» DI ARISTOTELE	175
IV. ARISTOTELE, «I PRINCÌPI DEL DIVENIRE»	179
<i>Avvertenza</i>	179
Introduzione	180
1. Fisici e metafisici	180
2. Il principio unificatore da Talete a Eraclito	182
3. Parmenide	184
4. Tentativi di superamento dell'aporia parmenidea	185
5. Platone e Aristotele: superamento dell'aporia	187
6. Il libro primo della <i>Fisica</i>	189
Nota bibliografica	190
<i>I princìpi del divenire (Fisica, libro I)</i>	192
Introduzione: la scienza della natura e il suo fondamento	192
Parte prima. Valutazione critica del pensiero degli antichi sui princìpi della realtà fisica	197
I. Gli Eleati	197
II. I fisici	206
Parte seconda. Determinazione dei princìpi della realtà fisica	211
I. I contrari sono princìpi	211
II. Per la determinazione del numero dei princìpi	217
III. Teoria del divenire	219
IV. Soluzione delle aporie degli antichi	227
V. Appendice	234
Passi citati	236
V. ARISTOTELE, «IL PRINCIPIO DI NON CONTRADDIZIONE»	237
<i>Avvertenza</i>	237
Introduzione	238
1. Il principio di non contraddizione e i princìpi del sapere	238
2. Dal concetto parmenideo al concetto platonico-aristotelico dell'essere	241
3. L'essere in quanto essere	243
4. Fisica, metafisica, principio unificatore del molteplice	244
5. L'analogia dell'essere	248
6. Significato del principio di non contraddizione	251
Nota bibliografica	252

Libro quarto della <i>Metafisica</i>	254
I. Confutazione dell'avversario del principio di non contraddizione	254
II. Eliminazione delle difficoltà logiche che hanno portato alla negazione del principio di non contraddizione	276
III. Conclusione e corollari	289
PARTE III: PER UN RINNOVAMENTO NELLA INTERPRETAZIONE DELLA FILOSOFIA FICHTIANA	
<i>Avvertenza</i>	293
I. RICOSTRUZIONE DEL SENSO DELLA FILOSOFIA FICHTIANA	295
1. Del luogo comune sulla filosofia fichtiana e di certe difficoltà che esso comporta. Importanza primaria dei <i>Grundlage</i> nel 1794	295
2. Il motivo architettonico dei <i>Grundlage</i> : originarietà e impossibilità della contraddizione	299
3. L'effettualità della contraddizione e il togliimento pratico della contraddizione	305
4. In che modo è prospettata nei <i>Grundlage</i> la contraddizione originaria	308
5. Dialettica fichtiana e dialettica hegeliana	313
6. Il senso dell'idealismo fichtiano	317
7. L'urto e la contraddizione come condizione dell'esperienza	321
8. L'impossibilità del togliimento teoretico della contraddizione originaria. In che senso la deduzione fichtiana è esplicitazione del fondamento della deduzione trascendentale kantiana	326
9. Determinazione della situazione dualistica dello sforzo	333
10. Ci si sofferma sulle pagine-chiave dei <i>Grundlage</i> . Conferme generali del senso dell'idealismo fichtiano	345
11. Identità di struttura nella Dottrina della scienza del 1794 e del 1801	356
II. RICOSTRUZIONE DELLA GENESI DEL «LUOGO COMUNE» SULLA FILOSOFIA FICHTIANA	373
12. Le difficoltà di prospettiva nella lettura di alcuni testi «facili»	373
13. Gli equivoci tra Fichte e Jacobi	392
14. Gli equivoci dell'interpretazione schellinghiana dell'idealismo trascendentale	397

APPENDICE
MORITZ SCHLICK, «SUL FONDAMENTO DELLA CONOSCENZA»

I. INTRODUZIONE	427
1. Notizie bio-bibliografiche	427
2. Dal criticismo al neopositivismo	428
3. L'eliminazione neopositivistica della metafisica	430
4. Il problema del linguaggio e il valore tautologico delle proposizioni analitiche	432
5. La revisione fisicalistica del neopositivismo empiristico	435
6. La polemica dei protocolli e limiti dell'antimetafisicismo neopositivistico	438
II. SUL FONDAMENTO DELLA CONOSCENZA	441
I. Qual è il fondamento della conoscenza?	441
II. Vantaggi e svantaggi dell'introduzione delle proposizioni protocollari	446
III. Critica del concetto di verità come coerenza	450
IV. Modo scorretto e modo corretto di determinare le proposizioni fondamentali	456
V. La mia esperienza e il linguaggio e le esperienze altrui	461
VI. In che senso gli asserti di osservazione sono fondamento ultimo del sapere	466
VII. In che senso le constatazioni sono assolutamente certe	474
VIII. Conclusione	482

la tematica del «fondamento della contraddizione», che, come si è detto, forma la prima parte di questo volume. Distinto, e tuttavia essenzialmente connesso. Poiché *La metafisica classica e Aristotele* è pubblicato negli anni della composizione della *Struttura originaria*, rinvio, per il chiarimento del suo significato concreto, all'Introduzione alla seconda edizione di quel volume.

I principi del divenire (1955) e *Il principio di non contraddizione* (1959), che chiudono la seconda parte, sono commenti a uso scolastico di una selezione di passi, rispettivamente, del libro I della *Fisica* e del libro IV della *Metafisica* di Aristotele. La loro connessione al saggio aristotelico del '56 è esplicita.

Come i due commenti aristotelici, ha un carattere didattico anche il commento allo scritto di Moritz Schlick *Sul fondamento della conoscenza*, 1963, che tuttavia si colloca all'interno dei miei interessi per il neopositivismo, che hanno condotto alla traduzione italiana della *Costruzione logica del mondo* di Rudolf Carnap (Fratelli Fabbri editori, Milano, 1966, 2ª ediz., UTET, Torino, 1997), alla relativa Introduzione, che, rielaborata, forma la seconda parte di *Legge e caso* (Adelphi, Milano, 1979), e alla Parte terza del primo degli *Studi di filosofia della prassi* (1962, 2ª ediz., 1984).

Non mi sembra di dover cambiare la sostanza della *Nota su «I fondamenti della logica aristotelica» di G. Calogero* (1962) – nemmeno dopo la replica di Guido Calogero nella seconda edizione del suo saggio (La Nuova Italia, Firenze, 1968). La lontananza dal senso autentico della verità, in cui il pensiero di Aristotele si mantiene con grandiosa potenza, non ha nulla a che vedere con gli «errori» e le «incoerenze» che i critici di tale pensiero credono di scorgervi. Tra essi si trova anche Jan Łukasiewicz, che è il principale interlocutore della prima parte del presente volume.

In quell'essenziale lontananza dal senso autentico della verità non si manifesta soltanto la grandezza del pensiero di Aristotele, ma dell'intero pensiero dell'Occidente, e, anzi, dell'intero pensiero e dell'intero agire del mortale. In tale lontananza consiste l'essenza del nichilismo e della sua preistoria. Il senso autentico della verità è il destino della verità, la dimensione in cui già da sempre appare l'eternità di ogni essente.

Per un rinnovamento nella interpretazione della filosofia fichtiana, che forma la terza parte di questo volume, è stato pubblicato nel 1960. Non è soltanto un vero e proprio ampliamento storico della *Struttura originaria* (che non a caso si chiude con un riferimento al pensiero di Fichte). Il tema fichtiano del togliimento della contraddizione originaria, che peraltro si mantiene – anch'esso potentemente – all'interno dell'essenza del nichilismo, rinvia al modo in cui tale togliimento è inteso, oltre che nella *Struttura originaria*, nei miei *Studi di filosofia della prassi*, e propriamente nel terzo di questi *Studi*, intitolato *Eticità e immortalità*, in particolare nel paragrafo 9.

Questo *Studio* è un tentativo fallito. Ma apre la strada che conduce, al di là del nichilismo e delle forme nichilistiche della dialettica di Fichte, Schelling, Hegel, al manifestarsi del senso autentico della «Gloria» (*La Gloria*, 2001), ossia al senso autentico dell'infinito allargarsi del cerchio dell'apparire del destino – al senso autentico dell'infinito sopraggiungere degli eterni, destinati a mantenersi definitivamente nella luce di quel cerchio. In esso, il manifestarsi degli eterni conduce agli eterni che all'infinito si fanno innanzi dopo essersi lasciati alle spalle il nichilismo e l'isolamento della terra dal destino della verità.

Il saggio su Fichte, qui riproposto, potrebbe essere sviluppato: anche per mostrare come il tema fichtiano del «togliimento pratico» della «cosa in sé» (cfr. cap. 1, 6) sia una delle formulazioni più rigorose e più pure della volontà che oggi, come apparato scientifico-tecnologico, mira al dominio illimitato delle cose.

D'altra parte, Fichte, Schelling, Hegel rimangono sostanzialmente estranei al problema del «fondamento della contraddizione», a cui si rivolge la prima parte di questo volume. Che l'esistenza della contraddizione abbia bisogno di un fondamento è, non solo per essi, un problema inesistente. Indubbiamente, la dialettica idealistica vede nell'«intelletto astratto» il fondamento del prodursi della contraddizione, ma poi non si interroga sul fondamento che rende possibile il sussistere della contraddizione di cui si sia vista la genesi. Platone, invece, si sente «turbato» (*Teeteto*, 187 d) da questa interrogazione, nella quale ci si chiede come sia possibile l'esistenza, in quanto tale, dell'errore e dell'«opinione falsa». Ma è Aristotele a mostrare come da tale turbamento si possa uscire.

Per la dialettica idealistica il finito è contraddizione. Ma ciò non equivale alla negazione del «principio di non contraddizione». Hegel nega la concezione astratta di tale principio, non il principio in quanto tale. A partire dalla *Struttura originaria* i miei scritti sono ritornati più volte su questo tema. Il problema del «fondamento della contraddizione» non ha quindi nemmeno nulla a che vedere con la richiesta, spesso rivolta al pensiero dialettico, di giustificare la sua negazione di quel principio.

Il senso di quel problema viene invece alla luce nel libro IV della *Metafisica* di Aristotele, che, insieme, mostra come ci si debba liberare dal «turbamento» di Platone: negando l'esistenza della contraddizione e dell'errare. Un gesto, questa negazione, che è rimasto pressoché sconosciuto e che lo stesso Aristotele non ha esplorato. Ma che, soprattutto, non può avere l'ultima parola. Un passaggio obbligato che non può chiudere il discorso perché l'errare esiste.

Dopo la prima citazione, i miei scritti a cui ci si riferisce nella prima parte di questo libro sono per lo più indicati dalle seguenti abbreviazioni:

- S.O.* *La struttura originaria*, 1958, 2ª ediz., Adelphi, Milano, 1981
S.F.d.P. *Studi di filosofia della prassi*, 1962, nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano, 1984
E.d.N. *Essenza del nichilismo*, 1972, nuova edizione ampliata, Adelphi, Milano, 1982
D.d.N. *Destino della necessità*, Adelphi, Milano, 1980
Taut. *Tautótēs*, Adelphi, Milano, 1995
Glr. *La Gloria*, Adelphi, Milano, 2001

AVVERTENZA

La prima parte di questo volume, composta tra il 2003 e il 2004, ha al proprio centro il rapporto tra una tematica essenziale dei miei scritti e uno dei tratti più decisivi e meno esplorati del pensiero aristotelico. La seconda raccoglie i miei scritti aristotelici pubblicati tra il 1955 e il 1962. La terza parte ripresenta il mio saggio su Fichte del 1960. L'Appendice è un commento, del 1963, a un saggio di Moritz Schlick.

La seconda e terza parte, insieme all'Appendice, costituiscono cioè il volume che una decina d'anni fa avevo preannunciato nell'Avvertenza di *Heidegger e la metafisica* (Adelphi, Milano, 1994), dove, insieme al saggio che dà il titolo a questo volume (e che è la mia tesi di laurea, pubblicata nel 1950), sono raccolti gli scritti da me pubblicati dal 1948 al 1958. All'inizio di tale Avvertenza si indica anche brevemente quale relazione sussista tra gli scritti del 1948-1958 e quelli che ripubblico ora, preceduti dal saggio *Fondamento della contraddizione*, inedito, che a sua volta dà il titolo al presente volume.

Il primo degli studi aristotelici della seconda parte, *La metafisica classica e Aristotele*, è stato pubblicato nel 1956 ed è il primo scritto in cui compare il tema, centrale nel mio discorso filosofico, che ho sviluppato nella *Struttura originaria* (1958), in *Essenza del nichilismo* (1982) e negli altri miei scritti: l'immediatezza – ossia l'originaria incontrovertibilità – dell'affermazione dell'eternità dell'essente in quanto essente e pertanto dell'eternità di ogni essente.

Questo tema – che conduce in una lontananza essenziale dal pensiero dell'Occidente (e dell'Oriente) – è tuttavia distinto dal-

I. CONTRADDIZIONE E CONTRADDITTORIETÀ

Il *sensu autentico* della distinzione tra contraddizione (contraddirsi) e contenuto della contraddizione: è un tema al quale i miei scritti continuano a rivolgersi. In genere, essi chiamano tale contenuto «contraddittorietà», o «contenuto contraddittorio» della contraddizione. Questa distinzione è anche uno dei grandi temi della storia del pensiero filosofico. Ma a quest'ultimo sfugge inevitabilmente il *sensu autentico* di tale distinzione, il senso cioè che appartiene al *destino della necessità* e della verità – che, da sempre manifesto, accoglie e circonda l'accadimento del mortale e quella forma culminante di esso che è costituita dal nichilismo dell'Occidente.

Si ritiene di solito che in un ambito consistente del pensiero filosofico dell'Occidente – ad esempio nella tradizione aristotelico-tomistica o nelle *Ricerche Logiche* di Husserl – il «principio di non contraddizione» (d'ora in poi «p.d.n.c.») sia inteso come il principio che afferma sì che il contenuto contraddittorio della contraddizione è assolutamente inesistente, ossia è nulla, ma che non afferma certo l'inesistenza e l'esser nulla della contraddizione, cioè del contraddirsi. Per tale principio, se la contraddittorietà dell'ente è l'inesistente, l'impossibile, il nulla, è d'altra parte indubbiamente esistente (e anche in modo vistoso) la contraddizione, cioè quell'ente in cui consiste il contraddirsi. Questo, comunque sia inteso l'esser ente la cui contraddittorietà resta negata dal p.d.n.c.

Ma a questo atteggiamento del pensiero filosofico nei confronti del p.d.n.c. è contrapposto un altro modo di intendere il con-

traddirsi, quello, ad esempio, che dal secolo scorso sostiene una concezione psicologista della logica, ma, soprattutto, quello che risale a un grande tratto del pensiero filosofico, rimasto per lo più in ombra: il modo in cui è inteso il contraddirsi nel capitolo 3 del libro IV della *Metafisica* di Aristotele, e precisamente nel passo 1005 b 26-31.

Si rileva questa contrapposizione, non già nel senso che Aristotele intenda affermare che il contenuto contraddittorio della contraddizione possa essere esistente e differire dal nulla (tesi, questa, che la concezione psicologista del principio può invece concedere), bensì nel senso che questo testo aristotelico (peraltro celebre) non solo afferma l'inesistenza, la nullità e l'impossibilità di tale contenuto, ma afferma *anche* l'inesistenza, l'impossibilità, la nullità dello stesso contraddirsi: l'impossibilità della contraddizione – sì che impossibile non è solo l'errore, ma anche l'errare e l'errante. Questo teorema aristotelico (per lo più in ombra, salvo l'eccezione di Tommaso d'Aquino, che però non ne coglie la portata) diventa ancora più rilevante se non si perde di vista che Platone, aprendo la strada, procede già nella direzione di Aristotele.

Il tema di cui stiamo parlando è considerato, in *E.d.N.*, nella Parte aggiunta, intitolata «ΑΛΗΘΕΙΑ», dove si rinvia a *S.F.d.P.*, II, III, 1, e al piccolo commento, riproposto nelle pagine che seguono (cfr. Parte seconda, pp. 237-90), al libro IV della *Metafisica*. Ma poi quel tema è intrecciato a tutto il mio discorso filosofico.

L'importanza di quel secondo modo di intendere il contraddirsi è data innanzitutto, relativamente ai miei scritti, dal suo presentarsi come *incompatibile* con la tesi che appartiene al loro centro: la storia dell'Occidente come storia del nichilismo, cioè come storia della persuasione che l'ente in quanto ente è niente – dove questa persuasione è legata con necessità alla persuasione, innanzitutto evocata dal pensiero greco, che il divenire degli enti è il loro uscire dal niente e il loro ritornarvi. La persuasione che gli enti siano niente sta al culmine della contraddizione ed è la *positività* (l'esser ente) dominante la storia dell'Occidente. Ma se, secondo quanto pensa Aristotele, non solo il contenuto contraddittorio della contraddizione, ma la contraddizione stessa è l'impossibile, l'inesistente, il nulla, come è possibile che il nichilismo sia la *positività* che domina quella storia?

Il testo di *E.d.N.* qui sopra richiamato risponde a questa domanda, *mostrando insieme in che senso il teorema aristotelico a cui ci si sta riferendo (Met., IV, 3) sia peraltro inaggrabile*. («Inaggrabile» nel contesto di un discorso che, testimoniando il destino della necessità, scorge il carattere *nichilistico* del modo in cui il pensiero di Aristotele e, in generale, dell'Occidente, ha inteso il p.d.n.c. «Inaggrabile», dunque, una volta che il senso della contraddizio-

ne e della sua negazione appaia al di fuori della dimensione nichilistica in cui l'Occidente lo avvolge).

Nel 1910 Jan Łukasiewicz pubblica invece un saggio – solo di recente tradotto per la prima volta in italiano col titolo *Del principio di contraddizione in Aristotele* (Quodlibet, Macerata, 2003) – dove viene radicalmente criticata l'intera dottrina aristotelica dei primi principi del sapere – e dunque, e innanzitutto, viene respinto quel teorema che nel libro IV della *Metafisica* afferma l'impossibilità del contraddirsi (oltre che della contraddittorietà). Appunto a questo saggio di Łukasiewicz si rivolgono prevalentemente le pagine di questa Parte prima. Il saggio di Łukasiewicz non solo sostiene – contro Aristotele (e con Husserl) – che il contraddirsi è esistente e non qualcosa di impossibile, ma sostiene anche (e questa volta anche in opposizione a Husserl) che non esiste e non può esistere alcuna prova incontrovertibile dell'inesistenza del contenuto contraddittorio della contraddizione.

Una tesi, questa, che, ovviamente, respinge il *principium firmissimum* aristotelico in base a motivi essenzialmente diversi da quelli che, nel linguaggio che testimonia il destino della necessità, mostrano il carattere nichilistico del p.d.n.c. – e anche della negazione di tale principio, quale è stata proposta lungo la storia del pensiero occidentale. (E fermo restando che il destino della necessità non ha nulla a che vedere con lo psicologismo che Husserl e Łukasiewicz vedono presente nella tesi dell'impossibilità dell'esistenza del contraddirsi).

2. IL «DIORISMÓS» ESSENZIALE DELLA «BEBAIOTÁTĒ ARCHĒ»

Prima di considerare le critiche rivolte da Łukasiewicz al *principium omnium firmissimum* di Aristotele, è opportuno rimettersi di fronte al testo aristotelico. Nel libro IV della *Metafisica*, dopo aver detto che c'è un' *epistémē* suprema che contempla l'ente in quanto ente Aristotele aggiunge che essa è anche l' *epistémē* degli «assiomi» e dei «principi» che convengono a tutti gli enti, cioè all'ente in quanto ente, e che sono, insieme, «i principi più saldi», i quali sono fondati sul «principio più saldo di tutti»: *bebaiotátē archē pasôn* (1005 b 11-12, *principium omnium firmissimum*). Per essere il più saldo di tutti, tale principio deve avere una certa «proprietà», che mostra in che consista la saldezza del principio. *Diorismós* è la parola che Aristotele introduce per indicare questa «proprietà» – «caratteristica», o «determinazione» – essenziale (1005 b 23).

Il testo presenta sotto vari aspetti il *diorismós* essenziale del primo principio (11-17); ma essi sono tutti aspetti di un unico tratto centrale: «l'impossibilità di trovarsi in errore rispetto alla *bebaiotátē*

tē archē pasōn» (*bebaiotátē d'archē pasōn peri hèn diapseusthēnai adýnaton*, 11-12), e cioè (come si aggiunge nel cap. 5 del libro XII della *Metafisica*, dove si ripresentano i temi del cap. 3 del libro IV) «la necessità che sia sempre compiuto l'opposto dell'errare, cioè l'essere nella verità» (*toúnantíon d'anankaíon aiei poieîn, légō de alētheúein*, 1061 b 34-35) rispetto a tale principio.

Ma Aristotele non pensa e non può pensare che al di sopra o alle spalle del principio più saldo vi sia una «necessità» a cui esso debba sottostare e una impossibilità che esso debba evitare, giacché è appunto tale principio, in quanto più saldo di tutti, a stabilire il senso dell'impossibilità e della necessità, e, insieme, il senso dell'errore e della verità – l'errore e la verità essendo, rispettivamente, l'impossibilità e la necessità. Pertanto, «l'impossibilità di trovarsi in errore rispetto ad esso» significa che il trovarsi in errore è appunto ciò di cui tale principio è negazione, e che «la necessità di essere sempre nella verità rispetto ad esso» significa che esso implica necessariamente che ci si trovi sempre all'interno di esso, cioè che sia impossibile che la conoscenza umana sia un contraddirsi (cfr. par. 4).

Ciò che non si trova mai in errore ma è sempre nella verità rispetto a tale principio è, appunto, il «conoscere» (*gnorízein*, 1005 b 16) umano, che è un «possedere» (*échein*, 15) tale principio; ed è necessario che lo posseda per poter conoscere uno qualsiasi degli enti (*hèn gár anankaíon échein tòn hotioûn xyniénta tòn óntōn*, 15). Il principio più saldo è cioè la saldezza e fondatezza della manifestazione degli enti. Il «filosofo» (11), in quanto custode dell'*epistēmē* della verità dell'ente in quanto ente, porta alla luce la saldezza e fondatezza suprema che è sempre presente, anche quando non è riconosciuta, nella conoscenza di ogni uomo.

Il *diorismós* essenziale del principio più saldo – cioè la necessità di trovarsi sempre nella verità intorno a tale principio, e pertanto l'impossibilità che il conoscere sia un contraddirsi – è il tratto essenziale, si era incominciato a dire, dei molti aspetti secondo cui tale *diorismós* è presentato nel testo aristotelico: l'essere, il principio più saldo, anche il massimamente conosciuto («perché tutti si trovano nell'errore rispetto alle cose che non conoscono», 13-14) e il suo «non essere ipotetico» (*anypótheton*, 14), perché se fosse un'ipotesi non potrebbe essere quel massimamente conosciuto che il conoscere deve possedere necessariamente per conoscere uno qualsiasi degli enti.

Che questi siano aspetti del *diorismós* essenziale del principio più saldo è confermato dalla circostanza che il testo, dopo aver espresso qual è il principio più saldo (18-22), dice che questo è il principio più saldo perché (*gár*) esso possiede «il *diorismós* che era stato richiesto» per un principio siffatto: *échei gár ton eirēménon diorismón* (23) – dove il singolare (*diorismós*) mostra appunto che la

pluralità di proprietà, che il testo aveva mostrato dover competere al principio più saldo, è sottesa e unificata da un unico tratto essenziale – la necessità che intorno a quel principio ci si trovi sempre nella verità, ossia l'impossibilità che intorno ad esso ci si trovi nell'errore. Il passo immediatamente seguente (21-31) incomincia a sua volta con un *gár* («infatti»), e ciò significa che tale passo indica determinatamente il fondamento dell'affermazione che il principio che è stato qualificato come il più saldo di tutti possiede il *diorismós* consistente nella necessità che intorno a tale principio l'uomo si trovi sempre nella verità, si trovi sempre all'interno di tale principio – cioè possiede il *diorismós* consistente nell'impossibilità che la conoscenza umana sia mai un contraddirsi.

Il passo 1005 b 19-20 enuncia in questi termini il «principio più saldo» (che poi sarà chiamato «principio di non contraddizione» – o, come avviene nel testo di Łukasiewicz, «principio di contraddizione»):

tò gár autò háma hypárchein te kai mē hypárchein adýnaton tōi autōi kai katà tò autó.

«È impossibile che lo stesso convenga e insieme non convenga allo stesso, secondo lo stesso».

L'impossibilità, poi, che allo stesso convenga e insieme non convenga la stessa determinazione implica l'impossibilità che allo stesso convengano i contrari, giacché dei due contrari uno è, per Aristotele, la privazione dell'altro (cfr. *E.d.N.*, p. 427). Per quanto si è detto sopra del rapporto tra il principio più saldo e la impossibilità e necessità, che lo stesso convenga e insieme non convenga allo stesso secondo lo stesso *costituisce* appunto il significato dell'impossibilità, la quale non forma dunque una dimensione a cui il principio più saldo debba adeguarsi.

Il testo prosegue dicendo (*Met.*, 1005 b 22-23) che questo è il principio più saldo perché possiede il *diorismós* che è richiesto a tale principio (ossia a quest'ultimo compete quell'impossibilità di trovarsi in errore rispetto ad esso, che è la stessa impossibilità che il conoscere sia un contraddirsi); e giustifica in questo modo tale affermazione:

adýnaton gár hontinoûn tautòn hypolambánein einai kai mē einai, katháper tinēs oíontai légein Herákleiton; ouk ésti gár anankaíon, há tis légei, taúta kai hypolambánein. ei de mē endéchetai háma hypárchein tōi autōi tanantía ... enantía d'esti dóxa dóxēi hē tēs antipháseōs, phaneròn hōti adýnaton háma hypolambánein tòn autòn einai kai mē einai tò autó; háma gár an échoi tās enantias dóxas ho diepseusménos peri toutou.

«È impossibile infatti che chicchessia sia convinto che lo stesso è e non è, secondo quanto alcuni credono che abbia detto Eraclito – non essendo infatti necessario che le cose che uno dice siano le stesse di quelle di cui egli è convinto. Giacché se non è possibi-

le che i contrari convengano insieme allo stesso ... e se un'opinione è contraria all'opinione che è in contraddizione con essa, è manifesto che è impossibile che lo stesso sia convinto che lo stesso sia e che insieme non sia; infatti chi si trovasse ad errare intorno a questo» (ossia intorno all'impossibilità che lo stesso sia e non sia, secondo lo stesso) «avrebbe insieme le opinioni contrarie» (23-31).

3. LE OPINIONI CONTRARIE E IL SENSO COMPLESSIVO DEL PASSO 1005 B 6-31 («METAFISICA», IV)

Nella summenzionata (par. 1) Parte aggiunta di *E.d.N.* si mostra in che senso questa tesi di Aristotele sia inaggirabile. Qui si rilevi ancora la coerenza dell'equiparazione aristotelica del rapporto tra i contrari, in quanto determinazioni noetiche (semantico-non-apofantiche) e del rapporto tra i contrari in quanto opinioni – convinzioni, certezze – contrarie, le quali, appunto perché opinioni, sono determinazioni dianoetiche (semantico-apofantiche). Nel capitolo 4 del libro X della *Metafisica* Aristotele definisce i contrari come i termini che danno luogo alla differenza massima all'interno dello stesso genere. E nell'ultimo capitolo (14) del *De interpretatione (Dell'espressione)*, egli indica quali siano le opinioni tra loro contrarie, mostrando che «è un errore ritenere che le opinioni contrarie siano definite dal loro essere opinioni intorno ai contrari» (23 b 3-4: *oíesthai tàs enantias dóxas hōrísthai, tōi tōn enantiōn einai, pseúdos*) – cioè opinioni che si riferiscono ai contrari in quanto determinazioni noetiche.

Infatti, in relazione alla convinzione (o opinione: *dóxa*) che il bene è bene, la convinzione che il bene è male (e questa seconda si riferisce appunto al male, che, inteso come privazione del bene, è il contrario del bene) ha al proprio fondamento la convinzione che il bene è non bene; nel senso che solo perché si pensa che il bene è non bene si può pensare che il bene è quel certo non bene che è il male, mentre si può pensare che il bene è non bene senza pensare necessariamente che è male (e attribuendo pertanto al bene certe altre determinazioni, come «verde», «caldo», «casa», ecc.). Cioè «l'opinione che il bene è male è composta, perché è necessario che chi la possiede ritenga parimenti che il bene è non bene» (23 b 25-27).

All'interno di quel genere che è «l'opinione intorno al bene», quindi, l'opinione che è massimamente differente dall'opinione che il bene è bene, che stabilisce la differenza massima all'interno di quel genere, e che dunque è l'«opinione contraria» (23-25), è l'opinione che il bene è non bene, ossia è l'opinione che sta al

fondamento di ogni altra opinione (relativa a quel genere) in cui, come in quella che il bene è male, si nega in modo derivato che il bene sia bene. Per esprimere questo carattere di fondamento, il testo aristotelico dice, dell'opinione che il bene è non bene, che «è contraria in misura maggiore» (*enantiōtéra*, 24) dell'opinione che il bene è male. Come nel genere «colore» il nero è la determinazione noetica (semantico-non-apofantica) che differisce massimamente dal bianco, e dunque è la determinazione contraria del bianco, così nel genere «opinione intorno al bene» l'opinione che il bene non è bene è la determinazione dianoetica (semantico-apofantica) che differisce massimamente dall'opinione che il bene è bene, e dunque è l'opinione contraria di questa.

Circa il rapporto di contrarietà tra le opinioni, il testo che stiamo considerando si riferisce sia alle opinioni in quanto tali (e quanto si è richiamato sin qui si mantiene all'interno di questo riferimento), sia alle opinioni in quanto vere e false. In entrambi i riferimenti il testo rileva (cfr. ad esempio 23 b 16 e *passim*) la differenza tra l'esser «per sé» (*kath'hautó*) opinione contraria a un'opinione data, e l'«esser per accidente» (*katà symbebēkós*) opinione contraria a un'opinione data. Ciò significa che un'opinione (quale il bene è male) è contraria per accidente a un'opinione data (quale il bene è bene), perché è contraria sul fondamento dell'opinione (quale il bene non è bene) che è contraria per sé all'opinione data. In riferimento al rapporto di contrarietà tra opinioni in quanto vere e false, il testo afferma che rispetto all'opinione vera che il bene è bene, l'opinione che è per sé contraria (ossia l'opinione che il bene non è bene) è un'opinione «più falsa» (*mállon... pseúdes*, 20) dell'opinione che è contraria per accidente.

Il testo stabilisce inoltre una simmetria tra l'esser per sé e per accidente una opinione falsa, da un lato, e l'essere per sé e per accidente una opinione vera, dall'altro; giacché nell'opinione vera che il bene è bene il predicato è affermato per sé del soggetto (ossia lo si afferma in quanto esso è tale), mentre nell'opinione vera che il bene non è male il predicato è affermato per accidente del soggetto, nel senso che «al bene accade di non essere male» (*symbebēke gār autōi ou kakōi einai*, 16-17) – sì che anche in questo contesto si dovrà dire che «per ogni determinazione è più vera l'opinione che riferisce tale determinazione per sé stessa (*mállon d'hekástou alēthēs hē kath'hautó*, 17). Dove è chiaro – e l'osservazione dovrà esser tenuta presente in relazione alla critica rivolta da Łukasiewicz a queste tematiche – che Aristotele non pensa che la verità possa essere quantificata, ossia possa esserci un «di più» o un «di meno» di verità, ma intende il «più vero» come un equivalente dell'esser predicato per sé, e il «meno vero» come un equivalente dell'esser predicato per accidente. E dove è chiaro che in questo contesto

l'esser affermato «per accidente» non significa il poter non esser affermato, ma il dover esser affermato in base, sul fondamento di altro, che è affermato per sé. Dicendo che «al bene compete per accidente di non esser male» (16-17) Aristotele non intende certo dire che è possibile che il bene sia male, o che il non esser male è qualcosa di «accidentale» che potrebbe anche non esserci. Ad escluderlo è appunto il «principio più saldo». Conformemente alla semantica del verbo *symbaino*, il termine *symbebēkós* (anche nel linguaggio aristotelico) indica, oltre che il casuale e l'«accidentale», anche la «proprietà», l'«attributo» – dunque anche l'attributo (il predicato) che conviene necessariamente a ciò a cui è riferito.

Si dovrà tuttavia rilevare che proprio la circostanza per la quale il «principio più saldo» esclude che allo stesso, ad esempio al bene, convenga e non convenga lo stesso, ad esempio convenga e non convenga l'esser bene – sì che il non convenire dell'esser bene è il convenire del non esser bene o dell'esser male –, proprio questa circostanza mostra che tale principio, nella sua essenza, afferma la sintesi tra l'identità (il bene è bene) e la non contraddizione (il bene non è non bene, il bene non è male); sì che l'identità è il «per sé», rispetto al «per accidente» della non contraddizione, non nel senso che il «per sé» preceda il «principio più saldo», che è il più saldo perché è esso a precedere ogni altra conoscenza.

Come, dunque, nell'opinione vera che il bene è bene, il bene è attribuito per sé al bene, e nell'opinione vera che il bene non è male (è non male), il non esser male è attribuito per accidente al bene, così nell'opinione falsa che il bene non è bene, l'esser non bene è attribuito per sé al bene, e, nell'opinione falsa che il bene è male, il male è attribuito per accidente al bene – sì che (e in ciò consiste la simmetria proposta nel passo 23 b 15-27 che abbiamo inteso chiarire) la prima di queste due opinioni false (che è «negazione», *apóphasis*, del bene, 21) sarà «più falsa» (20) della seconda (che riferisce al bene il contrario, *enantion*, del bene), e anzi sarà, rispetto alla prima di quelle due opinioni vere, «massimamente falsa», ossia costituirà la differenza massima, all'interno del genere «opinioni vere o false», rispetto all'opinione vera che il bene è bene; e costituendo tale differenza sarà il contrario di questa opinione vera.

Le opinioni contrarie sono contrari; e sono contrari anche l'opinione vera e l'opinione falsa che differisce massimamente da essa:

«Intorno a ogni cosa erra massimamente [*diépseustai ... málista*] chi possiede l'opinione contraria [a quella vera]. Infatti l'esser contrari compete alle determinazioni che differiscono massimamente intorno allo stesso [genere]. Se dunque, di due opinioni [false]

una è contraria [di quella vera], e l'altra, quella che è opinione della negazione [*antipháseos*, 24], è ancora più contraria, è evidente che [autenticamente] contraria sarà questa seconda» (20-25).

In questo passo compaiono come sinonimi i termini *apóphasis* e *antiphásis*; e nel passo 1005 b 28-29 del libro IV della *Metafisica* si dice appunto che «una certa opinione è contraria all'opinione che ha come contenuto la negazione [di quella certa opinione]» (*enantia d'esti dóxa dóxei he tēs antipháseōs*). Tale negazione è l'opinione «contraddittoria» dell'opinione di cui è negazione, perché predica, del soggetto (bene), la sua negazione (non bene), e non il suo contrario (male) – sì che quella proposizione della *Metafisica* può suonare anche «un'opinione è contraria (o è il contrario) dell'opinione contraddittoria».

Il senso complessivo del passo 1005 b 6-31 del libro IV, 3 della *Metafisica* può essere dunque espresso nel modo seguente:

1) Al principio più saldo di tutti intorno all'ente in quanto ente – che è compito del «filosofo» portare alla luce – compete necessariamente la proprietà (*diorismós*) di essere il principio rispetto a cui è impossibile trovarsi in errore, ossia è necessario essere sempre nella verità (ossia è necessario essere sempre all'interno di tale principio). E ciò significa che esso è il massimamente conoscibile, l'assolutamente non ipotetico, ciò che sta al fondamento di ogni altra conoscenza (1005 b 6-18).

2) Tale principio afferma che il convenire dello stesso (ossia della stessa determinazione, o ente) allo stesso, secondo lo stesso rispetto, è impossibile (è *l'impossibile*) (18-21).

3) Esso possiede il *diorismós* che è necessario che competa al principio più saldo di tutti: il *diorismós* che non ci si può trovare in errore rispetto a tale principio. Non ci si può trovare in tale errore perché «è per chiunque impossibile pensare che lo stesso sia e non sia» (cioè che allo stesso convenga e non convenga lo stesso). E questa impossibilità sussiste perché «non è possibile che allo stesso convengano insieme i contrari» (affermazione, questa, che è implicita nella negazione che allo stesso convenga e non convenga lo stesso); e poiché un'opinione è contraria, ossia è il contrario dell'opinione contraddittoria, è impossibile pensare che lo stesso sia e non sia, appunto perché a chi si ingannasse in questo modo intorno al principio converrebbero le opinioni contrarie, ossia sarebbe un ente a cui convengono insieme i contrari.

Anche se il testo aristotelico non si esprime in proposito, va rilevato che la necessità che al principio fermissimo convenga il *diorismós* indicato non può essere una verità che preceda tale princi-

pio – ossia che preceda ciò che, all'opposto, precede e fonda ogni conoscenza –, ma è una anticipazione linguistica della fondazione (indicata nel precedente punto 3), in cui appare che tale principio possiede quel *diorismós* che è l'impossibilità di trovarsi in errore rispetto ad esso.

Le affermazioni propriamente contrarie, si è visto, non sono quelle che si riferiscono a determinazioni contrarie – *all'ou tōi enantiōn eīnai enantiai* (*De interpretatione*, 23 b 6), predicandole dello stesso soggetto; ad esempio non si riferiscono ai contrari «bene» e «male»: «il bene è bene» e «il bene è male» non sono cioè affermazioni propriamente contrarie. Propriamente contrarie sono invece, per Aristotele, le affermazioni che si presentano «in forma contraria» – *allà mállon tōi enantiōs* (23 b 7) – quelle cioè in cui una è la contraddittoria dell'altra. D'altra parte, l'affermazione che predica il contrario, e che pertanto non è propriamente contraria, si fonda, per Aristotele, come si è visto, sull'affermazione contraddittoria (ad esempio «il bene è male» si fonda su «il bene non è bene», o «il bene è non bene»). L'affermazione propriamente contraria è «per sé» contraria, l'affermazione che invece predica il contrario è contraria «per accidente», ossia derivatamente. Pensando ad esempio che il bene è male è quindi necessario pensare che il bene non è bene. Ne viene che, stando al testo della *Metafisica*, di cui si è indicato qui sopra il senso complessivo, non solo è impossibile, per chiunque, essere convinto delle affermazioni che sono tra loro propriamente contrarie, ma è impossibile anche esser convinto delle affermazioni che sono derivatamente o «per accidente» contrarie.

4. IL «PRINCIPIO PIÙ SALDO» E LA DEFINIZIONE DEL VERO E DEL FALSO

Si è detto (par. 2) che «l'impossibilità di trovarsi in errore rispetto al principio più saldo» significa che esso implica che il trovarsi in errore è appunto ciò che viene negato da tale principio, e che «la necessità di essere sempre nella verità rispetto ad esso» significa che esso implica necessariamente che ci si trovi sempre all'interno di esso. Questa implicazione non è solo qualcosa di implicito nel discorso di Aristotele. Tende a diventare esplicito nella definizione del «vero» e del «falso» che vien data nella *Metafisica*.

«Dire di ciò che è, che non è, e di ciò che non è, che è, è il falso, e dire di ciò che è, che è, e di ciò che non è, che non è, è il vero» (*tò mèn gàr légein tò òn mè eīnai è tò mè òn eīnai pseúdos, tò dè tò òn eīnai kai tò mè òn mè eīnai alēthés*, 1011 b 26-27). In questo passo le

espressioni *tò òn* («ciò che è») e *tò mè òn* («ciò che non è») sono anche sinonimi, rispettivamente, delle espressioni *eīnai* («essere») e *mè eīnai* («non essere»). Infatti il vero non è un carattere che compete soltanto alle affermazioni e alle negazioni esistenziali – nel qual caso, per Aristotele, non può esistere quella sinonimia. Nelle affermazioni e negazioni esistenziali *tò òn* e *tò mè òn* sono il soggetto, mentre *eīnai* e *mè eīnai* sono il predicato; e dunque in esse il vero è dire, quando un certo ente è, che tale ente è, e, quando un certo ente non è, che tale ente non è; e il falso è dire, quando un certo ente è, che esso non è, e, quando un certo ente non è, che esso è.

Per quanto riguarda quei due incisi in corsivo, va rilevato che Aristotele sta alle fondamenta della persuasione essenziale dell'Occidente che, solo quando l'ente è, è necessario che l'ente sia, e che solo quando l'ente non è, è necessario che l'ente non sia. Per l'Occidente è impensabile che, *simpliciter* (*haplôs*, dice Aristotele nel *De interpretatione*, 19 a 26), l'ente sia. L'Occidente avverte in questa persuasione la verità suprema (tanto che Aristotele, dicendo che la verità è affermare che l'ente è e che il non ente non è non sente neppure il bisogno di richiamare in modo esplicito che tale affermazione è la verità solo in quanto viene riferita all'ente quando esso è e al non ente quando esso non è). Che la verità sia dire che l'ente (*tò òn*) – quando esso è – è (*eīnai*), implica appunto, come si è rilevato, che l'*òn* e l'*eīnai* non siano sinonimi.

Ma, si è incominciato a rilevare, nel testo qui sopra considerato, *eīnai* e *mè eīnai* sono anche sinonimi, rispettivamente, di *òn* e *mè òn*. Il termine *òn* sta a indicare non solo l'ente che è espresso dal soggetto di un'affermazione esistenziale, ma anche (e probabilmente innanzitutto) la *connessione* che è espressa da un'affermazione non esistenziale. In questo caso, *tò òn* significa: «l'essente qualcosa (qualcosa che è predicato di tale essente)», «ciò che è qualcosa», «l'esser qualcosa da parte di qualcosa» («l'esser *P* da parte di *S*» – dove questo esser *P* è appunto la «connessione» qui sopra nominata). A sua volta, *eīnai* significa «esserlo» (ossia esser *P* da parte di *S*), sì che, secondo questa valenza del testo che stiamo considerando, *tò òn* e *eīnai* sono sinonimi. E si sviluppi in modo analogo il discorso, relativamente al rapporto tra *mè òn* e *mè eīnai*, che dunque (in questo testo) sono a loro volta sinonimi. Pertanto, stando a questa seconda valenza del testo, la frase: «dire che l'essente è il vero» – *tò légein tò òn eīnai alēthés* – significa che il vero è dire, di ciò (*S*) che è qualcosa (*P*), che esso (*S*) è quel qualcosa (*P*); e, analogamente, la frase: «dire che l'essente non è il falso» significa che il falso è dire, di *S* che è *P*, che esso non è *P*.

Dire che *S* è *P* è «connettere» *S* e *P*; dire che *S* non è *P* è «dividere» *S* da *P*. In 1051 b 3-4 della *Metafisica* Aristotele dice appunto che «è nel vero colui che pensa esser diviso ciò che è diviso, e esser connesso ciò che è connesso» (*alētheúei mèn ho tò diēirēmēnon*

oiómenos diēirēsthai kai tò synkeímenon synkeísthai); e che è nel falso (*épsēusthai*) chi pensa «in modo contrario» (4-5). E in 1051 b 11-13 chiarisce il senso dell'*eínai* e del *mè eínai*, dicendo che «mentre l'essere è il connettersi ed esser uno, il non essere è invece il non connettersi ed esser più» (*tò mèn eínai esti tò synkeísthai kai hèn eínai, tò dè mè eínai tò mè synkeísthai allà pleiō eínai*). Pertanto, il vero è dire *tò ón eínai*: è dire che l'«ente» – *tò ón* (ossia ciò, *S*, che è *P*) – «è», *eínai* – ossia che *S* è «connesso» a *P*, dove *tò ón* e *eínai* sono sinonimi, ossia ciò che questi termini indicano è identico. È quindi chiaro che come *tò ón eínai* e *tò ón mè eínai* esprimono sia la connessione e divisione esistenziali, sia la connessione e divisione non esistenziali (e in questo secondo caso *tò ón mè eínai* indica sempre, per Aristotele, il falso – laddove, per Aristotele e l'intero pensiero dell'Occidente, *tò ón mè eínai* non è mai falso quando l'ente non è), così «*S* è *P*» e «*S* non è *P*» esprimono connessioni e divisioni sia non esistenziali sia esistenziali; in questo secondo caso, *P* indicando appunto l'*eínai* esistenziale.

In ogni caso – sia cioè che il predicato *eínai* non abbia, sia che abbia valore esistenziale – il testo della *Metafisica*, 1011 b 26-27 (insieme a 1051 b 3-5, 11-13), rilevando che il falso è «dire» (*légein*: «dire e pensare») che l'ente (l'essente, *tò ón*) non è (*mè eínai*) e che il non ente è, afferma che il falso è attribuire non *P* a un *S* che è *P* (a un *S* essente *P*) ed è attribuire *P* a un *S* che non è *P* – dove *P* è l'*eínai*. Ma il sottinteso inevitabile è che, nel falso, non *P* sia attribuito a *S* «secondo lo stesso rispetto» (1005 b 20) e pertanto «nello stesso tempo» (1061 b 36) lungo il quale, nel vero, *P* è attribuito a *S*. Non sarebbe infatti nel falso chi dicesse, di una superficie bianca, che non è bianca, ma riferendosi a un tempo o a un aspetto diverso da quello per il quale è vero dire che è bianca.

In questa definizione del «falso» Aristotele sta dunque dicendo che «falso» è attribuire e non attribuire allo stesso (*S*) lo stesso (*P*) sotto lo stesso rispetto. Ed è necessario che «falso» sia sinonimo di «impossibile», perché, anche per le affermazioni le cui contraddittorie *non* sono in sé autocontraddittorie, cioè impossibili, va detto che, *sin tanto che* (ossia *quando*) a *S* conviene *P*, è impossibile che *P* non gli convenga. Ad esempio questa superficie, che è bianca, per il pensiero dell'Occidente può diventare non bianca e quindi il suo non esser bianca non è impossibile, ma *quando* è bianca è impossibile che non sia bianca.

Tutto questo significa, da un lato, che la definizione di «falso», data nel passo 1011 b 26-27 della *Metafisica*, indica proprio quell'«impossibilità» (*adýnaton*, 1005 b 20) che nel libro IV della *Metafisica* è espressa dal principio più saldo di tutti; sì che le seguenti affermazioni: «Il falso è dire che l'ente non è e che il non ente è», «Il falso è ritenere diviso ciò che è connesso e connesso ciò che è diviso» (ossia è ritenere, di *S* che è *P*, che non è *P*, e, di

S che non è *P*, che è *P*), e «È impossibile che lo stesso convenga e insieme non convenga allo stesso, secondo lo stesso» (l'affermazione cioè che enuncia il principio più saldo): queste affermazioni dicono lo stesso, hanno lo stesso contenuto. E dicendo che è impossibile che allo stesso convenga e insieme non convenga lo stesso, Aristotele dice che l'impossibile è che allo stesso convenga e non convenga lo stesso.

Dall'altro lato – e con ciò ci ricollegiamo al rilievo che dà l'avvio al presente paragrafo –, affermando «l'impossibilità di trovarsi in errore rispetto al principio più saldo», il testo aristotelico afferma che tale principio implica che il trovarsi in errore è la negazione stessa del principio più saldo (il trovarsi in errore, cioè il *diapseusthênai* di 1005 b 12, essendo appunto il «falso», lo *pseudos* di 1051 b 1, cioè il «trovarsi nel falso», l'*épsēustai* di 1051 b 4).

Analogamente, le seguenti affermazioni: «Il vero è dire che l'ente è e che il non ente non è» (ossia è dire, di ciò che è, che è, e, di ciò che non è, che non è), «Il vero è pensare come diviso ciò che è diviso e come connesso ciò che è connesso» (ossia è pensare, di *S* che non è *P*, che non è *P*, e di *S* che è *P*, che è *P*), e «È necessario che allo stesso (*S*) convenga, secondo lo stesso rispetto, quello stesso (*P*) che gli conviene» hanno lo stesso contenuto e lo stesso significato.

L'ultima di queste affermazioni non compare esplicitamente nei testi aristotelici; ma dire che «è nel vero chi ritiene che sia diviso ciò che è diviso e che sia connesso ciò che è connesso» (1051 b 3-4) significa appunto che è nel vero chi pensa che *S*, che non è *P*, non sia *P*, e che *S*, che è *P*, sia *P*. Il vero, che consiste nel pensare come diviso ciò che è diviso e come connesso ciò che è connesso, è cioè pensare l'identità tra ciò che è diviso (*tò mè ón*) e il suo esser diviso, e tra ciò che è connesso (*tò ón*) e il suo esser connesso.

L'affermazione aristotelica che pensare diviso il diviso e connesso il connesso è essere nel vero (e pertanto è essere in quella necessità, in cui consiste il vero, la quale è il correlativo dell'impossibilità in cui il falso consiste) è dunque la formulazione aristotelica di ciò che è stato chiamato «principio di identità», sì che l'inseparabilità del senso del vero e del falso è, per Aristotele, l'inseparabilità del «principio di non contraddizione» dal «principio di identità»; o, propriamente, il principio più saldo di tutti è l'unità della negazione della contraddizione e dell'affermazione dell'identità. «Essere sempre nel vero» (*aiei ... alētheúein*, 1061 b 35) intorno al principio più saldo (*peri hén*, 34) – l'esser sempre nel vero che è il *diorismós* essenziale di tale principio – significa dunque essere sempre un pensiero (*hypolambánein*) che divide e connette ciò che tale principio divide e connette. Esso divide il «convenire dello stesso allo stesso» dal «non convenire dello stesso allo stesso» e (in quanto affermazione dell'identità) connette il

«convenire dello stesso allo stesso» al «convenire dello stesso allo stesso». «Dimostrando» che al principio più saldo conviene quel *diorismós*, il testo del cap. 3 del libro IV della *Metafisica* «mostra» che l'impossibilità che lo stesso sia convinto di opinioni contrarie è un caso particolare (un'individuazione) dell'impossibilità che allo stesso convenga lo stesso.

Tuttavia, a proposito della tesi che in Aristotele il vero e il falso sono intesi come rispettivamente equivalenti al principio più saldo e alla sua negazione (senza che con ciò si intenda escludere la presenza, nei testi aristotelici, di altre definizioni del vero e del falso) va aggiunta la seguente considerazione.

Il pensiero falso pensa, di S che è P , che non è P , e, di S' che non è P' , che è P' . Tale pensiero è falso perché pensare che S è P e che S' non è P' è vero. Sennonché non è necessario che il pensiero falso pensi che S è P e non è P , o che S' non è P' ed è P' – non è cioè necessario che pensi entrambi i giudizi tra loro opposti. Il pensiero falso è falso anche se pensa soltanto, rispettivamente, che S non è P , e che S' è P' . Stando al testo aristotelico, non è necessario che la contraddizione appaia all'interno del pensiero falso. Che il pensiero falso sia affermazione della contraddizione – ossia che il falso sia la contraddizione (cioè l'affermazione del contenuto impossibile della contraddizione) – è qualcosa che appare necessariamente all'interno del pensiero vero. E non solo non è necessario, per Aristotele, che il pensiero falso pensi entrambi i giudizi tra loro opposti, ma non è nemmeno possibile: non è possibile in forza del *diorismós* essenziale del principio più saldo, ossia in forza dell'impossibilità che lo stesso pensante sia convinto di *dóxai* contrarie. Pertanto è soltanto all'interno del pensiero vero che il pensiero falso appare come la negazione stessa del principio più saldo.

5. SIGNIFICATO, VERITÀ E NON VERITÀ

A questo punto si presentano problemi che il testo aristotelico non affronta (ma di cui è all'oscuro anche la critica di Łukasiewicz al «principio di contraddizione», come egli lo chiama, aristotelico).

Se è impossibile, come si è detto nell'ultima parte del paragrafo precedente, che il pensiero falso affermi entrambi i giudizi opposti (o ciò di cui essi sono espressione) – è però necessario che il pensiero falso pensi il soggetto (S, S') di ciò che è pensato nel giudizio vero: è necessario che lo pensi e lo abbia dinanzi, per poter-

gli attribuire il predicato che in verità non gli conviene, e pertanto poter essere pensiero falso. Ed è anche necessario che tale pensiero pensi e abbia dinanzi i predicati ($P, non P'$) del pensiero vero per poterli non attribuire ai soggetti dei giudizi del pensiero vero.

D'altra parte, le determinazioni che appaiono all'interno del pensiero vero non possono essere *le stesse* che appaiono all'interno di quello falso. Appaiono infatti in contesti essenzialmente diversi – il pensiero vero, appunto, e quello falso –, che determinano essenzialmente (e dunque rendono differente) il significato di quelle determinazioni.

Ma, allora, come è possibile il falso, e in genere, la non verità, se le determinazioni che appaiono nella non verità sono essenzialmente diverse dalle «stesse» determinazioni che appaiono nella verità, ed essendo essenzialmente diverse non possono comporsi in modo da costituire una negazione di ciò che appare nella verità?

In relazione al destino della verità – ossia al senso che compete alla verità in quanto essa sta già da sempre al di fuori della sua alienazione nell'isolamento della terra dal destino –, allora la non verità può essere negazione della verità, e può apparire come siffatta negazione, solo in quanto le determinazioni della non verità appaiono secondo quello stesso significato che ad esse compete in quanto – pur trovandosi in una relazione o composizione diversa da quella che ad esse compete in quanto determinazioni della non verità – sono determinazioni della verità. Il contenuto del nichilismo (l'*exemplum princeps* della non verità), ossia quel significato che il destino della verità implica necessariamente come negato, è l'uscire degli essenti dal niente e il ritornarvi, e tale contenuto è negato dalla verità perché esso implica con necessità che l'essente sia niente. Come determinazioni di questo contenuto, è necessario che le determinazioni «essente», «niente», «identità di essente e niente», «divenire», ecc. abbiano lo stesso significato che ad esse compete in quanto determinazioni del tratto positivo del destino della verità (ossia in quanto determinazioni dell'affermazione che l'essente è eterno – il tratto negativo della verità essendo la negazione del divenire e del non essere dell'essente). È necessario che abbiano lo stesso contenuto, perché altrimenti il destino, negando quel contenuto, non negherebbe la propria negazione?

Ma il nichilismo non è solo un contenuto negato dalla verità: è anche *persuasione*, coscienza in cui il divenire degli enti appare come l'evidenza assoluta. Anche questa persuasione è negata dalla verità, ma all'interno di tale persuasione – all'interno cioè di un contesto che è diverso da quello in cui la verità consiste –, le determinazioni «essente», «niente», «identità di essente e niente»,

«divenire», ecc. non possono avere lo stesso significato che ad esse compete in quanto determinazioni del destino della verità. Né il destino può essere la prevaricazione che impone il senso del proprio contenuto al contenuto della coscienza persuasa della non verità. Altrimenti la verità sarebbe la non verità della non verità.

Il destino vede la differenza che in questi due contenuti hanno «le stesse» determinazioni. E tuttavia è necessario che esse abbiano un tratto *comune*, senza il quale la non verità sarebbe qualcosa di incommensurabile alla verità. L'esser persuasi della non verità può apparire come negazione della verità, solo in quanto, *all'interno della verità*, oltre ai tratti differenzianti appaiono anche i tratti comuni alle determinazioni della verità e della non verità.

In quanto necessariamente implicate, come negate, dalla verità, le determinazioni dell'errore (e pertanto della contraddittorietà) hanno lo stesso significato delle determinazioni della verità, che nell'errore restano negate. Ma l'*errore* esiste e si presenta nella sua forma estrema solo in quanto è contenuto dell'*errare* (e pertanto della contraddizione) – cioè solo in quanto contenuto della persuasione che ha come contenuto l'errore. Solo in quanto l'errore è affermato, cioè solo in quanto la persuasione è persuasa di esso, l'errore è opposizione estrema della verità. Se la verità fosse negazione dell'errore e non dell'errare, non negherebbe quella negazione della verità che è la più radicale e concreta perché include la negazione in cui consiste l'errore. Ma la verità è negazione assoluta, non limitata e non parziale della propria negazione. Già da sempre la verità è negazione dell'errore e dell'errare. E già da sempre nella verità appare che le determinazioni dell'errore (cioè che si strutturano come errore) hanno lo stesso significato che esse presentano nel loro esser affermate nella verità; come già da sempre nella verità appare che le determinazioni che sono contenuto dell'errare (cioè di quel diverso loro contesto in cui consiste l'errare) non possono essere identiche alle determinazioni della verità negate dall'errare – anche se è necessario che le due forme di tali determinazioni abbiano un tratto comune, per il quale le determinazioni dell'errare appaiono appunto, nella verità, come negazioni della verità.

Fino a questo punto, tuttavia, anche l'errare è una determinazione *astratta*, formale, che già da sempre appare nell'apparire eterno del destino della verità (ossia all'interno della dimensione che, a partire da *E.d.N.*, «La terra e l'essenza dell'uomo», è chiamata, nei miei scritti, «sfondo», o «dimensione persintattica»). Ma l'errare è anche una determinazione *concreta* che sopraggiunge nello stesso cerchio originario dell'apparire della verità (*E.d.N.*, *D.d.N.*). La «terra» è la totalità degli eterni che sono destinati a sopraggiungere in quel cerchio e nella costellazione

infinita dei cerchi dell'apparire del destino; e la terra sopraggiunge nel suo essere isolata dall'apparire del destino della verità. L'isolamento della terra è la radice di ogni errare che sopraggiunge – l'errore che non sopraggiunge essendo quello «astratto», come si è detto prima, e che, come negato, appartiene all'essenza del destino della verità. (Nel cerchio originario – quello in cui appare il «mio esser me stesso», il mio esser un essere un «io» e la forma concreta del dolore e del piacere – l'isolamento della terra è un essente che appare per sé stesso, immediatamente, ed è il «mio» abitare una terra isolata). Che anche negli altri cerchi dell'apparire del destino la terra appaia isolata dal destino, è qualcosa che non appare immediatamente, ma è necessariamente implicato dalla struttura del cerchio originario (cfr. *Glr.*). Ma anche delle determinazioni della terra isolata va detto che hanno un significato diverso (e anzi in questo caso la diversità è «concreta») dalle «stesse» determinazioni che appaiono nel destino della verità; sebbene, daccapo, sia necessario che tale diversità sia sottesa da un tratto comune, perché altrimenti tale diversità non potrebbe nemmeno apparire come isolamento dalla verità.

Ma, proprio perché *nello stesso* cerchio in cui appare il destino della verità – e pertanto il destino della verità della terra – appare la terra nel suo essere isolata dal destino, ossia appare la fede (volontà, persuasione, convinzione) che così la isola, proprio per questo, il cerchio dell'apparire è la *contraddizione* che costituisce il «mortale» (*E.d.N.*, *D.d.N.*) e che coinvolge la verità stessa – la contraddizione la cui esistenza richiede dunque un *fondamento*, giacché è il discorso stesso di Aristotele a condurre il linguaggio verso il senso autentico dell'impossibilità che la contraddizione appaia come puramente affermata – verso il senso autentico di tale impossibilità, che peraltro già da sempre appare come tratto dello sfondo del destino della verità.

CAPITOLO SECONDO
LE « FORMULAZIONI » DELLA « BEBAIOTÁTĒ ARCHĒ »
E LA CRITICA DI ŁUKASIEWICZ

6. IL « PRINCIPIO PIÙ SALDO » E L'INTERPRETAZIONE
DI ŁUKASIEWICZ

Łukasiewicz (d'ora in poi: Ł.) perde completamente di vista la *struttura* del passo 1005 b 6-31 della *Metafisica*, indicata nei paragrafi 2 e 3 del capitolo precedente, cioè la relazione tra il « principio più saldo » e il *diorismós* che gli compete, consistente nella necessità di essere sempre nella verità intorno ad esso (cioè consistente nella necessità di esistere sempre come affermazione di esso).

In che direzione egli proceda lo dice già il titolo del cap. I del suo saggio: « Le tre formulazioni del principio di contraddizione ». Le trova presenti nel passo succitato, che però egli considera soltanto a partire da 1005 b 19, voltando così le spalle alla enunciazione aristotelica del *diorismós* della *bebaiotátē archē pasôn*, e dunque alla possibilità di portarne alla luce il significato.

Le « tre formulazioni » aristoteliche del principio sarebbero, per Ł., quella « ontologica », quella « logica » e quella « psicologica ». Rispettivamente: « È impossibile che la stessa cosa, ad un tempo, appartenga e non appartenga ad una medesima cosa, secondo lo stesso rispetto » (1005 b 19-20); « Le affermazioni contraddittorie non possono essere vere insieme » (per la quale formulazione Ł. fa riferimento al passo 1011 b 13-14 della *Metafisica*); e « È impossibile per chiunque credere che una stessa cosa sia e non sia » (1005 b 23-24).

Dopo aver rilevato (cap. II) che le tre formulazioni non sono « giudizi sinonimi », ma che la formulazione ontologica e quella logica sono « equivalenti », Ł. dedica il cap. III a « Le relazioni tra il principio ontologico e logico di contraddizione con il principio

psicologico di contraddizione» e avanza la tesi che Aristotele «cerca di dimostrare il principio psicologico in base al principio logico e ontologico» (*Del principio di contraddizione in Aristotele*, cit., p. 27). Se Ł. avesse preso in considerazione il passo che in 1005 b 6-31 precede il tratto da lui esaminato, avrebbe trovato non una «formulazione psicologica» del p.d.n.c., ma il *diorismós* essenziale del «principio più saldo», cioè la necessità che esso sia il «massimamente noto» (*gnōrimōtātē*) e cioè che la conoscenza di esso abbia a precedere qualsiasi altra conoscenza. Il che significa che tale principio non può essere dimostrato nemmeno qualora lo si voglia presentare nella veste di una sua formulazione «psicologica». Ł. si sarebbe trovato cioè di fronte al problema di come sia possibile che Aristotele, pensando che il principio più saldo non è qualcosa di dimostrabile, proceda poi alla dimostrazione della formulazione psicologica di esso.

Ł. non ha difficoltà a trovare in Aristotele le contraddizioni più diverse – e in questo caso risponderebbe appunto che Aristotele, dopo aver proclamato la non dimostrabilità del principio più saldo, ne tenta poi la dimostrazione. Ma, in questo caso, quella che Ł. chiama «formulazione psicologica» del principio più saldo non è una siffatta «formulazione», bensì è il *diorismós* di cui stiamo parlando. Ł. coglie soltanto che il contenuto di ciò che egli chiama «formulazione psicologica» è, nel testo aristotelico, qualcosa di «dimostrato» sulla base del principio più saldo; ma non scorge che il testo aristotelico non sta procedendo a una impossibile dimostrazione della «formulazione psicologica» del principio, ma, appunto, alla dimostrazione di quel suo *diorismós* essenziale. Comunque, anche se non scorge i connotati del *demonstrandum*, è appunto di questa dimostrazione che Ł. afferma l'insostenibilità. E d'altra parte il suo discorso è rilevante perché se esso non riguarda l'insostenibilità della «formulazione psicologica» del principio più saldo, di fatto mette in questione la sostenibilità della fondazione aristotelica del *diorismós* essenziale del principio più saldo.

Il cap. III del saggio di Ł. è intitolato: «Critica della prova aristotelica del principio psicologico di contraddizione» e incomincia così:

«Bisogna ammettere che, nel dimostrare il principio psicologico di contraddizione, Aristotele ragiona con molta cautela. Con ogni evidenza si rende conto che la coesistenza contemporanea nella stessa mente di due convinzioni cui corrispondono giudizi contraddittori non costituisce una contraddizione palese. Infatti ogni convinzione è un atto psichico positivo; di conseguenza non ci sarebbe mai una contraddizione palese se qualcuno fosse con-

vinto che qualcosa c'è e nello stesso tempo fosse convinto che la stessa cosa non c'è; tale contraddizione l'avremmo solo quando nella stessa mente esistesse una convinzione e nello stesso tempo la stessa convinzione non esistesse» (*ibid.*, p. 31).

Lasciando da parte l'incertezza, in questo passo, del concetto di «contraddizione palese» (che probabilmente significa «contraddizione vera e propria») va osservato che l'obiezione di Ł. risulta subito inconsistente in base al seguente rilievo: il testo della *Metafisica* mostra l'impossibilità che nella stessa «mente» coesistano «due convinzioni cui corrispondono giudizi contraddittori», *proprio perché* questa coesistenza implicherebbe che «nella stessa mente esistesse una convinzione e nello stesso tempo la stessa convinzione non esistesse» – implicherebbe cioè qualcosa la cui esistenza è impossibile dallo stesso punto di vista di Ł. –, e pertanto implicherebbe l'impossibilità che ognuna delle due convinzioni sia «un atto psichico positivo» – dove la «mente» è il *tis*, il «chi» del passo 1005 b 26 della *Metafisica*, ossia «chi» può non pensare e anzi è necessario che non pensi quello che dice, quando le sue parole negano il principio più saldo (e della «mente», *diánoia*, parla in modo esplicito il *De interpretatione*, 23 a 33, nel contesto in cui si intende stabilire il senso delle affermazioni contrarie).

Infatti – e questo è il senso generale della fondazione aristotelica del *diorismós* essenziale del primo principio –, se nella stessa mente coesistessero due convinzioni che hanno come contenuto giudizi contraddittori, ognuna delle due convinzioni implicherebbe l'inesistenza dell'altra convinzione. Se nella stessa mente apparisse, ad esempio, che il bene è bene, non potrebbe apparire nello stesso tempo che il bene non è bene, perché, se ciò accadesse, allo stesso ente (cioè a questa mente) converrebbe e insieme non converrebbe lo stesso predicato (l'apparire che il bene è bene), accadrebbe l'impossibile, ossia ciò che il principio più saldo esclude che possa essere, accadere e apparire.

Il testo di Ł. prosegue, comunque, osservando che la dimostrazione aristotelica del «principio psicologico di contraddizione» è scorretta perché presuppone una «differenza di grado nella verità e nella falsità», cioè presuppone che un'affermazione possa essere più o meno vera o più o meno falsa (*Del principio*, cit., pp. 31-32). Ma Ł. si lascia trarre in inganno dalle formule del *De interpretatione* che abbiamo chiarito nel par. 3 del cap. I dove già era stata anticipata la scorretta interpretazione che ne dà Ł.

Ripetiamo quindi: per Aristotele, l'opinione che ha come contenuto il giudizio in cui il predicato è il contraddittorio del soggetto (il bene non è bene, il bene è non bene) è «più falsa» dell'opinione che ha come contenuto il giudizio in cui il predicato è il contrario del soggetto (il bene è male). Ma quando Aristotele si

esprime in questi termini, intende dire che è il primo di questi due giudizi a stabilire la distanza massima rispetto al giudizio (il bene è bene) di cui esso è negazione; ossia è il primo di questi due giudizi che, « per sé », stabilisce quella distanza; mentre il secondo (il bene è male) è negazione « per accidente », ossia è negazione sul fondamento della negazione che è tale per sé stessa (la quale è appunto il primo dei due giudizi); sì che il secondo risulta « meno falso » del primo, appunto perché ha nella falsità del primo il fondamento della propria falsità. In base a questa « maggiore » e « minore » falsità del giudizio, Aristotele può parlare della « maggiore » o « minore » falsità delle opinioni corrispondenti, intendendo il loro esser false « per sé » o « per accidente ».

Nel *De interpretatione* le considerazioni intorno alla falsità « per sé » e « per accidente » dell'opinione e del giudizio sono precedute da considerazioni analoghe sulla verità « per sé » e « per accidente » dell'opinione e del giudizio che ne è il contenuto, nelle quali si afferma che il giudizio (vero) in cui il predicato è identico al soggetto (il bene è bene) è vero « per sé »; mentre il giudizio (vero) in cui il predicato è la negazione del contrario del soggetto (il bene è non male) è vero « per accidente », poiché al bene accade di essere non male – sì che il giudizio che è vero per sé è « più vero » del giudizio che è vero « per accidente ». Su questa base Aristotele parla della « maggiore » o « minore » verità delle convinzioni corrispondenti a tali giudizi.

Qui non si tratta di affrontare il problema costituito da una concezione che, come quella aristotelica, intende come « accidentale » e comunque come derivata l'affermazione (vera) in cui si predica del soggetto la negazione del contrario del soggetto (il bene è non male) e l'affermazione (falsa) in cui il predicato è il contrario del soggetto (il bene è male). Qui interessa mostrare che il pensiero aristotelico non ha nulla a che vedere con quelle « differenze di grado nella verità e nella falsità », che, intese in senso letterale – come appunto accade nella critica di Ł. –, distruggerebbero la correttezza della cosiddetta « prova aristotelica del principio psicologico di contraddizione ». Per dimostrare che al principio più saldo compete il *diorismós* del non potersi trovare in errore intorno ad esso, il testo di *Metafisica*, IV, 3 ha bisogno soltanto del teorema che le opinioni tra loro contraddittorie sono dei contrari, e in questo senso sono « opinioni contrarie »: non nel senso – secondo quanto, come si è visto, Aristotele chiarisce (*De interpretatione*, 23 b 6-7) – che esse riferiscono i contrari allo stesso soggetto, ma nel senso che, essendo tra loro contraddittorie, stabiliscono la differenza massima all'interno del genere « avere opinioni intorno a

una certa determinazione », soddisfacendo così la definizione del rapporto di contrarietà.

D'altra parte, nel discorso aristotelico è implicito che l'impossibilità che si sia convinti di opinioni che all'interno di un certo genere costituiscono la differenza massima è insieme l'impossibilità che si sia convinti di opinioni che, pur non dando luogo alla differenza massima, sono tra loro opposte: come opinioni che o predicano i contrari dello stesso soggetto (questa superficie è bianca, questa superficie è nera), o di esso predicano un contrario e un intermedio (questa superficie è bianca e verde), o predicano due intermedi (verde, rossa).

7. CONNESSIONI TRA GIUDIZI E TRA CONVINZIONI

Ma Ł. vuole « sottoporre ad un'accusa più fondamentale il ragionamento del capitolo 14 del *De interpretatione*, in cui Aristotele spiega l'opposizione contraria tra le convinzioni. Vi si può ravvisare – forse per la prima volta nella storia della filosofia – quella *confusione tra questioni logiche e psicologiche che oggi è così diffusa* ». « Qui sta l'origine dei suoi errori » (*Del principio*, cit., pp. 32-33). Tenendo conto della direzione della critica di Ł., si può dire che l'inizio di ciò che per Ł. è l'errore psicologico va retrodatato per lo meno a Platone o addirittura all'inizio stesso della filosofia greca. Per Ł., comunque, Aristotele, pur distinguendo il giudizio dall'opinione, « non si rende esattamente conto della loro reale natura » (*ibid.*, p. 32), perché « assume tacitamente il presupposto, generalmente errato, secondo cui tra i giudizi si formano le stesse relazioni che si formano tra le convinzioni ».

La prima delle due obiezioni sviluppate da Ł. nel cap. IV rileva che se « è vero » che i giudizi « il bene è male » e « il bene non è bene » sono tra loro logicamente legati, da ciò non segue che le convinzioni relative siano a loro volta tra loro legate: « Si può essere convinti che il bene è cattivo *senza mai pensare* che il bene non è bene » (*ibid.*, p. 33). Ora, se l'affermazione dell'esistenza del legame tra quei due giudizi fosse una verità possibile, o probabile, o ipotetica, allora sarebbe certamente possibile esser convinti del primo di quei due giudizi senza mai pensare il secondo.

L'Occidente (nei miei scritti lo si va mostrando da tempo) è il tentativo fallito di pensare la necessità, cioè la necessità della verità, e di ogni legame. Alla fine di questo tentativo viene alla luce la prospettiva per la quale è necessario che si possa pensare qualsiasi tipo di parte dell'esistente senza pensare le altre e qualsiasi altro loro tipo. Quest'ultima « necessità » è la necessità che, una volta posto al fondamento il senso greco del divenire – come ap-

punto accade lungo l'intera storia dell'Occidente (e dunque anche lungo la storia della logica) –, ogni legame tra le parti sia accidentale, nel senso radicale di questa espressione. L'unica necessità è l'accidentalità di ogni relazione.

Ma se si suppone che tra due parti dell'esistente, per esempio tra i due giudizi considerati da Ł., vi sia un legame necessario (e Ł. in un certo senso, Aristotele in un altro, credono che l'esserci di tale legame non sia una supposizione, ma una verità necessaria), allora una coscienza («mente») in cui appaia che il bene è cattivo, ma non appaia che il bene non è bene, non è nemmeno coscienza che il bene è cattivo: non è nemmeno questa coscienza perché, all'interno della coscienza in cui appare la necessità del legame tra quei due giudizi è necessario che il giudizio «il bene è cattivo» abbia un significato *diverso* da «questo stesso» giudizio in quanto tale giudizio appare all'interno di una coscienza in cui invece non appaia che il bene non è bene – dove questa *diversità* può essere o la stessa assoluta *assenza* di un significato qualsiasi, o la *presenza* di un significato diverso da quello che compete a tale giudizio in quanto appare nella coscienza dove appare la necessità del legame tra i due giudizi. Se *p* e *q* indicano, rispettivamente, i due giudizi di cui si parla qui sopra, e se tra i due esiste un legame necessario, tale legame significa che all'essenza del significato di *p* appartiene *q*, e viceversa; sì che una coscienza di *p* che non sia insieme coscienza di *q* non è nemmeno coscienza di *p*. (Cfr. per questo tema, e al di là del tentativo fallito dell'Occidente di pensare la necessità, S.O., IX-X).

La «convinzione» che ha come contenuto un giudizio è appunto la «coscienza» di tale giudizio; e la «coscienza» è innanzitutto l'*apparire* di tale giudizio. Ma l'*apparire* non è una categoria psicologica, perché anche la dimensione psicologica, come quella «effettuale», o «reale», sono *contenuti* dell'*apparire*; e, in quanto contenuto parziale dell'*apparire*, la dimensione psicologica non può essere l'orizzonte totale che include ogni contenuto che appare. Quando Aristotele, nel passo di *Metafisica*, IV, 3, parla di «opinioni» o di «convinzioni», *dóxai*, e afferma l'impossibilità che «si sia convinti» (*hypolambánein*) che lo stesso sia e non sia, vede che queste espressioni indicano la *manifestazione*, ossia l'*apparire*, il *phainesthai* di un certo contenuto, quell'*apparire* senza di cui non si potrebbe parlare di nulla, nemmeno della logica e dei suoi contenuti. Lo «stesso» a cui non possono inerire opinioni contrarie, e il cui *hypolambánein* non può essere dunque un contraddirsi, è appunto l'*apparire*, inteso non come determinazione psicologica particolare, ma come totalità di ciò che appare a un certo individuo umano. D'altra parte, il termine *dóxa*, nel contesto del passo della *Metafisica* che si sta considerando, non significa «opinione illusoria» e sollecita a ricondurre il proprio significato

al verbo *deiknymi*, «mostro», «faccio vedere», «svelo»: *dóxa* è, appunto, ciò che appare, l'*apparire* di qualcosa.

Aristotele non rende certo esplicito che se tra *p* e *q* esiste un legame necessario, allora una coscienza (*apparire*) di *p* che non sia coscienza di *q* non è nemmeno coscienza di *p*, ma da ciò non segue quel che Ł. vorrebbe, ossia che «Aristotele traspone illegittimamente la relazione di dipendenza, che vale tra i giudizi, nel campo dei fenomeni psichici». L'autentica illegittimità del discorso aristotelico è l'illegittimità stessa dell'intera tradizione occidentale – e dunque anche della logica tradizionale –, ossia è il fallimento del tentativo di pensare la necessità della verità (la verità della necessità), sì che l'esistenza di nessi necessari, cioè di verità necessarie, diventa qualcosa di semplicemente presupposto, o una necessità ipotetica, dove sono ipotetiche le stesse «regole di trasformazione», ossia quelle che stabiliscono secondo quali criteri un asserto possa esser considerato conseguenza necessaria delle ipotesi.

8. CONVINZIONE E INTENZIONALITÀ

La seconda delle due obiezioni che nel cap. IV del suo saggio Ł. rivolge al cap. 14 del *De interpretatione* (relativo all'assimilabilità della verità-falsità delle convinzioni alla verità-falsità dei giudizi) afferma che Aristotele attribuisce alle convinzioni quei «caratteri di verità e falsità» «che, in senso proprio, spettano solo ai giudizi». La distanza di Ł. dal senso autentico dell'*apparire* viene qui particolarmente alla luce.

Ł. definisce i «giudizi» come «sequenze di parole o di altri segni» che «significano che qualcosa c'è o non c'è, che un oggetto possiede un attributo o non lo possiede». I giudizi «riproducono» cioè i «fatti», rispetto ai quali sono «concordanti» o «discordanti» e pertanto «possono essere veri o falsi» (*Del principio*, cit., p. 34). Nulla di tutto questo si può dire invece delle convinzioni: «Le convinzioni, in quanto fenomeni psichici, non significano che qualcosa c'è o non c'è; esse sono delle sensazioni che non si possono definire, ma che bisogna sperimentare».

Già il termine «sensazione», riferito alle convinzioni, conferma che per Ł. (ma non solo per lui) una «convinzione» è uno stato d'animo sfuggente, indefinibile, complesso e oscuro, che non ha alcuna pretesa di essere qualcosa di vero e che si può solo sperimentare, provare. Che Aristotele non sia «capace di cogliere l'essenza psichica delle convinzioni ... non dovrebbe destare stupore dato che sono dei fenomeni estremamente sfuggenti, che nemmeno ai giorni nostri sono sufficientemente studiati sul piano psi-

cologico» (*ibid.*, pp. 32-33). «Sto ad esempio seduto al tavolo e sto scrivendo: nella stanza attigua c'è mia madre. Non la vedo, ma ho la sensazione che mia madre sia lì nella stanza. Sono pronto a dirle qualcosa attraverso la porta socchiusa, oppure alzarmi e andare a trovarla, pensando di poterla vedere seduta sulla poltrona. Questa sensazione è una convinzione della presenza di mia madre nella stanza. Essa però non significa che "mia madre sta nella stanza", né si può dire che concordi o discordi con quel fatto» (*ibid.*, p. 34) – tale significare e concordare-discordare essendo propri del giudizio che ha come contenuto quel fatto.

Ma se la «sensazione» di cui L. sta parlando «è una convinzione della presenza» (corsivo mio) di un certo oggetto (la madre nella stanza attigua), come è possibile negare che tale «sensazione» sia convinzione dell'esistenza di un certo fatto? Per quanto oscura, complessa, indefinibile e insufficientemente studiata sul piano psicologico, «questa sensazione è una convinzione della presenza di mia madre nella stanza» e ciò significa appunto, contrariamente a quanto L. sostiene, che tale convinzione ha un contenuto e che tale contenuto è appunto il trovarsi nella stanza da parte di sua madre, quel trovarsi che, espresso in parole, è: «Mia madre si trova nella stanza». Che tale espressione possa essere confusa, imprecisa, implicita; che possa convivere con un groviglio estremamente complesso di stati d'animo a loro volta confusi ed oscuri, ciò non toglie che quella sensazione *significa* «che qualcosa c'è». Indubbiamente non lo significa nel modo in cui questo significare costituisce un giudizio «vero» intorno a tale qualcosa; e nemmeno nel modo che è proprio di un giudizio «falso»: la convinzione è una *fede*; e se da parte dei credenti si continua ad avvertire che la loro fede è ben di più del semplice «tener per vero» di cui parla Kant, resta fermo comunque – e resta, oltre che una condizione necessaria, una nobilitazione della fede – che quest'ultima sia *anche* un «tener per vero». La fede non ha garanzie né fondamenti, ma, oltre ad essere tutto quel che si vuole, «significa che qualcosa c'è o non c'è, che un oggetto possiede un attributo o non lo possiede». E pertanto è possibile stabilire in linea di principio se il contenuto della fede sia vero o falso (fermo restando che la questione ultima è il significato di queste ultime due espressioni).

Tuttavia è possibile scorgere il motivo per cui L. si è messo su quella strada impercorribile.

Egli aggiunge che, se la convinzione non significa che qualcosa c'è o non c'è e quindi non ha senso affermare che sia vera o falsa, concordante o discordante con un certo «stato di cose», essa però «è in una relazione intenzionale con questo stato di cose. Ogni convinzione riguarda qualcosa, si relaziona a qualcosa, ha un'intenzione. Un elemento di questa relazione intenzionale è

costituito da un atto di convinzione, l'altro, da uno stato di cose reale o immaginario (l'«obiettivo» di Meinong), in base a cui qualcosa c'è o non c'è ... Se esprimiamo con parole o altri segni questa seconda componente della relazione intenzionale si forma allora un giudizio che è vero o falso, perché riproduce uno stato di cose ... Invece la convinzione, ovvero la prima componente della relazione intenzionale, non essendo in quanto fenomeno una riproduzione di nessun fatto, *non è*, in una precisa accezione, né vera né falsa» (*loc. cit.*).

Risulta da questo passo che anche L. intende la «relazione intenzionale» come intercorrente tra due «elementi» o «componenti», ossia tra due volumi o dimensioni determinate (tra due ambiti determinati di cose): quella psichica, costituita dalla convinzione-sensazione («atto di convinzione») e quella che è intenzionata (lo «stato di cose reale o immaginario»). Se si ammette questo concetto della relazione intenzionale, anche la «componente» psichica è «uno stato di cose»: quello che si riferisce intenzionalmente a un altro «stato di cose», «reale o immaginario». E si è rilevato che anche la componente psichica di questa relazione significa che qualcosa c'è o non c'è e pertanto è a sua volta, come ciò che L. chiama «giudizio», la «riproduzione» di un fatto.

Come è possibile, allora, che L. neghi questi caratteri, che sono propri del giudizio, alla componente psichica della relazione intenzionale? È possibile solo in quanto egli *isola* arbitrariamente, *separa arbitrariamente* l'una dall'altra le due componenti di tale relazione. Così separata, la componente psichica non può essere più e non può più presentarsi come «intenzionale», come un'«intenzione»: appunto perché l'intenzionalità è necessariamente una relazione, ossia non può esserci relazione se ciò che si pone in relazione è separato da ciò con cui è in relazione: non può più esserci intenzionalità se essa è separata dall'intenzionato. Ci si può spiegare allora che, guardando la convinzione in questa sua separatezza, L. possa convincersi che la convinzione è una «sensazione» oscura e confusa, nella quale non si afferma e non si nega alcuno stato di cose. La convinzione viene ridotta in questa condizione perché viene separata da ciò da cui non è separabile. E solo in quanto la riduce così L. può concludere che Aristotele non può «provare la tesi psicologica secondo la quale le convinzioni cui corrispondono dei giudizi contrari sono contrarie», cioè non riesce a provare «la premessa alla prova aristotelica del principio psicologico di contraddizione» (*loc. cit.*).

9. L'«ÉLENCHOS»

D'altra parte, la relazione intenzionale di cui parla (anche) Ł. e che viene (anche) da lui affermata è qualcosa di derivato. Qual è, infatti, il fondamento dell'affermazione che esistono convinzioni e stati di cose? È il medesimo. È cioè il loro *apparire*, il loro *manifestarsi*. L'apparire – si ripeta – non è uno stato o un fenomeno «psichico»: appunto perché anche la «psichicità», come la «realtà» e l'«effettualità» appartiene al *contenuto* che appare. L'apparire non è un contenuto determinato (la dimensione psichica) che si riferisce a un altro contenuto – dando così luogo a una «relazione intenzionale» costituita da due «elementi» o «componenti», nel senso indicato da Ł. Se le cose stessero in questi termini, il contenuto in cui consisterebbe l'apparire non potrebbe essere l'apparire del contenuto che dovrebbe apparire, ma sarebbe la sovrapposizione di un contenuto a un altro che intanto resterebbe occultato. Aristotele lo vede con chiarezza. Anche se poi, intendendo l'apparire come poi sarà inteso lungo il pensiero occidentale fino a Husserl e Heidegger – cioè come l'apparire di quel divenire dell'essere, di quell'uscire dal niente e del ritornarvi, da parte degli enti, che non appare e non può apparire –, Aristotele trasforma l'apparire in una interpretazione che altera e nasconde ciò che appare.

La dimensione psichica non è l'apparire, giacché questa stessa dimensione può essere affermata solo in quanto essa appare. Come è descritta da Ł., la «relazione intenzionale» non è la luce dell'apparire degli enti, ma è essa stessa un tratto che viene illuminato dalla luce autentica dell'apparire. E in questa luce consiste il senso originario di ogni convinzione e certezza. L'apparire – il semplice, puro apparire – che a qualcosa conviene una certa determinazione è la convinzione che a tale qualcosa conviene quella determinazione; è il senso originario della convinzione. Perché ci sia convinzione (certezza, pensiero, opinione) non occorre altro. L'apparire che quel convenire è incerto è la stessa convinzione, ossia è la stessa certezza che tale convenire è incerto. La *certezza* in cui consiste lo stesso apparire differisce pertanto dalle certezze e incertezze relative ai legami che uniscono le determinazioni del contenuto che appare. Il discorso di Ł. taglia quindi fuori il riferimento all'apparire – e ancor più al senso «trascendentale» dell'apparire, quello dove l'apparire è la totalità attuale dell'essente che appare.

Il senso originario e concreto del «giudizio» è pertanto l'apparire del convenire a qualcosa da parte di una certa determinazione. Con questo non si intende negare la differenza tra l'apparire e il contenuto che appare, né si intende proibire che soltanto tale contenuto possa esser chiamato «giudizio» o «stato di cose» (e

che «convinzione» sia chiamato soltanto l'apparire, in quanto differente dal suo contenuto). Si intende invece negare, anche qui, che i differenti siano separati e che, considerando l'apparire in questa sua separatezza dal contenuto che appare, si abbia a concludere (come è inevitabile che si concluda) che l'apparire «non significa che qualcosa c'è o non c'è» e che quindi non si possa dire di esso che è vero o falso e applicare ad esso le stesse relazioni che si formano tra i termini di ciò che Ł. chiama «giudizi».

Si può e si deve concludere in questo modo, quando l'apparire è separato dal suo contenuto. Ma se, nel suo esser *distinto* (e non separato) dal contenuto che appare, l'apparire non è, appunto, tale contenuto e non è i nessi secondo cui il contenuto si articola, tuttavia l'apparire è, appunto, l'apparire *di tale contenuto e di tali nessi*, e in questa sua unità col contenuto costituisce, insieme, il senso originario e autentico della «convinzione» e del giudizio. Il contenuto della convinzione, così intesa, è appunto ciò che Ł. chiama «giudizio» (che a suo avviso è «riproduzione» di uno «stato di cose»); sì che la «convinzione» è (è necessario che sia) vera o falsa in relazione alla verità o falsità del «giudizio» di cui essa è l'apparire. Certo, l'apparire, in quanto distinto dal contenuto che appare, non è un fenomeno psichico che abbia la pretesa di essere a sua volta una «riproduzione» di un fatto: non lo è, perché è l'apparire e del fenomeno psichico e del fatto e della sua riproduzione, e non attende – in quanto determinazione del pensiero filosofico – che la psicologia faccia luce sul complesso funzionamento della psichicità. (All'opposto, la psicologia e in generale la scienza possono muovere i loro passi a partire dall'apparire del mondo – sia pure inteso nel modo sopra indicato, per il quale l'apparire si trasforma, nella storia dell'Occidente, in un occultamento di ciò che dovrebbe apparire).

In *Met.*, IV, 3, nel passo dedicato al principio più saldo e al suo *diorismós*, Aristotele parla delle *dóxai*, «convinzioni», intendendo la *dóxa* – si è visto – come *phainesthai*, apparire, manifestazione di un contenuto. Se parla delle *dóxai*, al plurale, è perché l'apparire è apparire di una pluralità di contenuti e di nessi tra le determinazioni del contenuto; e quindi, essendo apparire anche della verità e falsità dell'esistenza di tali contenuti e di tali nessi, è esso stesso vero o falso in relazione alla verità e falsità dei suoi contenuti – tra i quali si trova esso stesso.

Pur mantenendo il senso dell'apparire all'interno del nichilismo, cioè della fede che gli essenti escono dal nulla e vi ritornano, Aristotele intende la *dóxa* come apparire e non come fenomeno psichico – e quindi non è colpito dalla critica di Ł. Si può replicare che nei testi aristotelici il discorso che abbiamo sviluppato non è esplicito. Ma il problema, qui, non è di stabilire fino a che pun-

to lo abbiano reso esplicito. In quei testi è presente quanto basta per smontare le obiezioni di Ł. D'altra parte, la fondazione aristotelica della tesi che il principio più saldo di tutti possiede il *diorismós* consistente nell'impossibilità di trovarsi in errore rispetto ad esso si presenta – al di fuori della configurazione che le viene conferita dalla sua appartenenza alla storia del nichilismo – come un tratto del destino della necessità (cfr. *E.d.N.*, Parte aggiunta).

10. SULL'INCOMPATIBILITÀ DELLE CONVINZIONI

Ł. osserva che «per dimostrare il principio psicologico di contraddizione ... non c'è bisogno di provare, come cercava di fare Aristotele, che le convinzioni cui corrispondono giudizi contraddittori sono contrarie; basterebbe dimostrare che esse si escludono a vicenda», sono cioè «incompatibili» – visto che il concetto di incompatibilità «è più ampio» di quello di contrarietà (*Del principio*, cit., p. 35).

A parte quanto già si è stabilito, e cioè che Aristotele non intende dimostrare «il principio psicologico di contraddizione», ma intende dimostrare che al principio più saldo appartiene il *diorismós* che si sta considerando, va ricordato che Aristotele chiama «contrarie» (ossia pone come «contrari») appunto le convinzioni che si escludono a vicenda, cioè le convinzioni che sono tra loro «contraddittorie» (*enantía d'estí dóxa dóxēi hē tēs antipháseōs*) perché hanno come contenuto «giudizi» (nessi) contraddittori (giudizi che dello stesso soggetto affermano e negano lo stesso predicato), o «incompatibili». E l'impossibilità che lo stesso sia convinto, ad esempio, che la stessa superficie sia *sub eodem* bianca e non bianca, implica l'impossibilità che lo stesso sia convinto che la stessa superficie sia *sub eodem* bianca e nera, o bianca e verde, o verde e rossa (ognuna di queste coppie di predicati essendo a sua volta costituita, come la coppia bianco-non bianco, da predicati tra loro incompatibili). Lo abbiamo già rilevato. In Aristotele è cioè già presente l'allargamento di prospettiva proposto da Ł.

Ma Ł. sostiene che «non si può dimostrare a priori l'incompatibilità delle convinzioni, e quindi nemmeno il principio psicologico di contraddizione» (*ibid.*, p. 35) – dove «dimostrazione a priori» significa che qualcosa è affermato «in base a premesse e definizioni precedentemente accettate» (*loc. cit.*). Pertanto, tale principio «può essere al massimo una legge empirica», una di quelle leggi che «non sono mai sicure, ma solamente probabili» (*ibid.*, p. 36). Il che significherebbe, propriamente, che il *diorismós*

essenziale del «principio più saldo di tutti» potrebbe essere «al massimo» una legge empirica.

Ł. dimostra nel modo seguente la tesi dell'impossibilità di una dimostrazione a priori dell'incompatibilità delle convinzioni:

«Supponiamo che esistano premesse e definizioni, riguardanti le convinzioni, da cui si possa dedurre il principio psicologico di contraddizione. Una simile dimostrazione, tuttavia, non sarebbe né certa né a priori, perché rimarrebbe sempre il dubbio che la nozione di convinzione, determinata dalla definizione adottata, corrisponda o meno alla convinzione reale. Il principio psicologico di contraddizione riguarda fenomeni, ossia fatti reali, e i loro corrispondenti concetti non possono essere creati liberamente, ma debbono enunciare delle caratteristiche che effettivamente spettano ai fatti. Per questo occorrono delle nozioni reali, ossia elaborate a partire dall'esperienza, e non delle costruzioni ideali della nostra mente. Ma la corrispondenza dei concetti reali con la realtà è sempre un'ipotesi più o meno probabile: di conseguenza le conclusioni basate su questi concetti non possono che essere probabili, poiché in definitiva dipendono dall'«esperienza» (*ibid.*, pp. 35-36).

Fa qui la sua comparsa la «filosofia» che Ł. pone alla base della sua logica (una filosofia, peraltro, oggi largamente diffusa non solo tra i logici). Tale filosofia riguarda il rapporto che per Ł. sussiste tra «realtà» («fatto reale»), «costruzioni ideali della nostra mente», «esperienza». E questa filosofia è presentata come qualcosa di indiscutibile – dunque come un dogma. Ad esempio, in base a che cosa, in questo testo di Ł., si afferma l'esistenza della «realtà», delle «costruzioni ideali», dell'«esperienza»? e si afferma l'esistenza della «realtà» come qualcosa di diverso dall'«esperienza» e dalle «costruzioni ideali»? e dell'«esperienza» come qualcosa di diverso delle «costruzioni ideali»? Che la «realtà» e l'«esperienza» esistano è una «costruzione ideale»? E per quale motivo si dovrebbe rispondere negativamente? E che cos'è una «costruzione» e una «creazione libera»? La filosofia di Ł. non può non muoversi all'interno della persuasione (cioè dell'alienazione) fondamentale dell'Occidente, per la quale l'ente è costruibile e creabile da forze umane o divine. Ma le domande qui sopra sollevate riguardano il modo specifico in cui Ł. si colloca all'interno di tale persuasione.

Tuttavia qui importa osservare che anche ammettendo la prospettiva filosofica sostenuta da Ł., essa non riesce a confutare la tesi aristotelica intorno al *diorismós* essenziale del principio più saldo.

Si potrebbe innanzitutto rilevare che nel passo che stiamo considerando (*ibid.*, cap. v) Ł. afferma la problematicità della «nozione di convinzione», mentre nel capitolo IV (come si è visto nel

paragrafo precedente) aveva definito la convinzione come « componente della relazione intenzionale » e sulla base di questa definizione *non* problematica aveva escluso che le convinzioni possano esser qualificate come vere o false. Se si tien fermo questo discorso, non ci si può nemmeno proporre quel che ora Ł. si propone, ossia la dimostrazione dell'impossibilità di dimostrare a priori l'incompatibilità delle convinzioni; dimostrazione in base alla quale Ł. afferma che tale incompatibilità è « al massimo » una « legge empirica ». A una legge empirica conviene infatti la verità e la falsità – sia pure come determinazioni che non potranno avere un carattere assoluto e che rimangono problematiche. Sembra cioè che a questo punto Ł. si sia dimenticato della distinzione tra « giudizio » e « convinzione » da lui stabilita nel capitolo precedente, e che tratti le « convinzioni » come « giudizi ».

Ma lasciando da parte questo ordine di considerazioni, per Aristotele la convinzione – *dóxa* – non è, si è visto, un contenuto « mentale », una dimensione « psichica » che debba esser confrontata con lo stato di cose reale, ma è la coscienza, l'apparire di un certo nesso tra le cose (ossia di un certo stato di cose), o di un nesso tra i termini del giudizio che esprime questo stato. Lo « psichico » e il « reale » sono contenuti della *dóxa* e quindi l'apparire del contenuto non dev'essere confrontato col proprio contenuto per stabilire la verità o la falsità dell'apparire. La verità-falsità riguarda la *synthesis* dell'apparire e del suo contenuto. La « convinzione » non dev'esser cioè confrontata con le cose, perché, quando è vera, è l'apparire stesso delle cose e quando è falsa nega ciò che di quanto appare non può essere negato (e innanzitutto non può essere negato il principio più saldo di tutti, che è « il massimamente conosciuto », *gnōrimōtátē archē*).

A questo punto Aristotele può avviare la propria fondazione del *diorismós* essenziale del principio più saldo e affermare che uno stesso non può esser convinto che lo stesso sia e non sia, perché, se fosse così convinto, a questo esser convinto (il verbo *hypolambánein* di *Met.*, 1005 b 24, 29-30 indica appunto il pensare del pensante, l'esser convinto, l'atto della *dóxa*) converrebbero quei contrari che sono le *dóxai* tra loro incompatibili.

Ma il testo di Aristotele può reagire anche in quest'altro modo all'obiezione di Ł. Si supponga pure che la nozione di convinzione sia una « costruzione ideale della nostra mente » a cui non si sappia che cosa corrisponde nella « realtà ». Ma se in tale costruzione ideale la convinzione è intesa come la coscienza in cui sono lasciati apparire (e cioè sono affermati) l'essere e il non essere dello stesso, resta pur sempre fermo che è impossibile che accada qualcosa come l'esser convinti che lo stesso sia e non sia. Anche se di fatto a tale costruzione ideale non corrispondesse nulla nella realtà, sarebbe sempre vero – sulla base del principio più saldo di

tutti – che non potrà mai esistere l'esser convinti di nesso tra cose o nozioni tra loro incompatibili.

11. HUSSERL E IL « DIORISMÓS » DEL « PRINCIPIO PIÙ SALDO »

Dopo aver tentato di dimostrare che il « principio psicologico di contraddizione può essere al massimo una legge empirica », Ł. esclude anche questa possibilità fondandosi soprattutto sul capitolo v dei *Prolegomeni a una logica pura*, con i quali si aprono le *Ricerche logiche* di Husserl. Di questo capitolo Ł. scrive che « contiene una critica perfetta alle idee di alcuni recenti filosofi (ad es. Mill, Lange, Sigwart), i quali confondono il principio logico di contraddizione con quello psicologico » (*Del principio*, cit., cap. v, p. 36, nota). Ł. riporta il seguente passo di Husserl, dove dapprima si richiama, per escluderla, la formulazione psicologica del p.d.n.c.: « Nel medesimo individuo, o meglio ancora, nella medesima coscienza, non possono permanere per un tratto di tempo, per quanto possa essere breve, atti di credenza contraddittori ». E poi ci si chiede: « Ma questa è realmente una legge? Possiamo realmente esprimerla come fornita di una generalità illimitata? Dove sono le induzioni psicologiche che giustificano la sua assunzione? Non possono forse esistere o non sono mai esistiti uomini che talora hanno ritenuto vere nello stesso tempo due cose opposte, ad esempio perché ingannati da false argomentazioni? Sono state avviate indagini scientifiche per accertare se qualcosa di simile non accada tra i dementi, e forse anche nel caso delle contraddizioni esplicite? Che ne è degli stati di ipnosi, del delirio da febbre, ecc.? Tale legge sarebbe valida anche per gli animali? » (*Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano, 1968, vol. I, p. 99).

Husserl non prende in considerazione il testo del libro IV della *Metafisica* (1005 b 6-35), dove Aristotele enuncia « il principio più saldo » e su questa base dimostra il *diorismós* essenziale di tale principio, cioè l'impossibilità di contraddirsi – dove la dimostrazione consiste nel rilevare che il *diorismós* è un caso particolare, ossia una individuazione della formulazione universale del « principio più saldo ». Dunque Husserl non discute nemmeno questa dimostrazione, ma discute quella che anche lui considera come la formulazione psicologica di tale principio. E tale formulazione gli si presenta come un'affermazione che non può essere una legge empirica « fornita di una generalità illimitata », perché mancano « le induzioni psicologiche che potrebbero giustificarla ».

I *Prolegomeni a una logica pura* sono pertanto uno dei luoghi in cui appare con più chiarezza la tesi che il principio di non contraddizione nega sì l'esistenza del contenuto contraddittorio del-

la contraddizione, ma non nega affatto l'esistenza della contraddizione, cioè del contraddirsi. Come si può escludere che nelle false argomentazioni, nella demenza, nell'ipnosi, nei deliri, e persino negli stati di normalità psichica «siano ritenute vere nello stesso tempo due cose opposte»? e che in questi casi le contraddizioni siano ritenute vere non solo quando sussistono in modo implicito, ma perfino «nel caso delle contraddizioni esplicite»? Intendendo come «legge logica» tale principio, «esso dice che un giudizio che contemporaneamente afferma e nega il medesimo stato di cose non può essere vero, ma esso non dice affatto se atti giudicativi contraddittori – nella stessa coscienza o in coscienze diverse, ciò è indifferente – possano coesistere *realiter* o no» (*Ricerche logiche*, cit., vol. I, p. 104; cfr., ad es., anche p. 150).

Ora, contraddizioni implicite sono quelle dove le due affermazioni opposte *non appaiono*, nella coscienza che si contraddice, *come opposte*; contraddizioni esplicite sono quelle dove le due affermazioni opposte *appaiono invece come opposte*. Aristotele mostra che il *diorismós* essenziale del «principio più saldo» riguarda le contraddizioni esplicite, le quali sono esplicite solo se sono espliciti i termini da cui sono costituite e cioè solo se tali termini appaiono non con un qualsiasi significato, ma proprio col significato che rende opposte le affermazioni da essi costituite. Se questo non accade, solo impropriamente si può dire che appaiono affermazioni opposte e che si possa esser convinti di entrambe: in questo caso, il *diorismós* essenziale del «principio più saldo» *non* nega che si possa esser convinti di ciò che effettivamente appare e che il *linguaggio*, alterando ciò che appare effettivamente, possa dire che la stessa cosa è e non è qualcos'altro.

Alcuni credono – dice Aristotele – che Eraclito «abbia pensato che lo stesso sia e non sia» (*Met.*, 1005 b 24-25); però «non è necessario che le cose che uno dice le pensi anche» (*ouk ésti ... anankaion, há tis légei, taúta kai hypolambánein*, 25-26). Se quello che Eraclito dice (e nel libro IV della *Metafisica* si considerano molti altri che si affiancano a Eraclito) viene inteso come negazione esplicita del «principio più saldo», Eraclito non può aver pensato quello che egli ha detto, e quel ch'egli ha detto non solo è un'alterazione di quello che egli ha effettivamente pensato, ma non può essere nemmeno inteso come negazione esplicita e consapevole del «principio più saldo».

Invece Husserl, che ignora il *diorismós* essenziale del primo principio aristotelico, scrive che «grandi filosofi come Epicuro ed Hegel hanno negato il principio di non contraddizione» e che «forse, anche per questo aspetto, i geni ed i folli sono affini» (*Ricerche logiche*, cit., vol. I, p. 152). A parte il carattere generico del riferimento a Epicuro e a Hegel (né *L.*, in relazione a Hegel, esce dal generico), va rilevato che invece nel *Teeteto* (190 b-c), antici-

pando Aristotele, Platone dice che nemmeno il «folle» (*mainómēnon*) e nemmeno «in sogno» (*oud'en hýpnōi*) è possibile pensare che «una cosa è altro da sé» (*tò héteron héterón estin*), e ad esempio che «il bello è il brutto», «il giusto l'ingiusto», «il bove il cavallo», ecc.

Pur non avendo presente Aristotele, Husserl esclude che quella dimostrazione o «deduzione» dell'impossibilità di esser convinti della contraddizione sia possibile. Dopo aver scritto che «noi ci opponiamo decisamente alla confusione della vaga generalità empirica con la legge assolutamente esatta e puramente concettuale, che è la sola ad aver posto nella logica» – e che consiste appunto nel principio di non contraddizione (inteso dunque, a differenza di *L.*, come «evidenza apodittica») –, il testo aggiunge: «riteniamo anzi assurdo identificare l'una con l'altra o dedurre l'una dall'altra» (*Prolegomeni*, in *Ricerche logiche*, cit., vol. I, p. 111).

Aristotele compie proprio questa deduzione, ma non nel senso che apra la strada allo psicologismo, bensì nel senso che il «principio più saldo» non è un semplice «principio logico», ma è il principio più saldo di tutti della conoscenza *dell'ente in quanto ente*, e quindi non è assurda la deduzione che mostra come il *diorismós* essenziale di tale principio sia una individuazione del senso universale di tale principio – cioè sia il riferimento, a quell'ente che è il pensiero, dell'incontradittorietà che compete all'ente in quanto ente.

Nel passo ora riportato, Husserl non dice perché quella «deduzione» sia assurda, ma lo si può comprendere anche dall'affermazione, contenuta in questo passo, del carattere «puramente concettuale» del «principio logico», ossia del carattere che trattiene il p.d.n.c. sul piano puramente logico senza consentirgli di affermare alcunché intorno all'ente.

Questo, anche se la posizione di Husserl nei *Prolegomeni* tende a oscillare tra una concezione logicistica del p.d.n.c., per la quale, come si è visto, esso «non dice nulla della realtà», e una concezione che invece vede in esso un principio dell'ente. Si legge ad esempio: «Esso dice che un giudizio che contemporaneamente afferma e nega il medesimo *stato di cose* non può essere vero» (*ibid.*, p. 104). Oppure: «due proposizioni opposte non sono insieme vere, e cioè gli *stati di cose* ad esse corrispondenti non possono sussistere insieme» (*ibid.*, p. 105, corsivo nostro) – dove gli «stati di cose» sono appunto gli enti, e dunque, in questa concezione, il p.d.n.c. afferma, dell'ente, ciò senza di cui non si può affermare nulla dell'ente. Ma se così stanno le cose viene anche a cadere il probabile motivo per il quale Husserl, nel passo sopra riportato, può escludere che esista un nesso deduttivo tra il p.d.n.c. come legge logica e l'«interpretazione psicologistica» di esso.

12. IL RIFERIMENTO DEL CONOSCERE AL « PRINCIPIO PIÙ SALDO »
E IL « TEETETO » DI PLATONE

Il senso complessivo della riflessione su Eraclito, nel passo 1005 b 24-26 della *Metafisica*, può essere indicato dicendo che, in relazione al « principio più saldo di tutti », Aristotele indica dunque una triplice stratificazione del sapere.

Alla base, la dimensione della conoscenza di tale principio, intorno al quale è necessario essere sempre nella verità e non è mai possibile essere nell'errore. La conoscenza di tale principio appartiene ad ogni essere pensante, ma solo al linguaggio del filosofo è consentito esprimerla (1005 b 8-18).

Al di sopra di questo primo strato, si trovano le opinioni più o meno fondate degli uomini e di coloro che cercano la verità. Tra quest'ultimi, il filosofo autentico costruisce l'*epistémē* della verità dell'ente in quanto ente assumendo quel principio come fondamento esplicito. Il pensiero (*hypolambánein*) e le convinzioni (*dóxai*) degli altri, pur non potendo sottrarsi alla conoscenza vera del primo principio che si trova al loro fondamento, possono avere un contenuto che implica la negazione di tale principio, ma che non rende (e non può rendere) esplicita tale implicazione – giacché solo il filosofo autentico può avere la capacità di renderla esplicita, come appunto accade nello sviluppo del libro IV della *Metafisica*.

Come terzo strato, il linguaggio, che può configurarsi in modo da essere interpretato come negazione del primo principio, ma che in questo caso è in effetti un'alterazione sia di quel primo sia di quel secondo strato. Appunto per questa stratificazione Aristotele, che pur nega la possibilità del contraddirsi, cioè dell'esser convinti di un contenuto contraddittorio, può dire anche, di certuni che hanno cercato la verità, che essi hanno pensato e si sono convinti della negazione del principio più saldo, cioè si sono convinti del contenuto contraddittorio per eccellenza: nel senso che il loro linguaggio, presentandosi come negazione del primo principio, altera quelle loro convinzioni esplicite che implicano sì la negazione del primo principio, ma che la implicano implicitamente, e che quindi hanno come contenuto qualcosa che non appare come una siffatta negazione.

Il libro IV della *Metafisica* discute ad esempio anche la posizione di coloro che, in seguito a « difficoltà » e « aporie » (*aporêsai*, 1009 a 18; *diaporôusin*, 23), dovute soprattutto al chiudersi di costoro nella considerazione delle cose sensibili, « giunsero a pensare così » (*hypélabon outôs*, 19), ossia giunsero all'« opinione » (*dóxa*, 23) che « le affermazioni contraddittorie e i contrari convengono insieme » allo stesso (25). (Anche) in questo passo del cap. 5 del libro IV della *Metafisica* si presentano le stesse forme linguistiche –

il verbo *hypolambánein*, e il sostantivo *dóxa* – che nel passo 1005 b 24-31 del cap. 3 sono protagonisti del discorso in cui si mostra il *diorismós* essenziale della *bebaiotátē arché*. Ma se si tiene presente quanto si è detto qui sopra a proposito della « triplice stratificazione », ciò non significa che – discutendo la posizione di coloro che sono stati spinti a negare il primo principio in seguito alle aporie che scaturiscono dalla base del loro filosofare – quel passo del cap. 5 venga ad affermare che costoro *fossero persuasi* di ciò di cui è invece impossibile, secondo il cap. 3, essere persuasi; cioè *fossero persuasi* della negazione del « principio più saldo ». Va detto invece – si ripeta – che il linguaggio di costoro, che si lascia interpretare o che in apparenza sta a significare la negazione del « principio più saldo », non riesce a esprimere il contenuto delle loro convinzioni, che pur essendo implicitamente legato a quella negazione non mostra questo suo legame, ossia non appare come siffatta negazione.

Passi come questo del cap. 5 del libro IV aiutano a comprendere che, quando i contrari sono – ed è il caso considerato nel cap. 3 – « convinzioni » (*dóxai*) tra loro opposte, cioè determinazioni della coscienza, o del pensiero, allora il rapporto di contrarietà, o, in generale, di opposizione, sussiste solo in quanto gli opposti sono consapevoli, pensati come tali, cioè solo in quanto appaiono *come opposti*. Il che significa: solo in quanto il rapporto di opposizione è esplicito. Se nello stesso pensiero (*hypolambánein*) sono presenti due *dóxai* che *non appaiono* come opposte, allora, *in e per* questo pensiero, esse *non sono* degli opposti. Sono degli opposti solo per il pensiero che riesce a scorgere il loro essere l'una negazione dell'altra.

Aristotele, forse, potrebbe dire che, se in una coscienza tali *dóxai* non appaiono come opposte, esse sono, in tale coscienza, dei contrari « in potenza »; che diventerebbero contrari « in atto » quando il pensiero che le pensa, sviluppandosi, scorgesse il loro essere l'una negazione dell'altra. E allora, certamente, è in relazione all'attualità e non alla potenzialità del rapporto di contrarietà delle *dóxai* che, sul fondamento del « principio più saldo », Aristotele dimostra l'impossibilità che si sia convinti di entrambe. (Analogamente, Aristotele potrebbe affermare che se in una coscienza due *dóxai*, che in verità *non* sono contrarie, appaiono come contrarie o, in generale, come opposte – sì che tale coscienza non può essere quella del filosofo autentico, il quale vede la verità della loro non opposizione –, allora è impossibile che questa stessa coscienza sia convinta di entrambe le *dóxai*).

Aristotele sviluppa il tema del *diorismós* essenziale del « principio più saldo », mantenendosi all'interno dell'essenza del nichilismo e dunque all'interno della comprensione nichilistica del sen-

so della contraddizione e della non contraddizione. Ma se si riconduce questo tema alla struttura del destino della verità (cfr. *E.d.N.*, «ΑΛΗΘΕΙΑ»), va rilevato che se due affermazioni opposte *non appaiono* come opposte, esse *non sono* opposte, perché, se lo fossero, la loro opposizione apparterrebbe al destino della verità, e quel loro non apparire come opposte sarebbe quindi il loro *isolamento* dal destino, cioè dalla dimensione sul fondamento della quale la loro relazione è un'opposizione. Ma isolata dal proprio fondamento tale «opposizione» *non può* essere un'opposizione, cioè le due affermazioni *non sono opposte*.

Aristotele mostra l'impossibilità di trovarsi in errore rispetto al principio più saldo, ma non affronta il problema se questa impossibilità escluda o meno la possibilità di trovarsi in errore rispetto a tutto ciò che non è tale principio. Platone, invece, si era trovato di fronte al problema più ampio della possibilità in generale di essere nell'errore. «Che uno abbia opinioni false» (*Tò doxázein tinà pseudê*): questo è ciò che, dice Socrate nel *Teeteto* (187 c-d), lo ha sempre «turbato» (*thráttei mé*) e che lo lascia ancora «in una grande aporia» (*en aporíai pollêi*). È vero che – dando ora voce allo sguardo del destino della verità – l'errare in cui consiste l'isolamento della terra e l'errare in cui consiste il contrasto tra tale isolamento e il destino della verità sono entrambi un essere in contraddizione, sì che il problema relativo al trovarsi in errore rispetto all'esser sé dell'essente e al suo non esser l'altro da sé (ossia rispetto a ciò che il pensiero dell'Occidente chiama «p.d.n.c.») è lo stesso problema della possibilità in generale di trovarsi in errore; tuttavia è Platone e non Aristotele a rendere esplicito quel più ampio senso del problema.

Inoltre, tentando di definire che cosa sia falsa opinione, il *Teeteto* anticipa proprio ciò che per Aristotele è il *diorismós* essenziale del «principio più saldo», sebbene il *Teeteto* si limiti ad asserire tale *diorismós*, senza fondarlo, secondo quanto invece accade nel libro IV della *Metafisica*. Stando al linguaggio di Husserl e di Ł., l'originaria formulazione del «principio psicologico di non contraddizione» si trova in Platone, non in Aristotele. L'impossibile è che «uno sia convinto» (*tis ... dóxazei*) e «dica a sé stesso» (*kai phesîn ... pròs heautón*) che qualcosa è l'altro, rispetto a cui essa è altro» (*to hétéron hétéron einai*, *Teeteto*, 190 a), e ad esempio che il bello sia il brutto e l'ingiusto sia il giusto (190 b). Socrate osserva che tale convinzione è qualcosa che non ci si ricorda che sia mai accaduto e che non si vede quando mai si sia provato a persuadere sé stessi del contenuto di essa, e che nemmeno durante il sonno e comunque «sani o pazzi si ha mai avuto il coraggio di dire a sé stessi sul serio e con l'intenzione di persuadersene, che necessariamente il

bue è il cavallo, o il due l'uno» e che in generale «qualcosa è l'altro, rispetto a cui essa è altro» (190 b-c). Tuttavia in questa parte del dialogo Socrate intende stabilire delle «necessità» e delle «impossibilità». Pertanto, dal contesto risulta che anche la convinzione che qualcosa sia altro da sé è una impossibilità, non una semplice constatazione empirica (con tutte le insufficienze, rilevate anche da Husserl e da Ł., che a tali leggi competono). Ma, si è detto, è Aristotele a fondare tale impossibilità.

CAPITOLO TERZO
L'«ÉLENCHOS» DELLA NEGAZIONE
DEL «PRINCIPIO PIÙ SALDO»

13. «ÉLENCHOS», DIMOSTRAZIONE E «DIORISMÓS» ESSENZIALE
DEL «PRINCIPIO PIÙ SALDO»

Non avendo colto il senso che nel testo aristotelico compete al rapporto tra il primo principio e il suo *diorismós* essenziale, la critica di Ł. ad Aristotele si sviluppa andando sempre più fuori strada. (Ma quanti hanno colto il senso di quel rapporto?). Del primo principio aristotelico Ł. scrive, all'inizio del cap. VI: «Per poter accettare un principio occorrono le prove della sua veridicità. Quali sono le prove del principio ontologico o del principio logico di contraddizione?» (*Del principio*, cit., p. 41). La risposta di Ł. è che quelle fornite da Aristotele sono del tutto inconsistenti.

Ma, anche restando all'interno della prospettiva aristotelica, si può replicare che la prima proposizione del passo di Ł. qui sopra riportato *esclude* di poter essere intesa come affermazione che «per poter accettare un principio *non* occorrono le prove della sua veridicità». (E in generale va rilevato che *tutte* le proposizioni del saggio di Ł. *escludono* di essere intese come affermantici la negazione di ciò che esse affermano). In quella prima proposizione, all'«oggetto»: «L'accettazione di un principio» viene attribuito l'«attributo»: «richiede prove della sua veridicità». E se, come si diceva, questa proposizione *esclude* che a quell'«oggetto» si attribuisca l'«attributo»: «non richiede prove della sua veridicità», allora questa esclusione presuppone l'affermazione per la quale «due giudizi, dei quali uno attribuisce a un oggetto un attributo che dall'altro gli viene negato, non possono essere contemporaneamente veri». Ma quest'ultima affermazione è proprio la formulazione data da Ł. (*loc. cit.*) del «principio logico di contraddizione», il quale è per lui «equivalente» al «principio ontologi-

co», «per cui bisogna accettare o respingere entrambi» (*loc. cit.*). E questa formulazione di Ł. è assimilabile alla formulazione aristotelica.

Dicendo che per poter accettare il «principio di contraddizione» occorrono le prove della sua veridicità, Ł. presuppone dunque, cioè accetta tale principio; e lo accetta *senza* prove. Pertanto, tutto quel suo rincorrere i testi aristotelici per mostrare che essi non contengono quelle «prove» riesce a stare in piedi solo nella misura in cui egli presuppone la «veridicità» del principio di cui sta cercando le prove (convinto, peraltro, di non trovarle, che non ce ne siano e che tale principio abbia soltanto, come pensano ad esempio Mill, Spencer, Nietzsche, un valore «pratico-etico» – differenziandosi, in questo, dai summenzionati *Prolegomena* husserliani, per i quali il p.d.n.c. è invece una «evidenza apodittica»).

Qui si aggiunga che Aristotele, nell'esposizione dell'*élenchos* («confutazione») della negazione del primo principio, ritiene che il negatore del primo principio sia «confutato» mediante il rilievo che se la sua negazione è un «significar qualcosa» (*sēmaínein ti, Met.*, 1006 a 21), allora è necessario che l'ente – e innanzitutto quell'ente in cui consiste tale negazione – sia un «che di determinato» (*ti éstai hōrisménon*, 24-25). Aristotele mostra, con ciò, che la necessità – per quell'ente in cui consiste la negazione del principio – di essere un ente determinatamente significante equivale all'impossibilità che allo stesso ente – ossia a quella negazione – sia attribuito e non sia attribuito l'essere una siffatta negazione. E dunque Aristotele mostra, in generale, che l'esser determinatamente significante, da parte di un qualsiasi ente, equivale all'impossibilità del suo essere altrimenti significante – giacché, *sino a che* quel qualsiasi ente è, è necessario che sia determinatamente significante così come esso è determinatamente significante.

Considerazioni analoghe a quelle sopra sviluppate a proposito dell'affermazione di Ł. che «per poter accettare un principio occorrono prove della sua veridicità» si possono riproporre anche a proposito delle «fondazioni» e «derivazioni» del p.d.n.c. operate dalla logica simbolica – come ad esempio quella di Ł., ispirata sostanzialmente all'*Algèbre de la logique* di Couturat ed esposta nel saggio che stiamo considerando, o quella dei *Principia mathematica* di Whitehead e Russell.

Nella logica simbolica proposta da Ł. il «principio di contraddizione» «si fonda» su «undici principi» (*Del principio*, cit., p. 169), che a loro volta presuppongono nove «spiegazioni dei segni». (Qualcosa di simile accade anche nei *Principia mathematica*). Il paragrafo dedicato alla spiegazione dei segni è intitolato, appunto, «Spiegazione dei segni», e la prima spiegazione dice: «*a*, *b*, *c*, ... significano i giudizi affermativi: *P ha a*, *P ha b*, *P ha c*...».

Ma, in primo luogo, perché Ł. esclude che «spiegazione dei se-

gni» significhi e sia «non spiegazione dei segni»? E perché esclude che all'ente («oggetto») a cui è attribuito l'attributo «spiegazione dei segni» possa essere attribuito l'attributo «non spiegazione dei segni»? Rispondere a queste domande significa rendersi conto che il p.d.n.c. aristotelico è già all'opera prima delle nove spiegazioni e degli undici principi ritenuti necessari per «fondarlo». All'«oggetto» che ha come «attributo» «l'esser "spiegazione dei segni"», non può essere attribuito l'«attributo» «il non esser "spiegazione dei segni"» (secondo la formulazione del p.d.n.c. che, si è visto sopra, viene accettata da Ł.).

Si può rispondere (in stile con alcuni temi sviluppati da Ł. in questo saggio) che è per una *decisione* che i segni *Spiegazione dei segni* hanno il significato che a questi segni corrisponde nella lingua italiana. Ma, daccapo, perché si esclude che, una volta presa questa decisione, i segni grafici *Spiegazione dei segni* siano (e siano significanti come) un qualsiasi altro segno grafico, o, in generale, un qualsiasi altro «oggetto»? E perché si esclude che quella decisione sia non decisione? e che il suo effetto renda possibile che ciò che è stato deciso non sia ciò che è stato deciso? Anche qui, rispondendo a queste domande, ci si rende conto che il p.d.n.c. aristotelico è già all'opera nell'affermazione che esiste qualcosa come una «spiegazione dei segni», ossia è già all'opera all'inizio della lunga sequenza che dovrebbe portare alla sua «fondazione».

Considerazioni, queste che abbiamo introdotto, nelle quali non si fa altro che riproporre la «confutazione» aristotelica (ossia l'*élenchos*, sviluppato del libro IV della *Metafisica*) della negazione del primo principio. Infatti, proporsi di «fondarlo» è un modo di negarne la primarietà e pertanto è un modo di negarlo, visto che esso è definito appunto da tale primarietà, ossia da ciò che esclude la secondarietà che gli competerebbe qualora esso fosse un che di «fondato» su altro. Quelle considerazioni ripropongono la «confutazione» aristotelica, appunto perché essa consiste nel mostrare la necessità che la negazione del primo principio, per essere negazione, sia una determinatezza significante e pertanto sia *affermazione* di ciò che essa intende negare.

E qui va messa in luce la relazione – certo non esplorata da Aristotele – che sussiste tra l'*élenchos* della negazione del primo principio e il *diorismós* essenziale di tale principio. Si tratta della relazione tra due delle più grandi e insieme delle meno comprese figure speculative del pensiero occidentale.

Innanzitutto non vanno confuse. Il *diorismós* essenziale del principio più saldo – sappiamo – è l'impossibilità che la stessa coscienza (lo stesso *hypolambánein*) sia convinta di affermazioni opposte, cioè si trovi in errore rispetto al principio più saldo – dove

questa impossibilità è fondata su questo principio (e dove la fondazione consiste nel mostrare che quella impossibilità è un caso particolare, un'individuazione della negazione che l'ente in quanto ente sia in sé stesso contraddittorio). L'*élenchos* è invece l'accertamento, come già si è richiamato, che la negazione del principio più saldo può essere siffatta negazione solo in quanto è affermazione, accettazione di ciò che essa intende negare.

Tuttavia, se *élenchos* e *diorismós* essenziale del primo principio vanno distinti, l'*élenchos*, oltre ad appartenere al fondamento del *diorismós*, è anche la conferma di tale *diorismós*, appunto perché l'*élenchos* mostra che perfino per il negatore del principio più saldo è impossibile trovarsi in errore rispetto ad esso, giacché, proprio per poter negare tale principio, è necessario che il negatore lo affermi. La negazione del principio non riesce cioè a costituirsi senza essere nella verità rispetto a esso: la negazione non riesce a essere quel puro «essere in errore rispetto ad esso» (*perì hèn diapseusthênai*, *Met.*, 1005 b 12) che si costituirebbe qualora la negazione riuscisse ad esistere senza essere l'affermazione di ciò che essa intende negare (sì che la negazione è un'«intenzione», appunto perché non riesce a costituirsi come pura negazione).

Anche nella relazione tra il primo principio e la sua negazione sussiste pertanto la «stratificazione» di cui si è parlato nel paragrafo 12. La forma suprema di ogni pensiero – anche di quello che intende essere negazione del principio più saldo – è l'«esser sempre nella verità» intorno a tale principio, ossia è il mantenersi sempre nella manifestazione di esso. (Primo strato). La negazione di cui il negatore del principio è convinto non è pertanto negazione pura del principio: appunto perché è unita alla affermazione *implicita* del principio ed esiste solo in forza di tale unione. (Secondo strato). Il linguaggio del negatore del principio si lascia interpretare come negazione pura del principio, ossia come la dimensione in cui non è espresso altro che la negazione pura; e quindi il linguaggio altera e nasconde ciò che è pensato dal negatore del principio: non solo altera e nasconde l'«esser sempre nella verità» intorno al principio, ma anche quella negazione del principio che, non potendo essere pura, è anche qualcosa di diverso da ciò che il linguaggio del negatore del principio crede di esprimere. «Non è necessario che quel che uno dice lo pensi anche». (Terzo strato).

Oltre che nell'errore, nella follia, nei deliri da febbre, nella demenza, nei sogni, nell'ipnosi, nella «mentalità primitiva» ecc., anche nelle «contraddizioni esplicite» – per stare con qualche allargamento all'esemplificazione di Husserl (ma andando in direzione opposta) –, ossia anche nella negazione esplicita del principio più saldo, tale principio sovrasta, affermato, ogni altro contenuto della coscienza.

14. NON CONTRADDIZIONE E IDENTITÀ

Scrive Ł. che «secondo Aristotele ... il principio di contraddizione è il più sicuro (*bebaiotátē*), il più accessibile alla conoscenza (*gnorimōtátē*), e quello intorno al quale è impossibile cadere in errore (*perì hèn diapseusthênai adýnaton*). Ma come dimostrarlo? Lo Stagirita difatti non fornisce nessuna prova» (*Del principio*, cit., p. 43).

Ł. va alla ricerca di ciò che gli sta davanti agli occhi (che peraltro non vedono meno di quel che per lo più si riesce a vedere di questo testo della *Metafisica*).

Come ormai è venuto in luce, lo sbandamento del discorso di Ł., espresso in questo testo, è dovuto al fatto che egli, credendo di aver a che fare con qualcosa come la formulazione aristotelica del «principio psicologico di contraddizione», perde di vista che quei caratteri della massima conoscibilità e sicurezza del principio più saldo e dell'impossibilità di essere in errore intorno ad esso costituiscono il *diorismós* essenziale del principio, e non scorge che il testo aristotelico al quale egli sta riferendosi in questo suo passo indica appunto quali sono i tratti del *diorismós* che compete al principio più saldo, ossia indica quel *diorismós* la cui convenienza al principio *viene dimostrata*, dopo la formulazione del principio, in 1005 b 23-31 (cap. 3 del libro IV della *Metafisica*). Ł. asserisce che Aristotele «non fornisce nessuna prova» dell'affermazione che il primo principio è il più sicuro, il più conoscibile, il principio intorno a cui non è possibile errare; e non vede che l'impossibilità di esser convinti di due *dóxai* tra loro opposte (che è interpretata da Ł. come «principio psicologico di contraddizione» e che egli crede di dover escludere) è appunto il passo centrale della *dimostrazione* che il principio più saldo possiede quei caratteri.

Accingendosi a mostrare l'*élenchos* che confuta il negatore del primo principio, Aristotele dice che non esiste alcun altro principio che più di quello da lui indicato non abbia bisogno di dimostrazione (1005 a 9-11). Ł. chiede: «E se tale principio esistesse?» – e crederà di mostrare che il principio di identità è più originario di quello di non contraddizione. Ma come non comprende il senso del *diorismós* essenziale del primo principio, così egli non comprende il senso autentico dell'*élenchos*. L'*élenchos* mostra che la negazione del primo principio lo presuppone (restando così confermato il suo *diorismós* essenziale) – e quindi mostra, si è rilevato, che una «fondazione» del primo principio ne è una negazione, perché ne nega la primarietà, ossia ne nega il tratto essenziale. Affermare che il primo principio è preceduto da altri principi, ad alcuni o a uno dei quali spetti la proprietà dell'indimostrabilità, significa andare incontro alle aporie che nel paragrafo precedente sono state indicate a proposito delle varie forme di «fondazione» o «derivazione» del primo principio.

«Aristotele – aggiunge Ł. (*Del principio*, cit., p. 45) – ritiene che non sia necessario dimostrare la tesi secondo cui il principio di contraddizione è ultimo» – o «primo»: a seconda che lo si consideri come l'ultimo che si incontra nel procedimento dimostrativo, o come il primo a partire dal quale inizia la dimostrazione. Ossia Aristotele non riterrebbe necessario dimostrare che tale principio è indimostrabile perché è esso e non un altro a stare al fondamento di ogni dimostrazione. E invece l'*élenchos* mostra che, negando che tale principio sia l'«ultimo», ossia il «primo» – negandone cioè la primarietà –, lo si nega in quanto tale, e la negazione lo assume come l'«ultimo» su cui essa si costituisce (cioè come il primo a partire dal quale essa si fonda).

L'*élenchos* è cioè il mostrare l'indimostrabilità di tale principio. Questo significa che l'*élenchos* non può essere la dimostrazione dell'indimostrabilità di tale principio, perché tale indimostrabilità appartiene all'essenza di esso, è un tratto del suo *diorismós* essenziale, e se tale indimostrabilità fosse dimostrata il principio stesso sarebbe qualcosa di dimostrato. D'altra parte Aristotele non affronta questo problema (il cui risolvimento è indicato in *E.d.N.*, «Ritornare a Parmenide», 6, pp. 51-56) e quindi lascia aperto il varco alle critiche che, come accade nel saggio di Ł., considerano l'*élenchos* come una «dimostrazione» dell'indimostrabile primo principio.

Per mettere in luce l'inadeguatezza di queste critiche, qui si richiami soltanto – e, certo, andando oltre il dettato aristotelico – che come la «dimostrazione» del *diorismós* essenziale del primo principio è, propriamente, il mostrare che tale *diorismós* è una *individuazione* della forma universale del principio – ossia è il riferimento a un certo ente (il pensare, lo *hypolambánein*) di ciò che il principio afferma dell'ente in quanto ente, cioè di ogni ente –, così l'*élenchos* è, a sua volta, una individuazione della forma universale del principio, nella quale individuazione viene affermato di un certo ente, ossia della negazione del principio, ciò che quest'ultimo afferma dell'ente in quanto ente e cioè di ogni ente. Ciò vuol dire che il primo principio autentico è quello che non si manifesta separatamente dal proprio essenziale *diorismós* né dall'*élenchos* della sua negazione, ma si manifesta unito ad essi.

Il «principio di contraddizione» – sostiene dunque Ł. – si fonda innanzitutto sul principio di identità – che, a suo avviso, non è nemmeno esso l'ultimo principio indimostrabile, e tuttavia è «più semplice, sicuro e comprensibile» del p.d.n.c. (*Del principio*, cit., p. 49). Sennonché «Aristotele – scrive Ł. – non lo formulerebbe mai come un principio logico o ontologico a sé stante» (*ibid.*, p. 45).

Si può tuttavia richiamare, ad esempio, un testo come il *De inter-*

pretatione, dove Aristotele dice che «è necessario [*anánkē*] che l'ente sia [*eînai*], quando è, e che non sia, quando non è» (19 a 23-24). Tenendo presente che 1) questa affermazione si riferisce all'ente in quanto ente (e cioè si riferisce anche agli enti eterni, per i quali la necessità di essere «quando» sono non è limitata a un certo tratto finito del tempo); che 2) la «necessità» è propria dei principi o di ciò che da essi discende; che 3) tale affermazione è enunciata come qualcosa che non ha bisogno di dimostrazione, e quindi la sua è la necessità dei principi e non delle loro conseguenze; e che 4) nel linguaggio di Aristotele l'«essere» (*eînai*) dell'ente è tanto l'essere esistenziale quanto l'essere copulativo con predicato sottinteso: tenendo presente questo insieme di considerazioni è consentito affermare che il passo ora riportato è una formulazione esplicita di ciò che è stato chiamato «principio di identità».

Ł. formula così questo principio: «*Se P ha c, allora P ha c*» (*Del principio*, cit., p. 46), dove *P* è un «oggetto», ossia un ente qualsiasi e *c* è un qualsiasi suo predicato. Nel passo aristotelico del *De interpretatione* qui sopra riportato il predicato dell'«ente» (ossia di qualsiasi ente) è appunto l'«essere» (*eînai*), e si dice che «quando l'ente è» – e cioè *se l'ente è* –, allora è necessario che sia (*eînai*); e poiché, come si è rilevato, l'*eînai* ha un senso sia esistenziale sia copulativo, l'*eînai* è un predicato qualsiasi, sì che questo passo aristotelico anticipa la formulazione del principio di identità data da Ł., e la anticipa nella forma della «necessità», perché nel pensiero di Aristotele la necessità del principio più saldo è la stessa necessità del principio di identità. Anzi, il testo aristotelico esprime l'identità anche in forma più radicale, proprio perché l'*eînai* indica un qualsiasi predicato, e pertanto indica anche il soggetto stesso; sì che affermare la necessità che l'ente sia, quando è, è insieme affermare la necessità che, *quando è*, è necessario che l'ente sia sé stesso – l'ente non essendo più sé stesso, per Aristotele e l'intero pensiero dell'Occidente, *quando*, divenendo, diviene altro da sé, e pertanto non è più sé stesso.

Nel pensiero di Aristotele la necessità del principio più saldo è la stessa necessità del principio di identità, perché l'impossibilità che «lo stesso» (*tò autó*, ossia «lo stesso ente», ad esempio *c*) convenga e non convenga «allo stesso» (*tôi autôi*, ossia «allo stesso ente»), secondo «lo stesso» rispetto (cioè secondo lo stesso ordine di considerazioni, ad esempio «nello stesso tempo») implica la necessità che un ente, *sin tanto che è*, ossia *quando è*, sia sé stesso. Quando l'ente, essendo, è necessario che sia sé stesso, è impossibile che gli convenga e non gli convenga lo stesso – dove anche «lo stesso» che è impossibile che convenga e non convenga (allo stesso) sottostà a questa impossibilità *sin tanto che*, e cioè *quando* esso è sé stesso.

Nel pensiero di Aristotele e dell'Occidente, quando un ente (*P*) non è più, ed è diventato altro, non è più impossibile che a

quest'altro convenga ciò (non-*c*) che non gli poteva convenire quando tale ente (*P*) era (e gli poteva convenire soltanto *c*); e quando un ente (*c*) non è più ed è diventato altro (ossia non-*c*), non è più impossibile che questo suo esser altro convenga a ciò (*P*) a cui esso non poteva convenire quando esso era ancora (e cioè quando a *P* poteva convenire soltanto *c*). La formulazione del p.d.n.c. proposta da Ł. (*ibid.*, p. 46) è: «*Se P è un oggetto, allora P non può nello stesso tempo avere c e non avere c*». Ma questa impossibilità sussiste solo sin tanto che *P* è, perché, per il pensiero dell'Occidente (dunque anche per Ł.), solo *sin tanto* che *P* è – cioè solo *quando P è* – è necessario che *P* sia, cioè è necessario che *P* sia *P*. E solo se è necessario che, quando *P* è, sia, e sia *P*, è impossibile che *P* «abbia» e «non abbia» *c*. Così come solo se è necessario che, quando *c* conviene *P*, *c* sia, e sia *c*, è impossibile che *c* convenga e non convenga a *P*.

Anche se Aristotele non rende esplicita la cosa, il p.d.n.c. implica il principio di identità; e viceversa. Tale implicazione non è identità: è l'impossibilità di separare ciò che è implicato. Ł. respinge giustamente (*ibid.*, cap. VIII) l'identificazione di quell'implicazione e dell'identità di ciò che è implicato; ma *separa* ciò che è implicato, separa il p.d.n.c. da quello di identità e crede che si possa e si debba porre il principio di identità al fondamento del p.d.n.c. Crede cioè che si possa pensare il principio di identità indipendentemente dal p.d.n.c.; ossia che il significato di quel primo possa costituirsi indipendentemente – separatamente – dal significato di quel secondo principio. (Concordando con Wundt, che non identifica p.d.n.c. e principio di identità, e ne richiama, approvandola – *ibid.*, p. 49 – l'affermazione che «la legge di identità» sarebbe valida anche se non esistesse la funzione della negazione).

Ma un principio di identità che, originariamente, non sia necessariamente connesso al p.d.n.c., e il cui contenuto non possa quindi apparire senza di esso, è una dimensione che non è necessario che escluda la negazione del p.d.n.c. – giacché se tale necessità sussistesse, se cioè non potesse non escludere tale negazione, tale dimensione non potrebbe stare al fondamento del p.d.n.c. come qualcosa di indipendente da esso e di autonomamente significativa. La formula di Ł.: «*Se P ha c, allora P ha c*» non può escludere cioè che se *P* ha *c*, allora *P* non ha *c*; e assumendo che *c* sia lo stesso *P*, non può escludere che se *P* è *P*, allora *P* non è *P*. (Cfr., su questi temi, *S.O.*).

Lo stesso *élenchos* aristotelico mostra, insieme, l'impossibilità di negare sia il cosiddetto «p.d.n.c.», cioè la negazione che allo stesso convenga e non convenga lo stesso, sia il cosiddetto «principio di identità», cioè l'esser quello che è, da parte di un ente qualsiasi. Il «principio più saldo» non è il p.d.n.c., separato dal principio

di identità, e nemmeno viceversa. L'*élenchos* della negazione del «principio più saldo» si riferisce appunto all'unità di questi due principi. La confutazione della negazione del «principio più saldo» consiste nel mostrare che se tale negazione è negazione (e non un tacere o un parlar d'altro), allora essa è un che (un ente) di determinato (*ti ... hōrisménon*, *Met.*, 1006 a 24-25), e così le parti di cui essa è composta. E tale determinatezza è sia il non convenirle determinazioni opposte (e pertanto è il suo non esser altro da sé), sia il convenirle ciò che le conviene (e pertanto è il suo esser sé). È tale determinatezza ad essere il contenuto del «principio più saldo», ossia dell'unità di p.d.n.c. e principio di identità.

Si osservi ancora che per Ł. il principio di identità, a differenza del p.d.n.c., può prescindere dal riferimento al tempo (Kant crede invece che anche il p.d.n.c. possa prescindere da tale riferimento, cfr. *E.d.N.*, «ΑΛΗΘΕΙΑ»). Ma, a parte l'esplicito riferimento al tempo in quella che, qui sopra considerata, si può ritenere la (o una) formulazione aristotelica del principio di identità, nella formulazione di Ł. di tale principio *P* è un ente qualsiasi, e dunque è anche uno qualsiasi degli enti divenienti, sì che se intende riferirsi anche a quest'ultimi, il principio di identità deve dire che se *P* ha *c*, allora ha *c* *nello stesso tempo* in cui ha *c*, ossia *quando, sin tanto che* ha *c*. Giacché per il pensiero dell'Occidente è possibile che, se in un certo tempo *P* ha *c*, in un tempo diverso non abbia *c*. Aristotele dice appunto che, *quando* l'ente è, è necessario che sia. Pensando il tempo in cui l'ente non è, l'Occidente pensa il tempo in cui l'ente, in quanto ente, è niente. Pensa la follia estrema.

Ma poi, va in particolare richiamato che tutte le considerazioni che stiamo avanzando intorno al «principio più saldo» aristotelico, e che mostrano l'inadeguatezza di critiche come quella di Ł. ad esso rivolte, richiedono d'altra parte che si tengano presenti sia le tematiche, sviluppate nei miei scritti – come ad esempio in *E.d.N.* – intorno al carattere nichilistico dell'aristotelico «principio più saldo», sia le tematiche dove si mostra l'inadeguatezza della stessa impostazione *intersoggettivistica* dell'*élenchos* aristotelico (cfr. in proposito *La tendenza fondamentale del nostro tempo*, Adelphi, Milano, 1988, IV, «*Élenchos*»; ma il tema è ripreso qui avanti, nel par. 16).

15. «ÉLENCHOS» E SILLOGISMO

Qui non interessa seguire Ł. nel suo tentativo di mostrare (*Del principio*, cit., cap. VIII) che il principio di identità non è un prin-

principio ultimo, ma è a sua volta fondato su quel principio autenticamente ultimo che sarebbe «la definizione di giudizio vero». Basti richiamare che se il principio di identità fosse così fondato, la «definizione di giudizio vero», precedendo concettualmente il principio di identità, non potrebbe avvalersene, cioè non potrebbe essere una definizione che è necessario che sia una definizione di giudizio vero; ossia non potrebbe escludere di non essere una siffatta definizione.

È invece il caso di ritornare sull'estraneità di *L.* al senso autentico dell'*élenchos* della negazione del «principio più saldo». In generale, la discussione di *L.* intorno al «principio più saldo» procede *sulla base* delle leggi della logica, che egli assume come indiscutibili e che a suo avviso non permetterebbero all'*élenchos* aristotelico di costituirsi: «La logica ci insegna» (*Del principio*, cit., p. 63): è l'espressione che, resa più o meno esplicita, dovrebbe chiudere la bocca a ogni alternativa. Ma il discorso in cui si manifesta il «principio più saldo» precede ogni legge e ogni logica, la quale, pertanto, non può insegnargli nulla. È comunque opportuno, prima di sviluppare alcune considerazioni intorno alla critica di *L.* all'*élenchos*, ritornare ancora una volta al testo aristotelico.

Come già si è osservato, Aristotele concepisce l'*élenchos* come un *dialogo* tra individui diversi, ossia tra il «filosofo», che afferma il principio più saldo (*Met.*, 1005 b 11-12), e chi nega tale principio. Questo principio non può essere dimostrato, perché è il contenuto della conoscenza che sta al fondamento di ogni conoscenza e dunque di ogni dimostrazione (1006 a 5-9). Lo si può dimostrare «in modo elentico»; «basta che chi lo nega dica qualcosa»: *εάν μόνον τι λέγει ἡ ἀμφισβήτην* (1006 a 12-13). Dire qualcosa: *τι λέγειν*. *Λέγειν* è il *logos*. C'è dimostrazione elentica del «principio più saldo», se c'è *dia-logos*. «Logos» non significa semplicemente suoni della voce o forme visibili, ma il loro esser segni di qualcosa, segni di significati. «Logos» è il dire, che è tale solo in quanto è segno di un significato. Se il «filosofo» si trovasse dinanzi soltanto a suoni o a forme visibili, non avrebbe dinanzi (non gli si manifesterebbe) un negatore del «principio più saldo», non si troverebbe all'interno di un «*dia-logos*», ma dinanzi a «un tronco» (15). Basta che il negatore del principio *dica* qualcosa – cioè che i suoni e le forme visibili del linguaggio abbiano un significato, ossia che il negatore dia loro un significato (*σημαίνειν τι*) –, ed egli avrà già ammesso ciò che intende negare; ossia avrà ammesso quella *determinatezza* del significato (*τι ἐστὶν ἡ ὁρισμένη*), nella cui affermazione consiste il «principio più saldo» (nel suo esser l'unità del cosiddetto p.d.n.c. e del principio di identità).

Questa impostazione dialogica dell'*élenchos* presuppone l'esi-

stenza dei dialoganti, ossia di qualcosa che non appare immediatamente e la cui esistenza dovrebbe essere quindi innanzitutto dedotta a partire da un fondamento che ha al proprio centro il «principio più saldo» – che dunque si assumerebbe il carico di tale fondazione senza aver ancora mostrato che la propria negazione lo presuppone, e quindi restando scoperto di fronte ad essa. Ma nonostante questa impostazione dialogica dell'*élenchos* il pensiero aristotelico è in grado di riscattarsi dal presupposto infondato dell'esistenza dei dialoganti. Se infatti il negatore del principio è essenzialmente la coscienza della negazione, tale coscienza appartiene già alla coscienza del «filosofo», la quale non ha dunque bisogno di dialogare col negatore del «principio più saldo» per scorgere che la negazione di tale principio è negazione solo se si costituisce come significato determinato (*τι ὁρισμένον*), e pertanto come quella determinatezza che è appunto il contenuto del «principio più saldo». L'*élenchos* mantiene la stessa struttura e lo stesso valore, se si intende «il negatore» (*ἡ ἀμφισβήτην*, 1006 a 13) del principio come semplice personificazione della «negazione» che nella coscienza del «filosofo» si oppone a tale principio. E, certamente, sarà necessario (in vista dell'adeguata formulazione dell'*élenchos*) che tale «negazione» perda quel carattere, giustamente rilevato da *L.* (*Del principio*, cit., p. 57), per il quale l'esistenza della negazione è qualcosa di «casuale» (casuale essendo l'esistenza del «negatore»), ossia qualcosa da cui l'innegabilità del «principio più saldo» sembra poter prescindere.

Il testo aristotelico afferma che «il dimostrare in modo elentico» differisce dalla dimostrazione vera e propria (*Met.*, 1006 a 15 sgg.), perché quest'ultima sarebbe una *petitio principii*, presupporrebbe la verità di ciò che essa intende dimostrare; mentre l'*élenchos* assume come premessa il significato da cui è necessario che sia costituita la negazione del principio (il significato cioè che il negatore deve dare alle parole che usa, se intende dire qualcosa). L'*élenchos* assume come premessa ciò che la negazione intende essere: una negazione, appunto: appunto quel significato determinato in cui la negazione consiste. Da questa premessa l'*élenchos* «deduce» l'affermazione del primo principio: «dimostra» tale principio, affermando che la determinatezza del significato in cui la negazione del principio consiste è il contenuto stesso di tale principio.

Che il principio sia conclusione di una premessa, non è dunque imputabile a una «dimostrazione» in senso proprio (la quale dovrebbe presupporre il principio che essa intende dimostrare), ma è imputabile alla negazione del principio – nella forma dialogica dell'*élenchos* aristotelico: è imputabile al *negatore* del principio. La negazione stessa è la «causa» (*αἰτίος*, 1006 a 18, 25) della relazione nella quale il primo principio è un che di secondo, ossia è conclusione di una premessa. Se la «causa di questo» (*τοῦ τοιοῦ-*

tou aitiou) ossia di questa relazione, non è chi tenta (vanamente) di dimostrare *simpliciter* il principio, ma « è un altro » (*állou ... óntos* – sì che l'intera espressione suona: *állou dè tou toioútou aitiou óntos*, 17-18), ossia è il negatore del principio, allora c'è *élenchos* (dimostrazione elenctica), non dimostrazione *simpliciter* (17-18).

Quest'«altro» si «sottopone» dunque egli stesso (*ho hypoménōn*, 1006 a 25) al principio. Il primo principio è la radice di ogni dire pensante, cioè di ogni *lógos*. Negando il primo principio, il negatore (la negazione) nega il *lógos*. Pertanto, «volendo distruggere il logos, sottomette al logos» (*anairōn gār lógon, hypoménei lógon*, 26). Ciò che è sottomesso al logos è dunque, innanzitutto, la determinatezza del significato in cui la negazione consiste. Proprio per questo, il testo aristotelico, che a questo punto ha già concluso l'esposizione dell'essenza dell'*élenchos*, prosegue considerando gli elementi semantici che costituiscono quella determinatezza: «essere», «non essere», «uomo» – dove quest'ultimo termine indica sia il qualsiasi predicato che non può convenire e insieme non convenire al medesimo soggetto, sia questo soggetto stesso.

Anche in relazione all'analisi dell'*élenchos* aristotelico Ł. si appoggia allo studio di H. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles* (Tübingen, 1896). Insieme a Maier, Ł. afferma (tenendo presente che negli *Analitici primi*, 66 b 5-13, si attribuisce all'*élenchos* il carattere di «sillogismo») che «poiché ogni sillogismo corretto che abbia premesse vere è una dimostrazione [vera e] propria della conclusione, anche il sillogismo elenctico prova la sua conclusione in modo appropriato. Per questo, dice Maier: "L'*élenchos*, in quanto conclusione, ha lo stesso valore del sillogismo dimostrativo"» (*Del principio*, cit., p. 57).

Senonché la premessa originaria dell'*élenchos* della negazione del primo principio *non è vera*: la sua premessa originaria, all'opposto, è il *falso* per eccellenza, ossia è la negazione del primo principio (l'altra premessa essendo l'affermazione della determinatezza della negazione).

Nel passo degli *Analitici primi* sopra richiamato, Aristotele non parla infatti della verità delle premesse dell'*élenchos*, ma di ciò che, nell'*élenchos*, viene «concesso» (*tò synchorómenon*) o «ammesso» (*tò keímenon*) dall'avversario e che, costituendo la premessa originaria, «è opposto alla conclusione» (*tò keímenon enantíon tōi symperásmati*). Ma l'*élenchos* della negazione del primo principio ha come conclusione questo principio – cioè la verità prima –; sì che, se ciò che è stato «concesso» è opposto alla conclusione, ciò che è stato concesso è, per Aristotele, una premessa *falsa*. Che non esista ciò che Maier e Ł. sostengono, ossia l'assimilazione del «sillogismo elenctico» al «sillogismo corretto che abbia premesse

vere» è poi esplicitamente ribadito da Aristotele quasi subito dopo il passo riportato da Ł. Dice il testo: «Se c'è *élenchos*, è necessario che vi sia sillogismo, ma se c'è sillogismo non è necessario che vi sia *élenchos*» (*ei mèn gār élenchos, anánkē syllogismōn einai, syllogismōu d'óntos ouk anánkē élenchon*, 66 b 14-15).

Ma, in base al presupposto che l'*élenchos* relativo alla negazione del primo principio abbia premesse vere, e cioè facendo affermare a Aristotele l'opposto di ciò che Aristotele dice, Ł. crede di poter mettere fuori gioco Aristotele, scrivendo: «Se dunque, secondo lo stesso Aristotele, la dimostrazione elenctica, in quanto sillogismo, è una dimostrazione vera e propria, allora egli cade in contraddizione quando afferma ad un tempo che il principio di contraddizione è indimostrabile e che è possibile dimostrarlo elencticamente» (*Del principio*, cit., p. 57).

Con queste considerazioni non si intende affermare che il rapporto tra p.d.n.c. e *élenchos* non sollevi alcun problema. Non solleva i problemi che Ł. crede di rilevare, ma solleva pur sempre il problema relativo al carattere accidentale dell'*élenchos*, rispetto al p.d.n.c., che sembra emergere dal testo aristotelico e che qui (ma cfr., in *E.d.N.*, «Ritornare a Parmenide», 6, pp. 51-56; *Taut.*, xxiv-xxvii) possiamo richiamare dicendo che se l'*élenchos* fosse qualcosa di accidentale rispetto al primo principio, se cioè questo principio (una volta inteso al di fuori dell'«essenza del nichilismo») potesse prescindere dall'*élenchos*, allora non potrebbe escludere la propria negazione, giacché questa esclusione richiede la presenza dell'*élenchos*. Ma se l'*élenchos* è necessariamente unito al primo principio, e se d'altra parte il volume semantico in cui consiste il primo principio *differisce* formalmente dal volume semantico in cui consiste l'*élenchos*, allora si presenta l'aporia (e il discorso di Ł. acquista spessore – sia pure per motivi diversi da quelli da lui indicati) per la quale l'indimostrabile è tale solo in quanto è unito all'*élenchos*, e cioè è *fondato su altro*, e quindi non è l'indimostrabile. Il risolvimento di questa aporia è la struttura originaria dove l'opposizione universale di essente e non essente (opposizione che è la stessa determinatezza dell'essente e del non essente) è sì necessariamente unita all'*élenchos*, ma quest'ultimo è una *individuazione* di tale opposizione, che pertanto è l'originario solo in quanto include tale individuazione.

16. ANCORA SU LOGICA E «ÉLENCHOS» DELLA NEGAZIONE
DEL PRIMO PRINCIPIO

Lo sbandamento dell'interpretazione dell'*élenchos* aristotelico si accentua nel seguito del discorso di Ł. (capp. IX-XII), nel tentativo di affermare la presenza nei testi aristotelici, oltre che di una dimostrazione elenctica, anche di una dimostrazione apagogica del «principio più saldo» (della quale non ci interesseremo).

Ancora a proposito della dimostrazione elenctica Ł. scrive: «La dimostrazione elenctica di un dato giudizio B consiste nella ricerca di una premessa A (eventualmente di due premesse, come nel sillogismo) che costituisca la ragione della conclusione B. In seguito viene attestata la verità della premessa A e l'avversario viene indotto a riconoscere B. Chi riconosce la premessa deve riconoscere pure la conclusione. Ne otteniamo uno schema:

Se il giudizio A è vero, allora è vero il giudizio B
Il giudizio A è vero

Allora è vero il giudizio B» (*Del principio*, cit., p. 58).

Che le cose non vadano in questo modo nell'*élenchos* aristotelico relativo al principio più saldo risulta ormai da quanto sopra si è detto. In questo *élenchos* la premessa A non è affatto ciò di cui «in seguito viene attestata la verità». A è costituito, come si è detto nel paragrafo precedente, dalla negazione del primo principio, ossia dall'affermazione che allo stesso può convenire e non convenire lo stesso; della quale non verrà mai in seguito attestata la verità, ma della quale appare, nell'*élenchos*, la definitiva falsità. D'altra parte A non è soltanto la negazione del primo principio: è anche l'affermazione della *determinatezza* di tale negazione, è cioè l'affermazione che tale negazione è un *hōrisménon*; e mentre tale negazione è falsa, è invece vera l'affermazione che tale negazione è un che di determinato, ossia è vera l'affermazione che il falso è un che di determinato.

Senza questi *due* fattori di A la negazione e il negatore del primo principio non esisterebbero: tali fattori costituiscono la negazione (e il negatore in quanto tale) e nessuno dei due può mancare – dove il primo fattore è una parte del significato del secondo. (La negazione del primo principio è inclusa cioè nell'affermazione della *determinatezza* di tale negazione). Per quanto riguarda B, B non è semplicemente il primo principio, ma è l'affermazione che la *determinatezza* della negazione è il contenuto stesso del primo principio (e propriamente è una individuazione del contenuto universale del primo principio – cfr. *E.d.N.*, «Ritor-

nare a Parmenide», 6), il quale contenuto, pertanto, è ciò senza di cui la negazione del primo principio non potrebbe esistere.

Anche se Aristotele non ha affrontato il problema, l'*élenchos* relativo al primo principio – ossia a ciò che appartiene alla struttura originaria del sapere – non sottostà dunque a uno «schema» della logica formale o simbolica, come quello indicato da Ł. Non è infatti un'«implicazione condizionale» («se... allora»). Oltre a esigere la scomposizione di A in due «giudizi», uno falso (A, cioè la negazione del primo principio) e uno vero (A', ossia l'affermazione della *determinatezza* di A), l'*élenchos* non può essere una «dimostrazione» in cui la verità del primo principio (B) sia la conclusione. Non può esserlo, se per «dimostrazione» si intende una struttura semantica dove le premesse possono prescindere dalla conclusione (cioè dove la verità delle premesse non presuppone la verità della conclusione).

Inoltre, lo stesso primo principio non è una semplice proposizione logica che possa esser considerata di per sé, indipendentemente dal suo esser nota, manifesta, indipendentemente cioè dal suo *apparire*. E infatti Aristotele dice, del primo principio, che è il più noto (*gnōrimōtate*), ossia è il contenuto che, *nell'apparire*, è il fondamento di ogni altro contenuto – sì che il suo apparire è il fondamento dell'apparire di ogni ente. In seguito alla configurazione intersoggettiva dell'*élenchos* Aristotele tende a considerare accidentale l'esistenza della negazione, e pertanto dell'*élenchos*. Ma tale esistenza è inseparabile dal primo principio ed è appunto questa inseparabilità ad apparire e a costituirsi come l'autentico primo principio.

L'*élenchos* non è un'implicazione condizionale, non è un «functore di verità», perché l'affermazione dell'esistenza della negazione del primo principio (e innanzitutto questo principio stesso) non è un'ipotesi, ma è una verità incontrovertibile, perché tale negazione *appare*. La verità, qui, è ciò che compete a quanto appare, *in quanto esso appare*, ed è distinta ma unita all'incontrovertibilità della verità in cui consiste il primo principio. (Guardando l'unità di questi due sensi dell'incontrovertibilità della verità, il pensiero di Aristotele si protende verso la *struttura originaria* della verità).

È vero affermare che la negazione del primo principio esiste, nel senso che essa *appare* (e, per Aristotele, appare sia all'interno della coscienza del «filosofo», sia come linguaggio del negatore del primo principio). Questa verità è anch'essa una «premesse» dell'*élenchos*, nel senso che essa è la verità dell'affermazione dell'esistenza del «giudizio A» (per stare al simbolismo di Ł.), che è

un giudizio *falso* (essendo la stessa negazione del primo principio). Questa premessa vera non è cioè A (che è un giudizio falso), ma, appunto, è l'affermazione, sul fondamento dell'apparire di A, dell'esistenza di A. Tale verità ha pertanto un senso diverso dalla verità di A', ossia dalla verità dell'affermazione della determinatezza di A, giacché questa affermazione dice che, poiché A è la negazione del principio, A è la negazione nel suo esser determinata come negazione. E B, come già si è rilevato, non è semplicemente il primo principio, ma è l'affermazione dell'identità tra la determinatezza di A e il principio (o un'individuazione di esso); sì che è per questa identità che la negazione è affermazione di ciò che essa intende negare («volendo distruggere il logos si sottomette ad esso»). Dove la conclusione B non è l'affermazione della verità del primo principio (nel qual caso esso non sarebbe «primo»), ma è, appunto, l'affermazione che la negazione del principio è affermazione di ciò che essa intende negare; cioè essa non riesce a negare ciò che essa intende negare.

Si va cioè fuori strada se quanto si è qui sopra rilevato viene ridotto – come accade nel saggio di L. – in uno schema logico dove il principio sarebbe vero solo nella conclusione di una dimostrazione (sia pure intesa come non procedente da premesse ipotetiche). Se «dimostrazione» è una struttura concettuale dove le premesse non presuppongono la conclusione e sono vere indipendentemente da essa, e poiché nel caso presente la conclusione sarebbe il primo principio, allora l'apparire della negazione (ossia della premessa A) potrebbe essere non apparire della negazione (e la negazione potrebbe essere non negazione); e l'affermazione della determinatezza della negazione (seconda premessa) potrebbe essere non determinatezza della negazione. Sì che il primo principio sarebbe fondato su premesse che ne sono o ne possono essere la negazione. Infatti, anche qui, se tali premesse non potessero escludere di essere il proprio opposto, se cioè implicassero necessariamente il primo principio, esse non potrebbero essere le premesse di una dimostrazione dove il primo principio figura come conclusione. Aristotele mostra che il primo principio non è dimostrabile perché ogni dimostrazione lo presuppone. Qui si è chiarito che cosa sarebbe una dimostrazione del primo principio che non intendesse presupporlo.

Le determinazioni che dal punto di vista logico sono «premesse» e «conclusione» dell'*élenchos* relativo al primo principio si mostrano invece, nella comprensione autentica dell'incontrovertibile – cioè nella comprensione non nichilistica della struttura originaria del destino della verità – come i tratti *cooriginari* dell'originario.

CAPITOLO QUARTO DESTINO DELLA VERITÀ E NEGAZIONE DELLA CONTRADDIZIONE

17. DESTINO DELLA VERITÀ E «DIORISMÓS» ESSENZIALE DEL «PRINCIPIO PIÙ SALDO»

Il nichilismo si presenta nella forma del suo opposto, cioè si presenta come «principio saldissimo» che, negando che allo stesso convenga e non convenga lo stesso, nega l'identità tra ogni ente e ciò che esso non è e pertanto nega l'identità di ente e niente, ma la nega affermando la necessità che, *quando l'ente è, sia, e, quando non è, non sia, cioè sia niente.*

In *E.d.N.* (p. 429) si dice:

«Proprio in uno dei luoghi decisivi (il libro IV della *Metafisica*) in cui il nichilismo si presenta nella forma del suo opposto, Aristotele mostra l'impossibilità dell'esistenza della persuasione che allo stesso convenga e non convenga lo stesso.

«Ma pensare che l'ente è niente [questo, il pensiero dominante del nichilismo, necessariamente implicato dalla persuasione che gli enti provengono dal loro nulla e vi ritornano] significa porre l'ente come ente e come ni-ente (ossia porre e non porre l'ente come ente).

«L'«evidenza» (*phanerón*) affermata nel testo aristotelico, dell'impossibilità di essere persuasi della contraddittorietà dell'ente, è compromessa dall'ombra che avvolge l'intero pensiero occidentale; e tuttavia la struttura *formale* del contenuto di tale «evidenza» (già sottolineata nel mio piccolo commento [riportato nel presente volume a p. 260, nota 1] al libro IV della *Metafisica* e in *S.F.d.P.*, II, III, 1) appartiene già da sempre alla struttura della Necessità, cioè alla regione che già da sempre e per sempre si mantiene aperta al di fuori dei confini del nichilismo e in relazione alla quale soltanto, l'essenza dell'Occidente (*l'epamphoterízein*) ap-

pare come nichilismo». (*Epamphoterizein* è parola con la quale Platone indica l'oscillazione degli enti tra l'essere e il nulla).

Appunto da quella struttura *formale* il saggio di Ł. rimane inevitabilmente lontano. E innanzitutto non riesce a cogliere il modo in cui tale struttura si presenta nel testo aristotelico, ossia come dimostrazione, sul fondamento del « principio più saldo », del *diorismós* essenziale di tale principio: l'impossibilità che si sia persuasi della negazione del suo contenuto. Rivolgiamoci qui, ancora una volta, al modo in cui questa *struttura formale* si costituisce – già da sempre al di là del nichilismo dell'isolamento della terra dal destino della verità – all'interno della struttura della necessità, ossia all'interno del destino della necessità.

In quanto destino della necessità, la verità è l'apparire dell'esser sé dell'essente in quanto tale (ossia di ogni essente); è cioè l'apparire del suo non esser l'altro da sé, ossia dell'impossibilità del suo divenir l'altro da sé, ossia del suo essere eterno. L'apparire dell'essente è l'apparire della totalità degli enti che appaiono – in *E.d.N.* lo si è chiamato « apparire trascendentale »: apparire di ogni parte di questa totalità. Le parti sono un molteplice. L'apparire di una parte è la relazione dell'apparire trascendentale a una parte di tale totalità (e in *E.d.N.* questa relazione è chiamata « apparire empirico »). Ciò significa che esiste una molteplicità di queste relazioni. In questo senso, molteplice non è solo il contenuto che appare, ma anche il suo apparire.

L'apparire – il mostrarsi, il manifestarsi di qualcosa – è l'essenza della forma di tutto ciò che viene chiamato « pensiero », « coscienza », « persuasione », « certezza », « opinione », « convinzione », ecc. (anche il « dubbio » è una « convinzione »: è l'esser convinti della dubitabilità di un certo contenuto). Gli essenti e le loro relazioni sono il contenuto di questa forma (che pertanto deve contenere anche sé stessa, perché appare anche quell'essente che è l'apparire). Quando la filosofia moderna afferma la produttività (o creatività) del pensiero o dello spirito, la produttività produce qualcosa che appare e che in quanto appare si distingue da sé in quanto prodotto. L'apparire è l'essenza anche della forma di ciò che Aristotele chiama *dóxa*. E nel libro IV della *Metafisica* si afferma l'impossibilità di esser convinti di *dóxai* tra loro opposte. Si è già ricordato che il tema della parola *dóxa* appartiene all'ambito semantico dei verbi *dokéo* o *deiknymí*, nei quali è appunto nominato il mostrarsi e l'apparire – sia pure inteso nel modo indeterminato secondo cui, nella formazione di un linguaggio storico, può essere presente il senso dell'apparire.

Nella sua essenza, la « convinzione » (« opinione », *dóxa*, ecc.) non è un atto mentale che *si aggiunga* all'apparire di ciò di cui si è convinti: nella sua essenza essa è il puro apparire di ciò di cui si è convinti; è il puro apparire di ciò che appare. Esser convinti di

qualcosa significa, essenzialmente, che qualcosa appare *senza* che esso appaia come negato. Se si è convinti della negazione di qualcosa, questa convinzione è il puro apparire di tale negazione (ossia di quel cert'altro qualcosa in cui tale negazione consiste), *senza* che appaia la negazione di tale negazione. La convinzione che questa stanza è illuminata è, essenzialmente, l'apparire di questa stanza illuminata. La convinzione può essere una illusione, un'apparenza; ma tale illusione o apparenza è pur sempre l'apparire di questa stanza illuminata. Nello sguardo del destino della verità, cioè nell'« apparire trascendentale », quell'apparire appare come ciò in cui non appare ciò che in verità appare – ossia ciò che appare nello sguardo del destino della verità. (E quel che in verità appare è ciò che non può essere negato, mentre quel che appare nell'apparenza e nell'illusione è necessario che sia negato dalla verità, nell'illusione appare come non negato ciò che invece può e deve esser negato).

La convinzione che questa stanza è illuminata ed è buia (*sub eodem*) è appunto un esempio di ciò che Aristotele intende come la situazione in cui « uno » (*tis*) è convinto del contenuto di due *dóxai* tra loro opposte. Quell'« uno » è una certa configurazione della totalità del contenuto che appare. Ebbene, la convinzione che questa stanza è illuminata e che insieme è buia significa che appare che questa stanza è illuminata e che è buia; significa che questa stanza appare come illuminata e come buia. In quanto il destino è l'apparire della necessità dell'esser sé e del non esser l'altro da sé, da parte di ogni essente – e pertanto di ogni essente che appare –, questa stanza che è illuminata e insieme buia è una individuazione dell'universale esser l'altro da sé, che è negato dall'universale esser sé e non esser l'altro da sé, secondo cui si struttura il destino della verità. Questa stanza buia è infatti un che d'altro da questa stanza illuminata. E poiché l'esser altro da sé è nulla, è nulla anche questa stanza illuminata e buia. Ma il nulla non può nemmeno apparire, perché, se l'apparire fosse apparire di nulla, sarebbe nullo come apparire. Come è impossibile che, non solo nel destino della verità, ma anche nella non verità (ossia in ciò che da *E.d.N.* in poi è chiamato « isolamento della terra ») – dunque in ogni configurazione dell'apparire –, appaia qualcosa come l'esser l'altro da sé (ossia qualcosa appaia come il non esser ciò che esso è), così è impossibile che appaia qualcosa come questa stanza illuminata e buia.

Certo, il « nulla » e la « contraddizione » *appaiono* (sebbene in modo diverso a seconda che appaiano nella verità o nella non verità); ma nel destino della verità appaiono *come negati* – dove del nulla è negato il suo esser qualcosa che è e che appare. Per esser negati – e all'essenza del destino appartiene la loro negazione – è necessario che appaiano, e che, in questo senso, *siano* (come vede

Platone nel *Teeteto* e soprattutto nel *Sofista*); ma ciò che appare è il *positivo significare* dell'assoluta assenza di significato (cfr. *S.O.*, IV). Ma di ciò che è impossibile che sia e che appaia, è necessario dire che anche all'interno della non verità è impossibile che esso sia e appaia. Quella impossibilità si riferisce a ogni essente e a ogni suo apparire, pertanto anche all'essente che appare nella non verità.

Dunque, non solo è impossibile l'errore, ma è impossibile l'errare. È impossibile l'errare proprio perché è impossibile l'errore. Con queste considerazioni è stata richiamata la *struttura formale* secondo l'espressione sopra introdotta – che è comune a un tratto essenziale del destino della verità e al *diorismós* essenziale del « principio più saldo » di Aristotele. La *struttura formale* del discorso qui sopra sviluppato è appunto ciò che, sia pure nella dimensione nichilistica del pensiero di Aristotele, si presenta come impossibilità che « uno » – cioè lo stesso *hypolambánein* – sia convinto che « lo stesso sia e non sia », cioè come impossibilità che un pensante (*hypólabon*) « abbia opinioni contrarie ».

Si tratta poi di comprendere – ma questa volta al di là di ogni tratto comune tra il pensiero di Aristotele e il contenuto del destino della verità – quanto è mostrato in *E.d.N.* (« La terra e l'essenza dell'uomo », VI) e in *D.d.N.* (XII, XIII, XIV), cioè in che senso si possa e si debba affermare, *nonostante tutto questo*, che *l'errare esiste*, ed esiste come convinzione esplicita del mortale che l'essente diventa altro da sé e che, diventato, è altro da sé (sebbene rimanga implicita la convinzione che qualcosa, in quanto non è altro da sé, è altro da sé); e, anche, come convinzione esplicita che l'essente proviene dal nulla e vi ritorna; e come convinzione implicita che l'essente, in quanto essente, è niente.

Cioè si tratta di comprendere che anche nella non verità l'apparire dell'errare, cioè della contraddizione, è possibile solo in quanto la contraddizione *appare come negata*, e che questa negazione si fonda da ultimo sulla negazione (dell'errare e della contraddizione) che appartiene al destino della verità.

Nei miei due scritti sopra richiamati, l'impossibilità dell'errare è indicata in modo equivalente a quello qui sopra sviluppato. « È infatti impossibile che la contraddizione appaia come non negata, perché altrimenti l'apparire della tesi (lo *hypolambánein*, la convinzione che ha come contenuto la tesi) sarebbe – in quanto apparire anche dell'antitesi – non apparire della tesi; e l'apparire dell'antitesi sarebbe – in quanto apparire anche della tesi – non apparire dell'antitesi » (*E.d.N.*, p. 430). La tesi è ad esempio l'esser illuminata della stanza; l'antitesi è il suo essere buia. Appare che la stanza è illuminata. Ma se insieme apparisse che essa è buia, questo apparire sarebbe il non apparire della stanza illuminata – appun-

to perché l'impossibile, cioè il contraddittorio (la stanza che è illuminata e buia) non può apparire; e questa impossibilità è la stessa impossibilità che l'apparire della tesi non sia (in quanto apparire anche l'antitesi) apparire della tesi. Lo stesso si dica dell'apparire dell'antitesi, che sia unito all'apparire della tesi.

Come l'esser altro da sé può apparire solo all'interno della negazione di esso, e il suo *essere* è il positivo significare di ciò che viene negato, così la convinzione che qualcosa sia altro da sé (ossia la convinzione che ha come contenuto e la tesi e l'antitesi) può apparire soltanto all'interno della negazione di tale convinzione. Ciò che vien chiamato « errare » e « contraddizione » può *essere*, solo se esso stesso appare *come negato*: non soltanto l'errore e il contraddittorio, ma anche l'errare e la contraddizione possono essere e apparire solo se appaiono come negati. L'errare e la contraddizione, in quanto apparire della tesi, che è insieme apparire dell'antitesi, sono infatti una forma dell'errore e del contraddittorio.

Se dunque l'essenza della forma di ogni « convinzione », « persuasione », « coscienza », « certezza », « opinione » è il puro apparire, in cui il contenuto che appare appare come non negato, è necessario che ciò che è chiamato « l'esser convinti della contraddizione » sia in verità non il puro apparire della contraddizione, ma l'apparire che ha come contenuto la *negazione* della contraddizione, e che tale contenuto appaia *come non negato*. È impossibile che la contraddizione appaia *puramente* (cioè come non negata), ossia il *puro* esser convinti della contraddizione è impossibile (è qualcosa di contraddittorio). La contraddizione può apparire solo come negata.

Questa negazione – in quanto è un tratto del destino della verità – impedisce che la tesi sia l'antitesi, perché, come isolata dalla propria negazione, l'identità di tesi e antitesi non è qualcosa che appare. Il destino, come apparire dell'esser sé e del non esser l'altro da sé, da parte dell'essente, è appunto l'apparire dell'esser altro da sé *come negato*. Questa negazione fonda l'apparire dell'esser altro da sé. Se si separa questa negazione da ciò che essa nega e si afferma l'apparire della contraddizione, questa affermazione separante è costretta ad affermare la contraddittoria identità della tesi e dell'antitesi, ossia l'apparire di ciò che è impossibile che sia e appaia. Ma quell'affermazione separante non solo non è necessaria, ma è impossibile, appunto perché implica necessariamente l'impossibile apparire dell'impossibile.

Tutto questo non significa che dunque esiste solo il destino della verità e che la non verità (l'isolamento della terra e il nichilismo) non esista: significa che la non verità è il separarsi dalla negazione (della contraddizione), il cui apparire, nel destino, fonda l'apparire della contraddizione. Questa separazione è, appunto,

l'isolamento della terra dal destino, alla struttura del quale quella negazione appartiene.

Poiché il mortale è il contrasto, cioè la contraddizione tra l'apparire del destino e l'apparire della terra isolata (*E.d.N.*, *D.d.N.*, *Gl.*), questa contraddizione può dunque apparire solo in quanto appare come negata dal destino, cioè solo se è nello sguardo del destino che essa appare così negata – giacché tale negazione non può apparire nella terra isolata che, appunto, è isolata dal destino e pertanto da quel tratto del destino che è la negazione della contraddizione.

D'altra parte, se l'isolamento della terra è la radice di ogni errare e cioè di ogni contraddizione, la terra isolata non appare a sé stessa come isolata, come errare e contraddizione. E tuttavia, nello sguardo della terra isolata, appaiono tutte le forme di ciò che il mortale ha chiamato « errore », « colpa », « contraddizione », e che può apparire solo in quanto appare come negato non dalle negazioni che appaiono all'interno della terra isolata, che sono a loro volta un errare, ma dalla negazione con cui il destino nega, insieme al proprio contrasto con la terra isolata, l'errare in cui questo isolamento consiste.

18. LINGUAGGIO E CONTRADDIZIONE

Se ciò che viene chiamato « errare » e « contraddizione » può essere, e apparire, solo se appare come negato, tuttavia – si è visto – nel destino della verità questa negazione non è la forma di negazione (dell'errare e della contraddizione) che appare all'interno della non verità (la non verità includendo non solo il mito e il senso comune, ma anche il pensiero dell'Occidente e ormai dell'intero Pianeta). La negazione su cui si fondano e da cui sono resi possibili l'errare e la contraddizione sono da ultimo un tratto del destino della verità, giacché, in quanto è un tratto della non verità, la stessa negazione dell'errare e del contraddirsi è un errare e un contraddirsi – è l'affermazione di qualcosa che, nello sguardo del destino della verità, appare necessariamente come errore e contraddittorietà – innanzitutto perché, nella storia dell'Occidente, la negazione della contraddizione, ossia il p.d.n.c., che afferma la necessità che l'essere sia quando è, è il nichilismo stesso, che si presenta in forma rovesciata.

Proprio perché la negazione che rende possibile l'errare è un tratto del destino della verità, ciò che essa nega si è *isolato* da tale negazione e tale isolamento (che è un tratto dell'isolamento della terra dal destino) consente al linguaggio di dar spicco soltanto al contenuto negato dal destino: il linguaggio della terra parla sol-

tanto di questo contenuto, non del suo esser negato. Nel linguaggio della non verità questo contenuto non appare come negato da tale negazione, ma appare come affermato e anzi come il terreno sicuro in cui i mortali possono nascere e vivere; e può perfino apparire come la « verità » stessa (secondo il senso che alla verità compete all'interno dell'isolamento della terra); oppure appare sì come « errare » e « contraddizione », « colpa », « peccato » – ma, anche qui, secondo il senso che queste parole presentano nella dimensione della non verità (forme mitico-religiose, filosofiche, scientifiche, morali, ecc.); oppure come negato dalle diverse forme di negazione dell'errore e dell'errare che si costituiscono all'interno della non verità. Nella non verità il linguaggio lascia apparire soltanto le forme più o meno esplicite sia dell'« errare » e del « contraddirsi » sia della negazione di essi, e tace del loro esser negati dalla negazione che, come tratto del destino della verità, è il fondamento che rende possibile il loro essere e il loro apparire.

La relazione tra questo fondamento e il linguaggio è il senso autentico dell'affermazione di Aristotele – relativa alla negazione del contenuto del principio più saldo – che « non è necessario che le cose che uno dice le pensi anche » (*ouk ésti gàr anankaïon, há tis légei, taûta kai hypolambánein*, *Met.*, 1005 b 25-26). Questo, anche se il « pensiero » (*hypolambánein*) a cui si riferisce Aristotele appartiene anch'esso alla non verità, ossia alla terra (all'insieme degli essenti che sopraggiungono nel cerchio dell'apparire) che è isolata dal destino della verità (ossia dal cerchio dell'apparire, in cui già da sempre appare l'esser sé dell'essente, il suo non esser l'altro da sé, il suo non divenir altro da sé, il suo essere eterno) – e d'altra parte il destino è la verità all'interno della quale è necessario che ogni pensiero, anche quello della non verità, sempre si trovi; ossia è la dimensione in cui appare la necessità di essere sempre all'interno di essa: secondo l'espressione di Aristotele, « è necessario essere sempre nella verità » (*anankaïon ... aiei aletheúein*, 1061 b 34-35). La « dimostrazione » aristotelica del *diorismós* del « principio più saldo » è la negazione dell'esistenza dell'errare e del contraddirsi. Anche se Aristotele non lo rende esplicito, anche per lui l'errore e il contraddittorio appaiono soltanto all'interno della loro negazione: il convenire dello stesso allo stesso secondo lo stesso rispetto appare soltanto all'interno del « principio più saldo », che è appunto la negazione di quel convenire. Quindi l'errare e il contraddirsi apparirebbero soltanto al linguaggio, a cui non corrisponderebbe il « pensiero ».

Ma se il linguaggio che nega il contenuto del principio più saldo non è una semplice sequenza di segni e di suoni, ma ha un senso, allora tale linguaggio è pur sempre un « pensare », uno *hypolambánein*, un esser convinti dell'errore e della contradditto-

rietà dell'ente, e cioè un errare e un contraddirsi – che pertanto sono, e il loro *essere* mostra che il pensare non è sempre nella verità. Sì che a questo punto (come si è incominciato a dire) il discorso aristotelico (che ha mostrato la necessità di essere nella verità in relazione al « principio più saldo ») deve essere « prolungato », lasciandolo innanzitutto apparire nel suo *esser già da sempre* trasfigurato nella figura che costituisce un tratto del destino della verità; e il linguaggio che testimonia il destino deve dire che, proprio perché l'errare e il contraddirsi sono a loro volta una forma dell'errore e del contraddittorio, proprio per questo l'errare e il contraddirsi sono e appaiono soltanto all'interno del loro *esser negati* dalla negazione che non appartiene più alla « verità » che appare all'interno della non verità, ma è un tratto del destino della verità. Un « prolungamento », questo, che si riferisce al linguaggio, perché il suo contenuto appartiene già da sempre al destino della verità; e lo stesso segmento che viene prolungato (cioè il discorso di Aristotele sul *diorismós* del « principio più saldo ») è già da sempre in una dimensione dove la struttura formale di quel segmento mostra un senso abissalmente diverso da quello che avvolge il pensiero di Aristotele (e l'intera storia del mortale).

Alla negazione dell'errare e del contraddirsi – dalla quale essi, e innanzitutto la terra, si isolano e che è taciuta dal linguaggio – compete di essere, stiamo dicendo, il fondamento del loro essere e del loro apparire, non in quanto essa sia un tratto della non verità, ma in quanto essa è un tratto del destino della verità. Che pertanto è il fondamento dell'essere e dell'apparire della non verità. (E l'isolamento dell'errare e del contraddirsi da tale negazione è una parte o un aspetto dell'isolamento della terra dal destino della verità).

Ma il destino è fondamento in senso specifico dell'apparire della non verità. Poiché ogni essente è eterno, ogni essente è ciò senza di cui nessun altro essente potrebbe essere, nemmeno quell'essente che è l'apparire dell'essente. Se la penombra di questa stanza non fosse, la totalità dell'essente non potrebbe essere, e nemmeno il destino stesso della verità; e nemmeno l'essente in cui consiste l'immenso regno della non verità.

Ogni essente è fondamento in senso generico di ogni altro essente. Il destino della verità è in senso specifico fondamento di ogni essente e dell'essere e dell'apparire della non verità: nel senso che (per quanto riguarda questo essere e apparire), come quella penombra, anche il destino è fondamento dell'essere e dell'apparire della non verità, ma, oltre a questa forma generica dell'esser tale fondamento, è fondamento nel senso che sopra è stato richiamato.

(Ma ogni essente, rispetto a ogni altro essente, è fondamento, oltre che generico, anche specifico. Solo che la configurazione di tale specificità rimane, per lo più, un problema. Qual è, ad esempio, la specificità secondo la quale questa penombra è il fondamento dell'apparire della non verità? D'altra parte, anche quella forma estrema dell'errare che è l'isolamento della terra dal destino della verità – ma anche l'aspetto più irrilevante della terra isolata – è fondamento, in senso generico e specifico, del destino della verità).

19. L'ISOLAMENTO DELLA CONTRADDIZIONE DAL DESTINO

L'errore e il contraddittorio non sono, sono nulla. Il contraddittorio è la forma di ogni errore, perché anche la negazione di ciò che appare è errore. Essa costituisce infatti una contraddizione, il contenuto della quale è un che di contraddittorio, cioè di nullo.

Ma se il contraddittorio e il nulla è l'assolutamente privo di significato, la negatività assoluta, tuttavia l'assoluta assenza di significato è positivamente significante. Il positivo significare del nulla costituisce il vasto e incombente dominio della terra isolata e del nichilismo. Il nulla è positivamente significante non solo in quanto significa « nulla », ma anche in quanto è il significare degli essenti che appartengono al dominio della non verità della terra isolata; e poiché la terra isolata è l'errare e il contraddirsi essa ha come contenuto l'errore e il contraddittorio, ossia ciò che, nello sguardo del destino, appare in verità come nulla.

Isolata dal destino, la terra *non* è peraltro un nulla: altrimenti esisterebbe soltanto il destino della verità della terra, cioè la terra apparirebbe soltanto nella verità del destino. E invece nello sguardo del destino appare l'isolamento e la non verità della terra. Ma la non verità è l'apparire, in quanto essa è l'errare e il contraddirsi – e innanzitutto è l'errare che nel linguaggio lascia entrare soltanto la terra –: è il *contenuto* dell'errare e del contraddirsi, ossia è l'errore e il contraddittorio ad essere nulla. La *non* nullità della terra isolata è il positivo significare del nulla che è la terra isolata. L'immensa ricchezza di forme che costituiscono questa non nullità è il positivo significare del nulla, ossia dell'assoluta assenza di significato.

Che il nulla che è la terra isolata non sia soltanto significante come « nulla », ma come quella sovrabbondanza di forme che costituisce la terra isolata, significa che, isolata dalla propria verità (ossia dal destino della verità), la terra non è un nulla, ma altera il

proprio volto e tale alterazione si costituisce come quella ricchezza e sovrabbondanza dell'errare e della contraddizione.

(L'isolamento – e pertanto l'isolamento della terra – è la « posizione astratta » o « separazione astratta dell'astratto », di cui parla S.O., IX, e l'alterazione del volto che la terra presenta in quanto isolata è ciò che in questo scritto viene chiamato – cfr. par. 8 – l'« esito » della separazione, o posizione astratta dell'astratto). Dunque la terra isolata è *nulla*, in quanto l'apparire separati dal destino è impossibile, è nulla; e la terra isolata *non è nulla*, in quanto è il positivo significare del nulla.

Il volto della terra separata dal destino – e pertanto dalla negazione con cui il destino nega la contraddizione della terra – si altera in molti modi, in relazione ai suoi molti tratti. Cioè sono molteplici gli « esiti » della separazione di quella negazione dal destino.

Uno di essi consiste nel rilevare che, comunque, il contenuto contraddittorio della contraddizione (e quel contenuto contraddittorio che è la contraddizione stessa) appare: proprio perché è negato, ossia è posto come il nulla e l'impossibile, è necessario che tale contenuto sia e appaia, e pertanto è necessario che sia e appaia ciò il cui essere e apparire è impossibile. La separazione della contraddizione dal suo esser negata dal destino determina cioè, in questo caso, una contraddizione – un'aporia.

Un discorso aporetico, questo, che introduce sì la negazione della contraddizione, ma la introduce appunto nel suo esser separata da ciò di cui essa è negazione.

Infatti l'apparire della contraddizione e del contraddittorio è l'apparire dell'impossibile (come anche Aristotele rileva con la dimostrazione del *diorismós* essenziale del « principio più saldo ») qualora esso sia inteso come puro apparire di un contenuto non negato, cioè qualora tale contenuto sia *separato* dalla negazione con cui il destino lo nega. Ma la contraddizione e il contraddittorio non possono apparire e non possono essere se non in quanto sono e appaiono come negati, cioè come essenzialmente *uniti* alla loro negazione; e, in quanto sono e appaiono *come negati*, essi non sono il nulla e l'impossibile.

D'altra parte, se quella *separazione* dal loro esser negati dal destino appartiene all'errare originario, ossia all'isolamento della terra – se cioè la separazione dell'errare dal destino, che lo nega, appartiene all'errare originario –, non è un errare la *distinzione* tra il contraddittorio (cioè il nulla, l'impossibile) in quanto tale, e il suo positivo significare (cfr. S.O., IV), che include il positivo significare della *negazione* del contraddittorio.

In quanto la terra, nella sua totalità, è separata dal destino (e quindi anche dalla negazione con cui il destino nega le contraddizioni

che appaiono come tali all'interno della terra isolata), ed è vista come il terreno sicuro dei mortali, essa appare nella ricchezza e sovrabbondanza di determinazioni che sono il positivo significare del nulla in cui consiste la terra come terreno sicuro. In quanto la contraddizione è separata dalla negazione con cui il destino la nega (e quindi, anche qui: in quanto è separata dal destino), essa è un tratto della terra isolata e appare sì come contraddizione, ma insieme appare, secondo il discorso aporetico qui sopra indicato (che non è il solo a potersi costituire in proposito), come l'apparire di ciò che è impossibile che appaia.

Ma, separata dal suo esser negata dal destino, l'apparire della contraddizione è nulla, è l'impossibile apparire della tesi che non è l'apparire della tesi (e l'impossibile apparire dell'antitesi che non è l'apparire dell'antitesi) – è ciò di cui il *diorismós* del « principio più saldo » mostra l'impossibilità –; sì che il suo apparire come ciò che non può apparire è il positivo significare di tale nullità e impossibilità. (La separazione della contraddizione è uno degli infiniti modi con cui le parti della terra isolata sono isolate dal destino, e qui è stato preso in considerazione per la sua specifica attinenza al tema del « fondamento della contraddizione »).

D'altronde, per ogni parte della terra isolata, la sua separazione dal destino dà luogo a un « esito » specifico, la determinazione del quale rimane ancora, per lo più, al di fuori di ciò che il linguaggio che testimonia il destino, e il destino della terra, riesce a mostrare.

(Qui si aggiunga che, separata dal destino, ogni determinazione, anche ogni determinazione particolare del destino, è una determinazione della terra isolata e pertanto il suo apparire è lo specifico positivo significare del nulla in cui tale determinazione consiste. Anche l'« essente », il « nulla », la « contraddizione », l'« identità », ecc., in quanto appaiono all'interno della terra isolata, e dunque anche e soprattutto come determinazioni della filosofia dell'Occidente, sono tratti della terra isolata, e in quanto tali danno luogo a situazioni aporetiche analoghe a quella che nella precedente sezione è stata considerata in relazione all'isolamento della contraddizione dal destino).

20. CONTRADDIZIONE C E FORMA NORMALE DELLA CONTRADDIZIONE

Col tramonto al quale l'isolamento della terra è destinato (cfr. *Glr.*), tramonta l'errare e la contraddizione in cui consiste tale isolamento (ossia tramonta ciò che è la radice di ogni isolamento).

Ma non tramonta ogni contraddizione. Non tramonta la « contraddizione C » (S.O., VIII, 9 – una figura, questa della contraddizione C, che, a partire da S.O., è costantemente presente nei miei scritti); ossia non tramonta la contraddizione che è tale non perché il suo contenuto sia l'errore e il contraddittorio, e dunque il nulla, ma perché è la forma astratta della verità, è la stessa verità del destino, ma in quanto astratta, ossia è il destino della verità in quanto presenza *finita* dell'apparire infinito della totalità dell'essente e pertanto del destino della verità.

La contraddizione C è il destino della verità, in quanto apparire finito dell'infinito – e il destino accoglie la terra, ossia tutto ciò che sopraggiunge senza fine nell'eterno cerchio finito del destino –; giacché anche se la terra allarga all'infinito quel cerchio, in esso non appare la totalità infinita dell'essente, non appare il destino in quanto già da sempre accoglie in sé tale totalità, e pertanto essa, sì, appare – ogni essente appare nel suo appartenere –, ma non appare nella concretezza totale delle sue determinazioni; sì che ciò che appare come totalità non è la totalità, appare e come totalità e come non totalità. E anche ogni determinazione che appare nell'apparire finito del destino e della terra non appare nella totalità delle sue relazioni alla concreta totalità infinita delle determinazioni; ossia anche ogni determinazione che appare, appare e come ciò che essa è (ad esempio come questa stanza illuminata, che è una delle determinazioni della terra) e non come ciò che essa è – giacché questa stanza illuminata è ciò che essa è solo nella sua relazione alla totalità infinita delle determinazioni dell'essente, la quale non appare nell'apparire finito. (E tale relazione è necessaria, perché ogni determinazione è un eterno, da cui nessun'altra determinazione può prescindere). La contraddizione C è appunto questo apparire della totalità e delle determinazioni dell'essente, dove ciò che appare appare nel suo essere e non essere ciò che esso è.

Ma, stiamo dicendo, questa contraddizione *non* ha come contenuto il contraddittorio e il nulla: nonostante il suo esser costituita dalla convinzione che questa stanza illuminata è e non è questa stanza illuminata, o che questo essente è e non è questa stanza illuminata. Tale contraddizione è infatti costituita, da un lato, dall'apparire di questa stanza che è illuminata (o da questo essente che è una stanza illuminata), e, dall'altro lato, dal *non apparire* di tutto ciò che è necessariamente implicato dall'essere questa stanza illuminata – il non apparire, cioè, per il quale questa stanza illuminata non mostra ciò che in verità (ossia nell'apparire infinito del destino della verità della totalità concreta dell'essente) essa è, e, non mostrandolo, essa appare nel suo non esser questa stanza illuminata. Appare questa stanza illuminata, e insieme appare nel suo non poter essere ciò che essa mostra di essere, questa stanza illu-

minata. Con la terminologia di S.O., la contraddizione C è costituita dall'apparire di una determinazione *astratta* e dall'apparire dell'assenza (cioè del non apparire) del *concreto* a cui il significare di tale determinazione rinvia e a cui è necessariamente unito (dove la determinazione è « astratta », appunto perché è astratta, separata, isolata dal concreto).

Questa contraddizione è oltrepassata non già negando che questa stanza sia illuminata (o che questo essente sia una stanza illuminata): nel cerchio finito dell'apparire del destino questa contraddizione *sarebbe* oltrepassata con l'apparire infinito della concreta totalità dell'essente con la quale questa stanza illuminata è in relazione. *Sarebbe* oltrepassata – diciamo –, perché è contraddittorio che la totalità infinita dell'essente abbia a entrare nel cerchio finito dell'apparire (in E.d.N., « Il sentiero del Giorno », IX; *Glr.*). In questo cerchio, questa contraddizione è oltrepassata, nel senso che il suo oltrepassamento è un cammino infinito, un indefinito allargarsi del cerchio finito – sì che la contraddizione del finito, in quanto finito, permane all'infinito nel suo esser oltrepassata all'infinito. E permane all'infinito nel cerchio finito, mentre in questo cerchio rimane nascosto quell'eterno che è l'oltrepassamento già da sempre compiuto della contraddizione C, e che già da sempre appare nell'apparire infinito della concreta totalità dell'essente (l'apparire infinito essendo peraltro l'eterno apparire dell'eterno oltrepassamento *della totalità della contraddizione* – E.d.N.; D.d.N.; *Glr.*).

La contraddizione C è la condizione del costituirsi della forma normale della contraddizione (*Glr.*, I, IV) – cioè della forma dove il contenuto della contraddizione è il nulla. Infatti la forma normale della contraddizione – l'errare che ha il proprio fondamento nell'isolamento della terra – può costituirsi solo in quanto non appare il destino della totalità infinita e concreta dell'essente. Non nel senso che sia questo non apparire in quanto tale a implicare l'errare – giacché la verità originaria è il cerchio finito dell'apparire del destino, ed è questo cerchio, che è la *negazione* dell'errare, a implicare necessariamente l'essere dell'apparire infinito del destino – ossia l'essere che in tale cerchio si manifesta solo astrattamente (o la cui concretezza si nasconde). Il non apparire della totalità concreta non implica, in quanto tale, l'errore, perché nel cerchio finito del destino la totalità concreta non appare, e tuttavia tale cerchio non è un errare, ma è la negazione originaria dell'errore, ossia è la dimensione la cui negazione è autonegazione.

La forma normale della contraddizione implica il non apparire dell'infinito, nel senso che solo perché il Tutto concreto – l'oltrepassamento della totalità della contraddizione – non appare, e

pertanto solo perché esiste la contraddizione C (che si struttura secondo quel non apparire) è possibile qualcosa come l'errare, ossia il venire a trovarsi all'interno di una parte del Tutto, il cui positivo significare ha come contenuto il contraddittorio e il nulla; sì che l'apparire di qualcosa che non sia l'apparire della concretezza del Tutto (l'apparire cioè in cui consiste la contraddizione C) è «condizione necessaria», sebbene «non sufficiente», della forma normale della contraddizione (l'altra condizione essendo l'isolamento della terra). L'isolamento della terra è l'essenza dell'errare, cioè della non verità in quanto contraddizione il cui contenuto contraddittorio è il nulla.

D'altra parte la contraddizione C non può apparire all'interno della terra isolata: può apparire solo nello sguardo del destino della verità, perché solo in tale sguardo può apparire la necessità che l'essente in quanto essente sia sé stesso, la necessità che esso sia eterno, la necessità che esista l'apparire infinito del destino della verità dell'essente, e pertanto la necessità che ogni essente sia in una relazione necessaria a ogni altro essente. E, innanzitutto, è solo nel cerchio finito del destino della verità che può apparire che il contenuto di questo cerchio è, in ogni sua determinazione, contraddizione C. È nel cerchio di questo apparire che, originariamente, l'apparire mostra la contraddizione C del proprio contenuto.

Tale contenuto è, da un lato, lo «sfondo», la struttura «persintattica» del destino. (Allo sfondo, che accoglie in sé il sopraggiungere della terra, appartiene anche e innanzitutto l'insieme di «necessità» qui sopra rilevato – cfr. *S.O.*, *E.d.N.*, *Oltre il linguaggio*, Adelphi, Milano, 1992, *Taut.*, *D.d.N.*, *Gl.* In relazione alla contraddizione C delle determinazioni dello sfondo cfr. *S.O.*, x; *Taut.*). Dall'altro lato il contenuto della contraddizione C è la terra: dapprima la terra nel suo essere isolata dal destino e, insieme, la terra che appare nello sguardo del destino e che è in contrasto con la terra che appare nell'isolamento; e, poi, la terra che, col tramonto del suo isolamento, si manifesta sempre più concreta, all'infinito, nel cerchio finito del destino.

Se la contraddizione C può apparire solo nello sguardo del destino, in esso appare che anche ogni determinazione della terra isolata è una contraddizione C. Nemmeno nella terra che – tramontata la sua solitudine – all'infinito si mostra sempre più concretamente può apparire l'apparire infinito del destino dell'essente (ossia la concretezza del Tutto). E a maggior ragione non può apparire nella terra isolata, perché, oltre all'impossibilità che l'apparire infinito del destino appaia nell'apparire finito del destino, la terra isolata è isolata dallo stesso apparire finito del destino. (E anche ogni determinazione della terra isolata è una contraddizione C, e il suo esser questa contraddizione non può pertanto apparire all'interno della terra isolata).

L'isolamento della terra dal destino è l'isolamento stesso che separa i due lati della contraddizione C: separa il lato costituito dalla determinazione astratta, dal lato che si mostra solo nel destino e che è costituito dall'apparire dell'assenza della totalità concreta a cui la determinazione astratta è necessariamente unita. All'interno dell'isolamento della terra appare questa stanza illuminata, nel suo esser separata (isolata) dalla dimensione infinita a cui questa stanza è necessariamente unita (e che appare astrattamente nel cerchio finito del destino). Ed è necessario che appaia così separata, perché l'apparire di quella dimensione infinita, come significato astratto (ossia come senso astratto della totalità concreta; come apparire dell'assenza della concretezza di tale totalità), è un tratto del destino della verità da cui la terra isolata – e pertanto quella determinazione di quest'ultima che è questa stanza illuminata – è separata.

Nel cerchio finito dell'apparire del destino appare la necessità che l'apparire infinito del destino *sia* (*E.d.N.*, *Gl.*). Appare cioè l'unione tra questo stesso cerchio e l'apparire infinito. In questo senso, tale cerchio non è separato, isolato dall'apparire infinito del destino. Ma tale apparire appare in modo astratto – il concreto appare in modo astratto (appunto perché la determinatezza concreta dell'apparire infinito del Tutto non può apparire concretamente all'interno del cerchio finito del destino). L'unione tra quel cerchio e l'apparire infinito è pertanto essa stessa astratta. Per quanto astratta, essa è tuttavia unione al concreto: non ne è separata come la terra isolata è separata dal cerchio originario in cui tale unione si mostra. Il contenuto della contraddizione C differisce dunque dal contenuto contraddittorio – cioè nullo – della forma normale della contraddizione, ossia dal contenuto dell'errare, che invece (non apparendo come negato dal destino) è separato dal cerchio finito del destino e quindi dalla totalità concreta dell'essente, alla quale quel cerchio è unito, sia pure astrattamente.

Che l'oltrepassamento della contraddizione C non sia la negazione del suo contenuto *in quanto tale*, ma la negazione dell'*astrattezza* di esso, significa che tale contenuto non è il nulla, il contraddittorio, ma è un essente, che tuttavia è un *astratto*. In quanto contraddizione C, il cerchio finito del destino della verità non è quindi, come invece compete all'errare, il positivo significare del nulla (cioè del contraddittorio). Come destino della verità il contenuto della contraddizione C è l'essente in quanto astratto e pertanto è la stessa concreta e infinita totalità dell'essente in quanto astrattamente manifesta. Nell'errare della terra isolata la contraddizione C, rendendo possibile la forma normale della contraddizione, è unita a tale forma, ossia al positivo significare della con-

traddizione il cui contenuto contraddittorio è un nulla – è unita nel senso che è l'astrattezza di tale positivo significare.

21. RICAPITOLAZIONE DEI CASI EMERGENTI DELLA FORMA NORMALE DELLA CONTRADDIZIONE

Ma la contraddizione C è pur sempre una forma di contraddizione. E, come si è richiamato in tutto quanto precede, l'apparire della contraddizione non può essere il puro apparire di essa, ma è necessario che sia l'apparire *della negazione* della contraddizione. È necessario cioè che nel cerchio finito del destino la contraddizione C appaia come negata. E questa negazione è anzi un tratto dello «sfondo» che accoglie la terra e che in tale accoglimento appare come destino della terra. Lo sfondo è infatti la stessa struttura originaria del cerchio finito del destino della verità, in quanto distinta dalla terra e pertanto dalla terra isolata: la struttura che è a sua volta, come ogni finito, contraddizione C, ma che include l'apparire della necessità che ogni contraddizione (e quindi anche la contraddizione C che le compete) appaia come negata.

La contraddizione C determina ogni finito (cioè ogni astratto), perché ogni finito è un essente che appare senza che la concretezza dell'infinito appaia. Anche qualcosa come la «concretezza dell'infinito» è un astratto, cioè un finito. La contraddizione C determina quindi anche quelle dimensioni finite dell'essente che sono il positivo significare delle contraddizioni normali, il cui contenuto contraddittorio è il nulla.

Alcune forme emergenti di tali contraddizioni, considerate nei miei scritti e anche in quanto precede, possono essere qui richiamate per rilevare che se il loro contenuto contraddittorio è nullo, tuttavia il suo positivo significare è e appare solo in quanto è e appare come negato, ossia solo in quanto si fonda su questa negazione.

Come già si è richiamato più sopra, la più comprensiva di tali forme è il *contrasto*, la contraddizione tra cerchio finito dell'apparire del destino, e pertanto del destino della terra, e isolamento della terra (*E.d.N.*, *D.d.N.*, *Glr.*). In tale contrasto la terra appare (all'interno del cerchio finito del destino) con il volto che essa mostra in quanto essa appare nello sguardo del destino, e, insieme, con il volto da essa mostrato in quanto appare all'interno del suo essere isolata dal destino. Due volti contrastanti dello stesso. Il destino guarda anche la terra isolata – e la nega –, e pertanto è all'interno del cerchio finito del destino della verità che appare il contrasto tra quei due volti, cioè tra verità e non verità della terra. Ma la fede che ha come contenuto il volto della terra isolata (l'i-

solamento è appunto tale fede) non diventa un passato per il fatto di esser (già da sempre) guardata dalla verità. Nonostante il suo esser negata dal destino, la terra isolata continua ad apparire, in quella fede, come il terreno sicuro del mortale. Appunto per questo, nello stesso cerchio del destino la terra mostra due volti tra loro contrastanti. Il volto della terra isolata è destinato ad apparire come un passato (cfr. *Glr.*), ma intanto non appare come passato – sì che la negazione di esso, da parte del destino, è nel frattempo «impotente» (cfr. *D.d.N.*, XVI, II).

Il volto della terra che appare nello sguardo del destino (il volto che è uno dei due elementi del *contrasto*) è una contraddizione C, il cui contenuto è quell'essente astratto in cui quel volto consiste. Ma il contrasto tra tale cerchio e la terra isolata è una contraddizione il cui contenuto è nullo – e anche la terra isolata è questa forma di contraddizione, il cui positivo significare è peraltro una contraddizione C. È impossibile che esista qualcosa come l'unità di quei due volti, così come è impossibile che esista qualcosa come questa stanza illuminata e buia. Il contrasto tra quei due volti è pertanto una contraddizione il cui contenuto contraddittorio è nulla, sì che l'esistenza del contrasto, in quanto contrasto, è il positivo significare di questo contenuto nullo.

Il contrasto tra cerchio finito del destino della verità e isolamento della terra è il contrasto tra la contraddizione C, il cui contenuto non è nullo ma è la dimensione astratta dell'essente, nella quale consiste quel cerchio prima che tramonti l'isolamento della terra, e quella forma normale di contraddizione (il cui contenuto contraddittorio è cioè nullo) che è la terra isolata da quel cerchio. La terra isolata dal destino non può apparire a sé stessa come così isolata (in essa non può apparire ciò da cui essa è isolata): essa appare a sé stessa come la totalità che sicuramente esiste e si mostra. Ma che essa sia questa totalità è qualcosa che non è, qualcosa di nullo. La terra che appare come il sicuramente essente è, in quanto sicuramente essente, nulla – e anche quel suo esser nulla non appare all'interno di essa, ma nel cerchio del destino. Ma, appunto, nel cerchio del destino appare che la terra isolata è nulla e, insieme, appare la fede che la terra isolata è la regione più sicura per il mortale. L'apparire di questa opposizione è un aspetto di quell'apparire dei due volti opposti della terra, che costituisce il contrasto, tra destino e terra isolata, richiamato qui sopra. Anche in questo caso, dunque, la contraddizione tra sicurezza e nullità della terra può apparire solo in quanto appare come negata dal destino – e la terra, a cui compete di essere tale contraddizione (il cui contenuto contraddittorio è nulla), è la forma più ampia del positivo significare del nulla in cui la terra, in quanto regione sicura, consiste.

Anche il nichilismo (che testimonia la nullità della terra isola-

ta) è una forma normale di contraddizione: quella che è costituita dalla persuasione che l'essente è nulla; e anche questa contraddizione può esistere e apparire solo in quanto negata. La struttura concreta di questa negazione è indicata in *E.d.N.* («AAHΘEIA»). Anche il contenuto di questa contraddizione è nullo – ossia l'identità di essente e nulla è nulla. Anche il nichilismo e la sua storia (l'Occidente) sono il positivo significare di un nulla, che oggi domina la terra isolata e culmina nella civiltà della tecnica.

Qui si richiami ancora quella forma normale di contraddizione secondo cui si struttura il dolore (*Glr.*, VIII-IX). Nella terra isolata, il dolore è la fede che il dolore è qualcosa di esistente (ossia è la volontà che lo sia) e, insieme, è la fede (la volontà) che esso non sia – e in quella prima fede (volontà) il dolore è dolore solo in quanto è unito alla fede che vuole il suo non essere. Il dolore è l'esser convinti di questa contraddizione; è l'apparire di essa. E anche il contenuto di questa contraddizione è un nulla (giacché è impossibile, e pertanto nullo, l'essere e il non essere di qualcosa). Anche la contraddizione del dolore è il positivo significare di un nulla. E anche questa contraddizione può apparire solo in quanto appare come negata.

Lo stesso si dica della contraddizione tra fede e dubbio (*Abitatori del tempo*, Armando, Roma, 1978, 4; *D.d.N.*; *Pensieri sul Cristianesimo*, Rizzoli, Milano, 1995, IX-X), che è a sua volta il positivo significare di un contenuto nullo. Infatti la fede è, da un lato, la certezza che non dubita del proprio contenuto, ossia lo tien fermo con i tratti formali della verità indubitabile, e, dall'altro, ha come contenuto ciò che non appare con l'incontrovertibilità della verità indubitabile, ossia appare come non certo, dubbio – e nella fede questa dubitabilità è isolata dalla certezza ed è taciuta dal linguaggio che non testimonia altro che il contenuto in quanto certo. La fede ha cioè un contenuto che insieme appare come certo e non certo, non dubbio e dubbio; e dunque è un contenuto nullo. L'isolamento della terra, d'altra parte, è la stessa fede originaria, il fondamento di ogni fede; sì che la contraddizione secondo cui esso si struttura è lo stesso fondamento della contraddizione secondo cui si struttura ogni fede. Una contraddizione che dunque può apparire solo in quanto appare come negata e come taciuta dal linguaggio, e taciuta perché isolata da ciò che nella fede è creduto come l'unico contenuto che appare.

22. LA CONTRADDIZIONE E IL MOLTEPLICE

Già in *D.d.N.* (XIII, IV, p. 469) si mostra l'impossibilità di ricondurre l'apparire della contraddizione all'apparire della molteplice

cità degli essenti. È cioè impossibile stabilire l'analogia per la quale l'apparire di due (o più) essenti qualsiasi A e B (C, D...) sarebbe l'apparire di una contraddizione per il motivo che A non è B, ossia è il non essere di B, e B non è A, ossia è il non essere di A, sì che l'apparire di A e di B sarebbe l'apparire dell'essere e del non essere di A e dell'essere e del non essere di B. E se le cose stessero così l'apparire del molteplice sarebbe l'apparire di una contraddizione (anzi di un insieme di contraddizioni) che, avendo un contenuto autocontraddittorio, nullo, sarebbe il positivo significare di esso. In quanto contraddizione, positivo significare di un contenuto nullo, il molteplice potrebbe apparire solo come negato. Una negazione d'altra parte essa stessa autocontraddittoria, perché essa implicherebbe per lo meno quella molteplicità che è costituita dal contenuto negato e dalla negazione di esso.

Ma la sopraindicata analogia (insieme alle sue conseguenze) è impossibile. Infatti è sì necessario che A (ad esempio questa lampada) non sia B (ad esempio questo tavolo), ossia è necessario che A sia il non essere di B (e viceversa), ma questo non essere B non è separato da ciò che non è B, ossia non è separato da A: non è qualcosa il cui essere e apparire possa prescindere dall'essere e dall'apparire di A. «A non è B» non significa (è impossibile che significhi) «Il non esser B non è B». E non significa nemmeno «Un non esser B non è B», perché «un non esser B» lascia indeterminato ciò che è «un» non esser B, mentre, in «A non è B», A non lascia indeterminato sé stesso.

In «A non è B», dunque, il non esser B non è separato da A. Riducendo «A non è B» a «Il non esser B non è B», il non esser B è invece separato da A. L'apparire di A e di B, dunque, non è l'apparire di una contraddizione, cioè non è l'apparire del non essere B e, insieme, dell'esser B: non è l'apparire di una dimensione in cui B è e non è, appunto perché questa è la dimensione in cui viene operata la separazione da A del non esser B. (Lo stesso si dica di A).

Nell'apparire di A e B, l'esser B e il non esser B non appaiono pertanto *sub eodem*, giacché l'esser B appare *in quanto l'esser B è B*, mentre il non esser B appare *in quanto il non esser B è A*. In altri termini, nell'apparire di A e B, da un lato è B a esser B, dall'altro è A a non esser B – non accade cioè che sia B a essere e a non essere B. L'essere e non essere B è *sub eodem* solo in quanto il non esser B venga separato da A, identificando quei non identici che sono «A non è B» e «Il (o un) non esser B non è B».

Risulta, da quanto si è detto, che l'analogia tra apparire del molteplice e apparire della contraddizione non sussiste in ogni caso, cioè nemmeno in quello dove A sia *la totalità* di ciò che non è B. In questo caso, si deve certamente dire che A è «il» non esser B; ma

anche in questo caso non è possibile separare «Il non essere B» (come significato formale) dalle concrete determinazioni (a, b, c...) del non esser B, che si manifestano – e questa separazione non è possibile perché anch'essa identifica quei non identici che sono «Il non esser B non è B» e «a, b, c... e il restante non B non è B».

Il *non essere B* da parte di A (e il *non essere A* da parte di B) – il non essere che è espresso dall'affermazione che A non è B (e B non è A) – significa che A è il *nulla di B in quanto B è B*. Tuttavia, se A e B sono due essenti, allora A e B sono entrambi un *esser essente*; sì che, in A, quel tratto di B che è il suo *esser essente non è un nulla*; ossia è *impossibile* che il non essere B da parte di A significhi che A è il nulla di B. (Lo stesso si dica di B – e A e B, oltre a quel tratto, possono averne altri in comune). Ma questa impossibilità sussiste nel senso che A è il nulla di B *in quanto B è un essente*; mentre qui sopra si è detto che il non essere B da parte di A significa che A è il nulla di B *in quanto B è B*. In quanto B è B – in quanto B è quella certa determinatezza per la quale B è un certo *esser essente* –, A, in quanto A, è il nulla di B. L'esser nulla di B, che compete ad A in quanto B è B, non è dunque in contraddizione con il non esser nulla di B, che compete ad A in quanto B è un *essente* (o in quanto B presenta altri tratti in comune con A).

L'esser nulla *di B* non è il nulla *assoluto*; e tuttavia A, in quanto tale, è il nulla assoluto *di B* in quanto tale. Che A sia, nel senso indicato, il nulla assoluto *di B* significa che A *non è B*. Se A in quanto A non fosse il nulla assoluto di B in quanto B, A sarebbe B.

Questa relazione tra A e B, dove A è il nulla di B, è qualcosa di completamente diverso dall'essenza autentica del nichilismo. Tale essenza, affermando il provenire dal nulla e il ritornarvi da parte degli essenti, afferma che gli essenti sono nulla: sono nulla, in quanto sono ancora o ormai nulla. Quella relazione è qualcosa di completamente diverso dall'essenza del nichilismo, perché essa non significa che quell'essente che è B sia nulla, ma significa che l'essente A, in quanto tale, è il nulla dell'essente B in quanto tale. Poiché la negazione del nichilismo è l'eternità dell'essente in quanto essente, e dunque di ogni essente, quella relazione significa che l'eterno essente A, in quanto tale, è l'assolutamente nulla dell'eterno essente B; e che proprio questa nullità è la differenza tra A e B, ossia è il non esser B da parte di A e il non esser A da parte di B. B è un *essente eterno proprio perché A, come tale, è il nulla assoluto di B come tale*. Lo stesso si dica di A, e di ogni altra determinazione del molteplice. Se, in ogni essente, ogni altro essente non fosse, nel senso indicato, un assolutamente nulla, ogni essente sarebbe il proprio altro, sarebbe ciò che esso non è. Ogni essente è ed è eterno perché ogni altro essente è il nulla assoluto di tale essente in quanto è *quel certo essente che esso è*.

CAPITOLO QUINTO POTENZA, POSSIBILITÀ, DIVENIRE

23. ESSERE IN POTENZA LA CONTRADDIZIONE

Il passo 1009 a 35-36 del libro IV della *Metafisica* suona così: «In potenza è possibile che il medesimo [ente] sia contemporaneamente i contrari; ma in atto no» (*dynámei mèn gàr endéchetai háma tautò eínai tà enantía, entelecheíai d'ou*). Ł. interpreta questo passo come *esplicita* dichiarazione, da parte di Aristotele, che il p.d.n.c. vale solo per gli enti in atto ma non per quelli in potenza (*Del principio*, cit., pp. 84 sgg.). E Ł. è completamente fuori strada, perché nel libro IV della *Metafisica* il «principio più saldo» è sin dall'inizio considerato come principio dell'ente in quanto ente, e dunque non soltanto dell'ente in atto, ma anche dell'ente in potenza.

Rimane però da accertare se quanto si dice in quel passo aristotelico implichi, *nonostante le intenzioni in senso contrario*, la negazione di ciò che il pensiero dell'Occidente chiama «p.d.n.c.» – fermo restando che il concetto di potenza appartiene all'essenza del senso nichilistico del divenire, giacché tale concetto indica l'essere ancora un nulla da parte dell'essere attuale dell'ente in potenza.

La tesi del passo 1009 a 35-36, per la quale, in potenza, lo stesso può essere contemporaneamente i contrari, viene sviluppata anche nei capitoli 3 e 8 del libro IX della *Metafisica* e in *De interpretatione*; e in tutti questi luoghi (considerati in *D.d.N.*, III, II-III in ordine alla fondazione di quella tesi) compare la stessa terminologia: *dýnamis, dynámei, dynatón, adýnaton, entelechía, énergeia*. L'impersonale *endéchetai* («è possibile») nomina per lo più, in questi contesti, ciò che è accettabile dall'*epistémē* della verità e innanzitutto dal pensiero che afferma il principio di tale *epistémē*, ossia il

principio più saldo. La *dýnamis* nomina invece, nei luoghi che stiamo considerando, la possibilità in quanto capacità reale di un ente – «potenza» – di diventare (qualora vengano ad esistere le condizioni per le quali viene realizzata tale capacità) qualcosa di diverso da ciò che esso è. Il *dynatón* è appunto ciò che ha questa potenza.

Nel capitolo 8 del libro IX della *Metafisica* si dice: «Ogni potenza è contemporaneamente potenza della contraddizione. Infatti, mentre ciò che non ha alcuna potenza di convenire [a qualcosa] non potrà mai convenire ad alcunché, è invece possibile che tutto ciò che ha [tale] potenza non sia in atto. È dunque possibile che ciò che ha la potenza di essere sia e non sia» (*pása dýnamis háma tês antipháseōs estin; tò mèn gàr mē dynatòn hypárchein ouk àn hypárcheien oudenì, tò dynatòn dè pân endéchetai mē energeîn. tò ára dynatòn eínai endéchetai kai eínai kai mē eínai* (1050 b 8-12)). «Potenza della contraddizione» significa – in conformità al senso della «contraddizione» nel passo del libro IV, dove si mostra il *diorismós* essenziale del principio più saldo – «potenza dei contrari», o, in generale, «potenza degli opposti». Tutto ciò che ha potenza è in potenza, ossia è un ente che è la potenza di diventare entrambi gli opposti. Il testo, considerando l'esempio fondamentale, li identifica nell'«essere» e nel «non essere» in senso esistenziale, come appare dal contesto, dove si intende mostrare che l'«eterno» non è in potenza (*ésti d'oudèn dýnamei aídion*, 7-8), non ha potenza di diventare altro. Gli opposti che l'ente in potenza può diventare sono gli opposti *in atto*: ciò che è in potenza ha la potenza di essere in atto e di non essere *in atto* – ossia ha la potenza di diventare quell'altro da sé che è il suo essere e non essere in atto.

D'altra parte, ciò che ha la potenza di essere e di non essere (*tò dynatòn dè pân endéchetai kai eínai kai mē eínai*; ossia il *dynatón* che è *dýnamis háma tês antipháseōs*) è già, in quanto essere in potenza, il proprio non essere in atto e quindi non può avere, oltre la potenza di essere in atto, anche quella di non essere in atto (ossia non può avere la potenza di essere ciò che esso è già). Per tener fermo il principio che il *dynatón* ha la potenza di essere e insieme di non essere, è necessario quindi introdurre una nuova configurazione degli opposti (essere, non essere) che non è resa esplicita dal testo aristotelico: quella per la quale ciò che ha la potenza di essere e di non essere ha la potenza di diventare quell'altro da sé (ossia da ciò che ha tale potenza) che, da un lato, è (sarà) l'essere in atto di ciò che attualmente è in potenza, e, dall'altro, è (sarà) il *continuare* a essere in potenza, ossia è (sarà) il *continuare* a non essere in atto, da parte di ciò che attualmente è in potenza. (Giacché ciò che ha la potenza di essere e di non essere non è, per Aristotele, un puro nulla, ma è un ente, cioè un essere *attualmente* in potenza. Questo, anche se l'essere attualmente in potenza, pur non es-

sendo un puro nulla, è il puro nulla del corrispondente essere in atto). Qualcosa è dunque in potenza entrambi gli opposti, solo in quanto quello dei due opposti, che è il non essere, è il *continuare* ad essere (sia pure in modi diversi) in potenza l'altro opposto.

Un seme è un albero che ha la potenza di essere e di non essere. La potenza in cui il seme consiste è un ente attuale, e tuttavia tale ente è il non essere dell'albero attuale (nell'ente che è l'albero in potenza, l'albero attuale, *in quanto attuale*, è assolutamente nulla). Rispetto al seme che è in potenza gli opposti, gli opposti potenziali sono, propriamente, (ciò che sarà) l'esser attualmente albero e (ciò che sarà) il contemporaneo non essere attualmente albero. Ma il non essere attualmente albero è appunto quell'essere attualmente in potenza, in cui il seme consiste. Pertanto, propriamente, il seme non è in potenza l'essere e il non essere albero; ma è in potenza soltanto l'esser albero (appunto perché il seme è già attualmente il non essere albero). Tuttavia, si diceva, la tesi che qualcosa ha la potenza di essere e insieme di non essere può continuare ad essere affermata nel senso che il seme è in potenza, da un lato, l'esser albero, e dall'altro è in potenza quel proprio *continuare* ad essere (in forme e stadi diversi) quelle forme preparatorie, cioè potenziali dell'esser albero, che sono tutte un non essere attualmente albero (sia che conducano, sia che non conducano di fatto all'attuale esser albero).

Uno degli esempi di Aristotele in relazione a ciò che ha la potenza di essere e di non essere riguarda la potenza di sedersi (1047 a 26 sgg.). Chi ha questa potenza si trova in una posizione diversa dallo star seduto, e ognuna di queste diverse posizioni è un attuale non star seduto, rispetto al quale chi si trova in quella posizione non è in potenza. Gli opposti, rispetto ai quali chi si trova in quella posizione è in potenza, non possono dunque essere (ciò che sarà) l'attuale esser seduti e (ciò che sarà) l'attuale non esser seduti: tali opposti sono l'essere seduti (ciò che sarà l'attuale esser seduti) e (ciò che sarà) il *continuare* a trovarsi in una posizione che è un non esser seduti. (Fermo restando che quando uno dei due opposti è attuato non è attuato l'altro).

24. DUE TESI INTORNO ALL'ESSERE IN POTENZA LA CONTRADDIZIONE

Nel capitolo 3 del libro IX della *Metafisica* si dice: «È possibile che qualcosa abbia la potenza di essere, ma (intanto) non sia, e abbia la potenza di non essere, ma (intanto) sia» (*endéchetai dynatòn mèn ti eínai mē eínai dé, kai dynatòn mē eínai eínai dé*, 1047 a 20-22). È possibile che qualcosa abbia la potenza di essere, ma intan-

to non sia *in atto*; e abbia la potenza di non essere ma intanto sia *in atto*.

Questa tesi non è formalmente identica alla precedente considerata nel par. 23, perché la tesi precedente afferma la possibilità che ciò che ha la potenza di essere (o di essere determinato in certo modo) *sia e non sia* (in atto), dove ciò che è in potenza non è nessuno dei due opposti in atto; mentre questa seconda tesi afferma la possibilità che ciò che è in potenza uno dei due opposti (essere, non essere; essere determinato in un certo modo, non essere così determinato) sia in atto l'altro opposto, e che ciò che è in atto uno dei due opposti sia in potenza l'altro. È possibile, secondo l'esempio del testo (*Met.*, 1047 a 23-24), che chi ha la potenza di camminare non cammini in atto, e che chi non cammina in atto abbia la potenza di camminare (e lo stesso si dica per chi ha la potenza di non camminare). Nella tesi precedente i due opposti rispetto a cui qualcosa è in potenza sono invece, da un lato, l'essere (o l'esser determinato in certo modo), e, dall'altro, il *continuare* a essere in potenza, ossia il *continuare* a non essere in atto.

D'altra parte le due tesi sono complementari, perché ciò che ha la potenza di essere, e intanto non è (seconda tesi), è insieme ciò che ha la potenza di essere e di continuare a non essere, ossia di continuare a essere in potenza (prima tesi); e ciò che ha la potenza di non essere, e intanto è, è insieme ciò che ha la potenza di non essere e di continuare a essere. (Ma questa complementarità non ha la reciproca, perché ciò che ha la potenza di essere, e intanto non è, non è ciò che ha la potenza di essere e di non essere. Infatti, se per Aristotele non tutto diviene necessariamente, *ex anánkēs*, tuttavia qualcosa diviene necessariamente, e in questo divenire l'ente in potenza non ha la potenza sia di essere sia di non essere).

A entrambe queste tesi si riferisce comunque il testo di 1047 a 24-26 della *Metafisica*, dove si afferma che ciò che ha la potenza di essere (o di esser determinato «secondo le diverse categorie», 1047 a 22) «è ciò per il quale non sussisterà alcuna impossibilità, qualora ad esso verrà a competere l'attività di cui si dice che esso abbia la potenza» (*ésti dè dynatòn toûto, hōi eàn hypárchei hē enérgeia hoû légetai échein tèn dýnamin, oudèn éstai adýnaton*). Ad esempio, «se uno ha la potenza di sedere e gli è possibile sedere, per costui non sussisterà alcuna impossibilità, qualora gli venga a competere il sedersi» (*ei dynatòn kathêsthai kai endéchetai kathêsthai, toutōi eàn hypárxei tò kathêsthai, oudèn éstai adýnaton*, 1047 a 26-28).

Il senso complessivo di 1047 a 22-28 è che qualcosa possiede una certa potenza se non esiste alcun impedimento che renda impossibile l'attuazione di tale potenza. L'*adýnaton* che compare nel testo è l'impossibilità; ma l'impossibilità consiste appunto nell'esistenza di qualcosa che impedisce quell'attuazione, cioè la ren-

de impossibile. E viceversa, l'impedimento è un ente attuale; ma esso impedisce l'attuazione della potenza solo in quanto tale attuazione è qualcosa di impossibile sino a che l'impedimento esiste – e l'impossibilità è l'autocontraddittorietà dell'attuazione giacché se questa autocontraddittorietà non sussistesse l'impedimento all'attuazione sarebbe qualcosa di compatibile con l'attuazione, cioè qualcosa che l'attuazione è in grado (con maggiore o minore difficoltà) di eliminare.

Che qualcosa abbia una certa potenza se non esiste alcun impedimento che renda possibile l'attuazione di tale potenza è dunque affermato sia in relazione al qualcosa che è in potenza gli opposti (secondo la prima delle due tesi qui sopra distinte), sia in relazione al qualcosa che, essendo in atto uno dei due opposti, è in potenza l'altro.

Qui va ancora rilevato che il passo 1047 a 20 sgg. della *Metafisica*, insieme ai passi corrispondenti, non mostra soltanto il senso della differenza tra atto e potenza – contro i Megarici (1046 b 29 sgg.), che «sopprimono il movimento e il divenire» (*exairōúsi kai kinēsin kai génesin*, 1047 a 14): sopprimono ciò alla cui essenza quella differenza appartiene. Dicendo che «è possibile che qualcosa abbia la potenza di essere, e [intanto] non sia, e abbia la potenza di non essere, e [intanto] sia», il testo non dice soltanto che quel diveniente che non diviene per necessità è *prima* in potenza e *poi* in atto, ma dice anche che, quando esso è in potenza, sarebbe potuto essere in atto *invece* che in potenza, e, quando è in atto, sarebbe potuto rimanere in potenza *invece* che essere in atto. Il testo che stiamo considerando tende a dare per scontato questo tratto del discorso, e quindi non lo sottolinea. Ma, se è possibile che qualcosa abbia la potenza di essere ma non sia, è necessario che, quando ciò accade, tale qualcosa sarebbe anche potuto essere *invece* di non essere, perché, se gli fosse stato impossibile essere, non avrebbe nemmeno avuto la potenza di essere. E, se è possibile che qualcosa abbia la potenza di non essere ma sia, è necessario che, quando ciò accade, tale qualcosa sarebbe anche potuto non essere, *invece* di essere, perché se gli fosse stato impossibile non essere, non avrebbe nemmeno avuto la potenza di non essere.

Tutto questo diventa più esplicito nel passo 1050 b 8-12, dove non si parla (come invece accade in 1047 a 20 sgg.) di ciò che, essendo in potenza uno degli opposti, è tuttavia in atto l'altro, ma, si è visto sopra, si considera ciò che ha potenza (il *dynatòn*) in quanto esso è in potenza rispetto a entrambi gli opposti e dunque, innanzitutto, ha potenza di essere e di non essere. Quando, infatti, ciò che ha la potenza di essere e di non essere diventa un essere attualmente, esso, anche, sarebbe potuto *invece* diventare

un non essere attualmente (ossia avrebbe potuto continuare a non essere attualmente), perché se gli fosse stato impossibile diventare (ossia continuare a) non essere, invece del suo diventare essere, esso non sarebbe stato qualcosa che aveva (oltre alla potenza di essere) anche la potenza di non essere.

In 1047 a 20 sgg. e in 1050 b 8 sgg. si afferma dunque che esiste un divenire non necessario. Ma al fondamento di questa affermazione sta la convinzione *infondata* (e contraddittoria) – di Aristotele e di gran parte del pensiero filosofico – che l'aver potenza di essere e di non essere sia qualcosa di « manifesto », di « visibile » – infondatezza (e contraddittorietà) che è stata messa in luce in *S.F.d.P.*, II e in *D.d.N.*, III.

25. CONTRADDITTORIETÀ DELL'ESSERE IN POTENZA LA CONTRADDIZIONE

Si tratta ora di portare alla luce la *contraddittorietà* del concetto aristotelico di potenza (*dýnamis*, *tò dynatón*), in quanto relativo a un divenire che non si produce « per necessità » (*ex anánkēs*, *De interpretatione*, 18 b 6) e di cui Aristotele sostiene l'esistenza.

D'altra parte, che il divenire del mondo avvenga per necessità – cioè abbia carattere « deterministico », « fatalistico » – è quella determinazione dell'*epistémē* che la filosofia del nostro tempo, portando al tramonto l'*epistémē*, si lascia alle spalle. Sì che mostrare la contraddittorietà del concetto aristotelico di potenza, inteso nel senso indicato, significa mostrare la contraddittorietà del modo in cui il nostro tempo intende il divenire, ossia del modo in cui, peraltro, il senso greco del divenire giunge alla sua formulazione più rigorosa.

La contraddittorietà a cui qui ci si rivolge *non* è quella, fondamentale, in cui consiste il nichilismo della fede nel senso greco del divenire e che è il punto di riferimento più o meno esplicito di tutti i miei scritti, ma è la contraddittorietà che può venire alla luce indipendentemente dall'accertamento di quella fondamentale contraddittorietà, ossia può venire alla luce restando all'interno della fede dell'Occidente nel senso greco del divenire.

Un ente A ha la potenza di essere (e di essere qualcosa di determinato), perché non esiste alcun impedimento che renda impossibile l'essere di A. Tuttavia, l'ente A ha la potenza di essere, solo in quanto, nello stesso tempo, A non è attualmente. E A non è attualmente solo in quanto, invece di A, è un non A a essere attualmente. Ma l'essere attuale di non A è necessariamente impli-

cato dall'impedimento che rende impossibile l'essere di A: se tale impedimento non fosse una negazione dell'essere di A, cioè non implicasse necessariamente l'essere di un non A, allora, esistendo tale impedimento all'essere di A, A potrebbe egualmente essere, e pertanto esso non sarebbe nemmeno un impedimento che rende impossibile l'essere di A. L'attuale essere di non A è il prodotto essenziale di tale impedimento, e, anche, è la forma, l'essenza che costituisce l'impedimento che rende impossibile l'attuale essere di A. Ciò non significa che tale impedimento non sia altro che l'attuale essere di non A, ma che il contenuto concreto di tale impedimento deve costituirsi secondo siffatta negazione – deve essere cioè quella concreta negazione dell'essere di A che produce l'attuale essere di non A.

Da Aristotele in poi l'assenza (il non essere) di tale impedimento conferisce ad A la potenza di essere. Ed è necessario che tale assenza sia l'assenza di ciò che è negazione dell'essere di A, ovvero è necessario che sia l'assenza dell'essere attuale di quel non A che è fondamento, forma, essenza dell'impedimento che rende impossibile l'essere di A (sebbene, anche qui, si possa ritenere che la potenza di essere, o di non essere, *includa*, e *non* coincida con tale assenza).

Tuttavia Aristotele dice (*Met.*, 1047 a 20-22) che « è possibile che qualcosa abbia la potenza di essere, ma (intanto) non sia ». Cioè l'assenza di quell'impedimento non è lo stesso venire all'essere da parte di A: l'impedimento che rende l'essere di A impossibile è venuto meno, e ciò nonostante A può rimanere un non essere (può rimanere una potenza di essere). E A può rimanere un attuale non essere (cioè un essere potenziale) solo in quanto è attuale l'essere di un non A. Ma, in questo caso, l'essere di un non A è necessariamente implicato dall'*assenza* di un impedimento all'essere di A, ossia è necessariamente implicato dalla potenza che A ha di essere.

Ciò significa che l'essere di non A è necessariamente implicato *sia* dall'impedimento all'essere di A, *sia* dall'assenza di tale impedimento; *sia* dal non essere in potenza, *sia* dall'essere in potenza da parte di A. *Qualcosa* (l'impedimento all'essere di A e il non essere in potenza da parte di A) e *la negazione di tale qualcosa* (l'assenza di quell'impedimento e l'essere in potenza da parte di A) *implicano necessariamente lo stesso* (ossia il non essere di A). Lo stesso è necessariamente implicato da qualcosa e dalla negazione di tale qualcosa. Ma ciò è contraddittorio, giacché l'essere necessariamente implicato da qualcosa è la stessa impossibilità di essere implicato dalla negazione di tale qualcosa.

In altri termini, l'attuale essere di non A appartiene, *insieme*, a ciò per cui A non ha la potenza di essere, e a ciò per cui A ha tale

potenza: a ciò per cui l'essere di A è impossibile, e, *insieme*, a ciò per cui l'essere di A è possibile.

(E quanto si è detto per A che ha la potenza di essere va detto analogamente anche per A che ha la potenza di non essere).

Affermare che «è possibile che qualcosa abbia la potenza di essere, ma (intanto) non sia, e abbia la potenza di non essere, ma (intanto) sia» (*Met.*, 1047 a 20-22) è dunque contraddittorio (è cioè una contraddizione il cui contenuto è nullo).

Il discorso qui sopra sviluppato può essere ripetuto in relazione alla tesi aristotelica – rimasta a sua volta al fondamento di gran parte del pensiero occidentale – che «ogni potenza è contemporaneamente potenza della contraddizione», ossia che «è possibile che ciò che ha la potenza di essere sia e non sia» (1050 b 8-12) – anche se in relazione a questa tesi quel discorso ha una complessità superiore, che sarà considerata in seguito. Secondo questa tesi A ha la potenza di essere e di non essere. Si è mostrato nel paragrafo 23 come debbano essere intesi questi due opposti (essere, non essere): come *continuare* a non essere e come essere; come *continuare* a non essere determinato in un certo modo e come essere così determinato.

Questi due opposti sono entrambi *altro* da ciò che A è: concorrono a costituire quel non A che nel caso precedente era invece costituito o dal solo essere (quando A ha la potenza di essere) o dal solo non essere (quando A ha la potenza di non essere). In quanto A continua a non essere, A è infatti a sua volta *altro* da A che non è in quanto il suo non essere precede il suo continuare a essere.

Di ognuno di questi due opposti va pertanto affermato quanto – per i motivi sopra indicati – si è affermato, nella sezione precedente, di non A: che ognuno di essi, in quanto attuale essere di non A, appartiene, *insieme*, a ciò per cui A non ha la potenza di essere e a ciò per cui A ha la potenza di essere; a ciò per cui l'essere di A è impossibile e, *insieme*, a ciò per cui l'essere di A è possibile.

26. FORMA SPECIFICA DELLA CONTRADDITTORIETÀ DELL'ESSERE IN POTENZA LA CONTRADDIZIONE

Ma la contraddittorietà della tesi qui sopra considerata – ogni potenza è contemporaneamente potenza della contraddizione – può essere mostrata anche in modo specifico, cioè ulteriore rispetto a quello in cui si mostra la contraddittorietà della tesi considerata per prima nel paragrafo precedente, e per la quale qual-

cosa, essendo in potenza uno dei due opposti, è in atto l'altro; o essendo in atto l'uno è in potenza l'altro.

I testi aristotelici dicono: «Ogni potenza è contemporaneamente potenza della contraddizione» (1050 b 8-9): «È possibile che ciò che ha la potenza di essere sia e non sia» (1050 b 11-12): «In potenza è possibile che il medesimo sia contemporaneamente i contrari» (1009 a 35-36).

La potenza di essere, per Aristotele e per la tradizione epistemica dell'Occidente, non è il nulla: è l'*essere* in potenza; e tale essere è la potenza di essere in atto. L'essere in potenza è sì non essere, privazione (*stéresis*, e la privazione, dice Aristotele nella *Fisica*, 191 b 15-16, «è per sé stessa non essere»): la potenza è il non essere dell'essere in atto, ossia è il nulla dell'essere in atto in quanto tale. E tuttavia la potenza non è soltanto non essere (non è soltanto un puro nulla), ma, appunto, è un modo di essere: essere potenziale.

La potenza – si aggiunga – non è una dimensione statica: è potenza l'intero processo che conduce alla realizzazione attuale di ciò che è in potenza. Il sedersi in potenza è ognuna delle fasi intermedie che, da quando si costituisce la potenza di sedersi, conducono al sedersi. Ognuna di esse è un diverso modo di essere in potenza il sedersi, e proprio per questo ognuna di esse è, da parte di chi è in potenza seduto, un essere in potenza il sedersi.

Senza potenza nessun ente può incominciare a essere (in atto). Senza potenza è cioè impossibile che si realizzino attualmente i due opposti rispetto ai quali (secondo la tesi che stiamo considerando) un certo ente è in potenza. (In *Met.*, 1046 a 10 si dice appunto che la potenza è «principio di movimento», *archè tês metabolês*). Riprendendo l'esempio primario di Aristotele: A è in potenza quegli opposti che sono l'attuale essere di A e l'attuale non essere di A (quell'attuale non essere, si ripeta che è l'attuale *continuare* a non essere da parte di A). Il non essere di A è l'essere di non A. Senza l'essere in potenza da parte di A, è impossibile che si realizzino attualmente questi due opposti – l'essere e il (continuare a) non essere di A. E infine si rilevi che l'essere in potenza l'essere di A e l'essere in potenza il non essere di A sono *lo stesso essere*: sono, appunto, A (quell'ente in potenza che è A), che ha la potenza di essere e di non essere.

Ma la potenza senza di cui è impossibile che si realizzi attualmente uno dei due opposti (ossia l'essere di A), non può essere identica, ma è necessariamente opposta alla potenza senza di cui è impossibile che si realizzi attualmente l'altro opposto (ossia il non essere di A). Se ciò senza di cui è impossibile che A sia fosse lo stesso di ciò senza di cui è impossibile che A non sia, l'essere e il non essere di A sarebbero lo stesso. Infatti il processo che attualizza la potenzialità dell'esser A è il processo in cui si sviluppa la potenza (la capacità) stessa di esser A

(e vi si sviluppa, secondo Aristotele e gran parte della tradizione filosofica, insieme ad altri fattori, o « cause », senza di cui l'esser A sarebbe impossibile); ma il processo in cui si sviluppa la potenza di esser A non può essere identico, ma è necessariamente opposto al processo in cui si sviluppa la potenza di non esser A (ossia in cui si sviluppa il *continuare* a non essere A).

Se i due processi fossero lo stesso il loro risultato sarebbe peraltro qualcosa (A) che, insieme, è e non è. Ciò significa che il processo che conduce all'esser A conduce a ciò che esclude – rende impossibile – il proprio opposto, cioè rende impossibile il non essere A; ed è pertanto impossibile che tale processo sia lo stesso processo che conduce a tale opposto (cioè al non esser A). I due processi si escludono; se si realizza l'uno è impossibile che si realizzi l'altro. Se il processo che conduce a ciò che esclude il proprio opposto fosse lo stesso processo che conduce a tale opposto, tale processo condurrebbe a ciò che esclude e insieme non esclude il proprio opposto; ossia condurrebbe a ciò che, insieme, è sé stesso e il proprio opposto. I due processi sono dunque essi stessi degli opposti (o « contrari », secondo la terminologia aristotelica).

Ma affermare che *lo stesso* (A) ha – è – la potenza di essere e insieme di non essere, significa affermare che allo stesso convengono determinazioni opposte, ossia che lo stesso è e non è qualcosa (è il processo che conduce all'essere di A e insieme non lo è in quanto è il processo stesso che conduce al non essere di A; è il processo che conduce al non essere di A, e insieme non lo è in quanto è il processo stesso che conduce all'essere di A). Affermando che « in potenza è possibile che il medesimo sia contemporaneamente i contrari », Aristotele (e certamente contro le proprie intenzioni) nega dunque il « principio più saldo », ossia afferma che l'ente che è in potenza gli opposti è contraddittorio.

In altri termini, nel suo senso concreto la potenza di essere, da parte di A, non è una dimensione statica, ma – dallo stesso punto di vista aristotelico – è il processo costituito dalla serie *dei modi di essere di A*, quando A non è ancora in atto. Dunque questa serie non può passare all'atto realizzando *il non esser A*; l'attuazione di un modo di esser A (l'attuazione dell'insieme dei modi potenziali di esser A) non può essere il non essere A. Lo stesso si dica della potenza, in quanto serie dei modi di non esser A, quando non A – il non esser A – non è ancora in atto. Ciò significa che le due serie sono opposte tra loro. E pertanto è contraddittorio che le due serie siano determinazioni dello stesso; ossia è impossibile che A abbia la potenza di essere e di non essere.

Si aggiunga che, proprio perché l'essere in potenza è un modo di essere, ossia non è un semplice nulla, proprio per questo ciò

che è in potenza è *attualmente in potenza*. Lo afferma lo stesso Aristotele nel *De interpretatione* (23 a 9-10): « ciò di cui si dice che ha potenza è già secondo l'atto », *ésti kat' énergeian hò légetai dynatón*: ciò che è in potenza è in atto il suo essere in potenza, è in atto come potenza. La potenza è pertanto un modo dell'attualità.

Affermando che « in potenza è possibile che il medesimo sia contemporaneamente i contrari », Aristotele afferma dunque che in relazione a quella dimensione attuale dell'ente, che è l'ente in potenza, il principio più saldo è falso – e certamente afferma questo *contro* le proprie intenzioni e contro la propria tesi fondamentale che il principio più saldo è principio di ogni ente e dunque anche di quell'essere attuale che è l'essere in potenza (tesi che, si è visto, L. non ha compreso).

La contraddittorietà della potenza che è l'essere in potenza gli opposti, da parte dello stesso, è la contraddittorietà di quella forma di divenire (di cui Aristotele afferma l'insopprimibilità), dove il divenire non è « per necessità » (*ex anánkēs*), ma ciò che diviene è *to hopóter' étychen*, « in uno qualsiasi dei due modi » (*De interpretatione*, 18 b 6), ossia è la potenza di entrambi quei modi che sono i due opposti (o contrari).

Ed è rilevante che la struttura concettuale che conduce all'accertamento della contraddittorietà della tesi che il medesimo può essere, in potenza, i contrari sia analoga alla struttura concettuale con cui Aristotele, nel libro IV della *Metafisica*, dimostra l'impossibilità di essere convinti di *dóxai* tra loro contrarie, opposte. Infatti, *come* è impossibile che la stessa coscienza sia convinta nello stesso tempo di *dóxai* tra loro opposte, perché esse sono dei contrari, ed è impossibile che allo stesso (alla stessa coscienza) convengano i contrari, *così* è impossibile che lo stesso sia in potenza i contrari, perché l'essere in potenza l'uno dei due è il contrario, l'opposto dell'esser in potenza l'altro.

Nota. Gli *S.F.d.P.* intendono mostrare il carattere *problematico* della libertà e quindi della « contingenza » (in quanto determinazione fondamentale della libertà). Il *dynatón* aristotelico è visto pertanto anch'esso come una determinazione problematica. All'interno della dimensione del nichilismo, ancora presente in *S.F.d.P.*, l'affermazione del carattere problematico del *dynatón* è corretta: nella misura in cui non appare ancora, in quell'indagine, quanto si è mostrato qui sopra, nei paragrafi 25-26, ossia la contraddittorietà (sussistente dallo stesso punto di vista del nichilismo) dell'essere in potenza la contraddizione.

In assenza dell'accertamento di tale contraddittorietà è certamente corretto dire che « quando si afferma che A e non-A sono in potenza, ciò non vuol dire che A sia e non sia in potenza (nel

qual caso si realizzerebbe per davvero la contraddizione): quando si afferma che è possibile andare a destra, ciò implica certamente che è possibile andare a sinistra. Ma se la proposizione: "È possibile andare a sinistra" significa che è possibile andare non a destra (o che è possibile non andare a destra), essa non significa d'altronde che non è possibile, e cioè che è impossibile andare a destra, ché altrimenti, dicendo che è possibile andare a destra, si direbbe che è impossibile andare a destra (giacché se la possibilità di A implica la possibilità di non-A, e se questa possibilità implica l'impossibilità di A, segue che la possibilità di A implica l'impossibilità di A», *S.F.d.P.*, p. 238, nota fuori testo).

Se si tien fermo che l'essere in potenza (*dynatón*) gli opposti è un problema, questo discorso di *S.F.d.P.* è corretto. Se si tien ferma questa problematicità è impossibile (contraddittorio), per il motivo indicato in questo passo di *S.F.d.P.*, che la possibilità di A sia l'impossibilità di non A. Sennonché i paragrafi 25-26 mostrano appunto che la coesistenza della possibilità di A e della possibilità di non A (ossia l'essere in potenza gli opposti) è qualcosa di contraddittorio e cioè mostrano, appunto, che la « possibilità di andare a destra », in quanto coesistente alla « possibilità di andare a sinistra », implica « l'impossibilità di andare a destra ».

(Ed è comprensibile che in quella nota di *S.F.d.P.* – ossia di un'indagine dove compare nel modo più esplicito la tematica del *diorismós* dell'aristotelico « principio più saldo » – si dica che « se la possibilità di non-A non significa la non possibilità di A, l'esser convinti di non-A significa invece non esser convinti di A, così come l'affermare non-A significa non affermare e cioè negare A ». Nel presente saggio è appunto quell'« invece » a cadere: appunto perché come l'esser convinti di non-A significa non esser convinti di A – sì che è impossibile il puro esser convinti della contraddizione –, così la possibilità di A, necessariamente coesistente alla possibilità di non-A, è o significa la non possibilità di A).

27. POTENZA E POSSIBILITÀ – IL NICHILISMO

La filosofia del nostro tempo non nega il concetto di potenza, ma tende sempre di più a ridurre lo spessore positivo – cioè l'essere – della potenza, sino a identificarla col nulla (*nihil negativum, nihil absolutum*). In principio non c'è un essere potenziale che – in seguito o meno all'azione di una potenza attiva – è trasformato in essere attuale. All'inizio non vi è alcunché: il nulla è l'inizio di tutto.

Tuttavia, nemmeno per il pensiero del nostro tempo il nulla è l'impossibilità che qualcosa incominci ad essere. Se il nulla

fosse l'impossibilità di essere, nulla sarebbe incominciato a essere e nulla ora sarebbe.

Il nulla è dunque, necessariamente, la *possibilità* che qualcosa sia essere – anche se non è la necessità che qualcosa sia.

Ma la possibilità è un modo di essere; sì che, anche qui, lo stesso – cioè il nulla – è la potenza degli opposti, ossia è la potenza di *continuare* ad esser nulla ed è insieme la potenza di non esser più nulla, ma di essere.

Il nulla è possibilità dell'essere, perché nel proprio sottosuolo essenziale la filosofia del nostro tempo ha mostrato che l'esistenza dell'uscire dal nulla e del ritornarvi – l'esistenza in cui il nostro tempo vede l'evidenza originaria – implica necessariamente l'inesistenza di ogni necessità diversa da quella costituita da tale implicazione; e quindi implica necessariamente anche l'inesistenza della necessità che il nulla trapassi nell'essere – sì che il nulla è necessariamente possibilità.

D'altra parte, il pensiero del nostro tempo non scorge che, assumendo il nulla come possibilità, lo assume come essere. La qual cosa è l'aspetto speculare dell'essenza del nichilismo, che affermando l'uscire dal nulla e il ritornare nel nulla, da parte dell'essere, afferma che l'essere (l'ente) è nulla.

Affermando che l'evidenza suprema è l'evidenza dell'uscire dal nulla e del ritornarvi, il pensiero del nostro tempo afferma l'evidenza suprema della *differenza* tra essere e nulla – giacché qualcosa esce dal nulla (e vi ritorna) solo se l'essere, il qualcosa, differisce dal proprio non essere, cioè dal suo esser nulla. Ma affermando che il nulla è possibilità il pensiero del nostro tempo nega quella *differenza*, ossia afferma che il nulla (l'assolutamente nulla) è essere – l'essere della possibilità. E questa contraddizione è ancora più fondamentale di quella sopra rilevata, per la quale, nel pensiero del nostro tempo, la possibilità è il modo in cui l'essere in potenza i contrari si presenta, una volta venuta meno (e inevitabilmente) ogni necessità – *anáankē* – che guidi e determini il divenire.

Intendendo la possibilità come assenza di contraddizione (cioè come un nesso tra determinazioni che non è contraddittorio, ma la cui negazione non è nemmeno essa contraddittoria), si ritiene che ogni potenza a essere e a non essere sia una forma di possibilità, ma che non ogni possibilità sia una potenza siffatta. Anche il pensiero di Aristotele può essere collocato su questo versante.

Ma una possibilità che non sia potenza non può significare altro che una possibilità in relazione alla quale non si siano ancora realizzate le condizioni che fanno della pura possibilità una potenza reale a essere e a non essere. Quel loro non essersi ancora realizzate implica cioè che il puro possibile abbia già, come tale, la *potenza reale* di trasformarsi nelle condizioni che ne farebbero

una potenza reale. Se infatti il puro possibile non avesse quella potenza reale – se cioè non fosse già esso qualcosa che non è un puro possibile, ma è una potenza reale –, esso sarebbe, come appunto Aristotele rileva, un impossibile.

Anche rimanendo all'interno del pensiero dell'Occidente (ossia all'interno del nichilismo di questo pensiero, che peraltro non sta dinanzi ai propri occhi come nichilismo), si deve dire che la distinzione tra *dynatón* e possibile è la distinzione tra due forme del *dynatón*. Che il nulla sia la possibilità dell'essere significa dunque che il nulla, essendo quell'essere in cui consiste il possibile, è anche il *dynatón* in cui il possibile in quanto possibile consiste. Resta così aggravata la contraddizione che, ponendo il nulla come possibilità, identifica il nulla e l'essere.

La contraddittorietà del *dynatón* a essere e a non essere può essere quindi espressa come contraddittorietà del possibile. Se è possibile che A sia e non sia (o sia e non sia determinato in un certo modo) – se è possibile che A sia e che non A sia – d'altra parte, in quanto è possibile che A sia, non è possibile che non A sia; e viceversa; cioè la possibilità che A sia non è la possibilità che non A sia. Se queste due possibilità non differissero, A sarebbe non A. Se la non contraddittorietà di A (ossia del possibile in cui consiste A che è – la non contraddittorietà appartenendo all'essenza del possibile) non differisse dalla non contraddittorietà di non A (ossia del possibile in cui consiste A che non è), A sarebbe non A.

Le due possibilità sono degli opposti, e sono degli opposti i loro realizzarsi; sì che il realizzarsi della possibilità di A è, necessariamente, il non realizzarsi della possibilità di non A. In quanto è possibile che A si realizzi è impossibile che si realizzi non A, e viceversa. La possibilità di A è – come dice Aristotele – l'assenza di impedimenti al suo realizzarsi (l'assenza di ciò che lo rende contraddittorio), e tale assenza non può essere l'assenza di impedimenti che si realizzi non A, ossia ciò il cui realizzarsi rende impossibile il realizzarsi di A. (E per il pensiero dell'Occidente il realizzarsi della possibilità è il venire ad avere un modo di essere – quello della « realtà » – che sia differente da quello che già compete al possibile in quanto tale).

Ma il pensiero dell'Occidente attribuisce *allo stesso (ente)* la possibilità di essere e di non essere, cioè attribuisce gli opposti allo stesso, e sotto lo stesso rispetto. Per tale pensiero la possibilità di essere non è una proprietà che compete a un ente (poniamo A) che sia diverso dall'ente (non A) a cui compete la possibilità di non essere: è lo stesso ente, e in quanto è lo stesso, ad avere la possibilità di essere e di non essere, cioè ad essere il soggetto di determinazioni opposte. In questo modo, proprio in quanto è possibile ciò (A) il cui essere esclude il suo non essere, è possibile il suo

non essere. E dire che A (lo stesso) ha la possibilità di essere e di non essere (sì che il suo non essere è l'essere di non A) significa dire che, *in quanto A è possibile, è possibile anche non A*; ossia che, *proprio in quanto A è possibile, A non è possibile*. Ciò significa che anche dal punto di vista di Aristotele, e in generale del pensiero che, pur restando all'interno del nichilismo, scorge l'opposizione tra i contenuti di *dóxai* tra loro opposte, la possibilità di essere e la possibilità di non essere sono degli opposti che non possono convenire allo stesso.

La potenza reale (ossia ciò che vien chiamato « potenza passiva ») e la possibilità (che in quanto tale è possibilità di essere e di non essere) sono qualcosa di contraddittorio. La loro esclusione implica, come mostra Aristotele, che tutto accada per necessità (*ex anánkēs*). Ma l'affermazione aristotelica dell'esistenza dell'accadere non necessario, in cui l'evento accade « in uno qualsiasi dei due modi » (*to hopóter' étychen*), è fondata sul presupposto del *manifestarsi* di questo accadere, ossia del manifestarsi degli « enti che non sono sempre in atto »; e se il nichilismo può convincersi di « vedere » che gli enti passano dalla potenza all'atto (e pertanto dal non essere all'essere), anche dallo stesso punto di vista del nichilismo è invece impossibile che la possibilità di essere e di non essere sia un contenuto manifesto, « visibile » – come si è indicato in *D.d.N.*, III, II-III, e, prima, in *S.F.d.P.*, II, II-III.

Né si può replicare, dal punto di vista aristotelico, con l'altro dei due argomenti principali con cui egli esclude che tutto accada con necessità, e cioè con l'osservazione che se tutto accadesse necessariamente « non ci sarebbe bisogno [*oute ... déoi*] di prendere delle decisioni, né di darsi da fare, con la convinzione che agendo per produrre qualcosa questo qualcosa si realizzerà, e non agendo così non si realizzerà » (*De interpretatione*, 18 b 31-33): non può replicare così, perché se tutto accadesse necessariamente, quelle decisioni, quel darsi da fare, quella convinzione non diventerebbero superflue, ma accadrebbero anch'esse necessariamente, giacché, anche nell'orizzonte del nichilismo, il concetto di accadimento necessario di ogni evento non implica che ogni coscienza sia nella verità relativamente al modo in cui accadono gli eventi; e dunque certe coscienze, potendo essere nell'errore, possono esser convinte che le loro decisioni producono qualcosa che non si realizzerebbe se tali decisioni non fossero prese.

Nel pensiero *della tradizione* dell'Occidente, da Aristotele a Hegel, alcuni enti hanno la possibilità di essere e di non essere – giacché, per un verso, se Aristotele esclude che tutto avvenga necessariamente, non sostiene però che non vi sia alcun ente che si produca necessariamente; e, per altro verso, insieme al divenire

necessario delle categorie dell'Assoluto, Hegel afferma l'esistenza del divenire dell'« accidentale », ossia di ciò che può essere e non essere. Ma il pensiero del nostro tempo, fondandosi sull'« evidenza » del divenire, inteso come oscillazione tra l'essere e il non essere, mostra l'impossibilità di ogni immutabile, di ogni necessità e dunque anche di ogni necessità nel divenire delle cose. Pertanto, se il concetto di possibile – e quindi il concetto di un divenire in cui ciò che accade ha la possibilità di accadere e di non accadere – è contraddittorio dallo stesso punto di vista del nichilismo (che tuttavia evita di riconoscerlo), è d'altra parte sul fondamento del divenire così inteso che il pensiero del nostro tempo, nel proprio sottosuolo, mostra l'impossibilità di ogni immutabile, di ogni necessità, e dunque anche l'impossibilità di un divenire in cui qualcosa accada con necessità.

In quel sottosuolo può dunque apparire sia l'impossibilità (contraddittorietà) di ogni divenire necessario (ed è infatti quanto è apparso in pensatori come Nietzsche, Gentile e innanzitutto Leopardi), sia l'impossibilità (contraddittorietà) di ogni divenire non necessario. Questo risultato implica la possibilità che in quel sottosuolo appaia l'impossibilità, cioè la contraddittorietà del *divenire in quanto tale*. Nelle sue sommità – sebbene in forma implicita, che però scuote potentemente l'esplicito – il pensiero dell'Occidente, che pure è l'affermazione più radicale ed essenziale del divenire del Tutto, è già giunto ad avvertire la contraddittorietà del divenire, di cui esso è la celebrazione più alta. Per il pensiero di Leopardi l'ho mostrato in *Cosa arcana e stupenda* (Rizzoli, Milano, 1997, XI, v); per il pensiero di Nietzsche, in *L'anello del ritorno* (Adelphi, Milano, 1999, XII). Per questo, Leopardi e Nietzsche si spingono sino all'estremo confine entro il quale il nichilismo, restando tale, può prendere coscienza della propria follia.

È stata mossa alla filosofia aristotelica una critica analoga a quella di Aristotele alla filosofia presocratica. «La maggior parte di coloro che per i primi si posero a filosofare pensarono che i principii di tutte le cose fossero soltanto quelli di specie materiale» così Aristotele dà inizio alla celebre indagine storica del libro I della *Metafisica*; e nel contesto generale del pensiero aristotelico la conclusione di questa indagine è che gli antichi non seppero veramente sollevarsi alla comprensione della *totalità delle cose*, poiché l'orizzonte non mai oltrepassato delle loro ricerche fu il mondo fisico, onde essi furono soltanto dei «fisici» o dei «cosmologi». E di questo appunto è stata accusata la metafisica aristotelica: di essere una cosmologia, una fisica: c'è dell'altro cui tale metafisica non sa sollevarsi – e questo altro è ciò che più conta –, sì che bisognerà dire che anche Aristotele rimase al di qua della comprensione dell'intero.

È vero, d'altronde, che questo tipo di obiezione tende oggi a divenire inattuale: da un lato perché si pensa che Aristotele non si sia abbastanza liberato dal metafisicismo platonico, e che pertanto sia stato troppo poco un «fisico» – e questa potrebbe essere l'obiezione di tipo positivistico o anche marxistico; dall'altro perché si viene sempre meglio ad afferrare che alla comprensione dell'intero il pensiero filosofico si sollevò sin dai primordi, allorché Talete pose l'acqua come principio di *tutte le cose*. L'esistenzialismo, specie quello dello Heidegger, ha di molto contribuito ad avviare questa valorizzazione della filosofia presocratica.

Sviluppando un poco questo secondo lato va innanzitutto rileva-

to che, d'altra parte, la critica di Aristotele ai fisici, che abbiamo sopra riportata, permane come valida nella misura in cui la metafisica aristotelica riesce a dimostrare, insistendo nella direzione indicata da Platone, che il mondo fisico non esaurisce la totalità, stante che oltre la realtà diveniente è la realtà immutabile. Sì che dal punto di vista di chi sa che il mondo non è l'intero, è del tutto legittimo considerare l'interesse dei presocratici come rivolto a una dimensione limitata dell'intero. Se « fisica » è quell'interesse nel suo costituirsi come sapere della realtà in quanto realtà cosmica, e « metafisica » è invece l'interesse per l'intero, ossia per la realtà in quanto realtà, è del tutto legittimo affermare che i primi filosofi fecero soltanto della fisica e non della metafisica. Sennonché, dal punto di vista dei « fisici », che non sospettavano altra realtà che il mondo, fare oggetto del proprio interesse il mondo non significava limitarsi alla considerazione di una dimensione particolare dell'intero, ma significava mettere in vista lo stesso contenuto concreto, o la stessa determinazione esaustiva dell'intero. Onde appunto quegli antichi presero a ricercare i principi di *tutte le cose*. Il che significa che essi tennero innanzi la totalità *come* totalità (sia pure pensando che il mondo fosse la totalità); e così facendo non furono dei fisici ma dei metafisici. Non a caso Aristotele prende a esaminare all'inizio della sua *Fisica* quegli stessi pensatori che poi esaminerà, in sede di trattazione metafisica, nel libro I della *Metafisica*. Ed è ancora Aristotele che avverte (*Met.*, VI, 1) che se non vi fosse altra realtà oltre a quella cosmica, la scienza fisica – che ha appunto questa realtà come oggetto di indagine – sarebbe la più universale di tutte le scienze. E cioè non sarebbe più semplicemente una « fisica ». E quindi, anche qui, lo sarebbe e non lo sarebbe: non lo sarebbe in quanto il suo oggetto sarebbe la stessa totalità; e lo sarebbe in quanto la realtà cosmica costituirebbe il contenuto concreto e onnicomprensivo della totalità. I primi pensatori realizzano appunto questa situazione, nella quale la realtà cosmica è saputa come totalità.

Andando alla ricerca del *principio*, i primi metafisici andarono alla ricerca del principio unificatore del molteplice; o la ricerca del principio unificatore assunse la forma di determinazione della materia primordiale. È appunto per l'apertura dell'orizzonte della totalità che sorge il problema di determinare che cosa sia ciò per cui tutte le cose, che pur si differenziano l'una dall'altra, convengano tutte nell'appartenere al medesimo orizzonte, e pertanto vengano a costituire qualcosa come una « totalità ». Che le cose appartengano ognuna all'intero, e che tutte convengano in questa appartenenza, significa che il molteplice si costituisce come unità; sì che domandare che sia ciò per cui le molte cose appartengono al medesimo orizzonte significa domandare che sia ciò per cui esse si realizzano in una unità; e pertanto quale sia il loro principio unificatore. Il tipo di metafisica che i presocratici incominciarono a proporre ci

rende noto il senso secondo il quale il principio unificatore fu da essi riguardato. Dire che il principio di ogni cosa è l'acqua, o l'aria, o altro del genere, ha significato, o può pretendere di avere significato, solo se si intende il principio come *materia* – e appunto in questo modo Aristotele interpreta queste primitive qualificazioni del principio – sì che l'unità che si ottiene è *secundum quid*: è l'unità di un *aspetto* dell'intero (ancor che la determinazione dell'unità come acqua o aria possa essere tenuta ferma): non è l'unità dell'intero.

Anassimandro anticipa Parmenide: il principio unificatore non può essere una determinazione particolare. L'essere parmenideo è appunto la qualificazione positiva dell'indeterminato anassimandro. E Parmenide dà la soluzione cercata: l'orizzonte dell'intero può aprirsi solo in quanto si apra come orizzonte dell'essere; ossia l'essere è ciò per cui si costituisce l'intero, e quindi è ciò per cui il molteplice è unità. L'ontologia di Platone e di Aristotele sono l'asestamento di questa intuizione. E l'asestamento si impone; ché la scoperta è troppo grande perché lo scopritore non ne resti abbagliato: il mondo svanisce infatti nella pura luce dell'essere, svanisce come valore (*ἀλήθεια*), e il valore è l'essere, come immutabilità e semplicità assoluta. In tal modo, l'unificazione del molteplice, che si ottiene ponendo l'essere come principio unificatore, viene ad equivalere alla stessa negazione del molteplice: il puro essere è la determinazione esaustiva dell'intero. (In Parmenide acquista di certo spicco, e potentemente, un tipo di umanità: quello che « non dà peso » al mondo, o non ne sente la voce; ma la preferenza che Parmenide accorda all'essere piuttosto che al mondo è infine dovuta alla suggestione che il nuovo tipo di evidenza – l'evidenza del logo – esercita su chi è abituato all'evidenza del mondo, sì che questa seconda è sacrificata alla prima).

Intanto è l'essere che invade l'attenzione; ma l'invasione acquista anche la forma di una radicalità ultima: *l'essere è*. Questo, e non altro, è il principio di Parmenide – o, nella sua formulazione negativa, l'essere non è non essere. Il principio dell'*ex nihilo nihil* è ereditato da Parmenide dalla tradizione filosofica, e comunque esercitata, nella metafisica parmenidea, una funzione subordinata. Lo stesso Aristotele ricorda più volte che tutti gli antichi furono d'accordo nell'affermare che dal nulla nulla proviene, onde Parmenide, propriamente, « aggravò le conseguenze » di quel principio negando l'essere stesso di ogni divenire. Ma la negazione del divenire scaturisce *immediatamente* dall'autentico principio di Parmenide: l'essere è. Se l'essere diviene – se il positivo sopraggiunge – l'essere, prima di sopraggiungere, non era: ed è appunto questo l'assurdo, o è appunto questa la definizione dell'assurdo: che l'essere non sia.¹

1. È sufficiente la lettura del celeberrimo frammento 8 (Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*) per accertare che l'affermazione dell'immutabilità dell'essere è ba-

L'immobilità dell'essere, osserviamo, è una *verità immediata*; ché se si conviene nel riconoscere l'immediatezza alla negazione che l'essere sia non essere, porre l'immobilità dell'essere come una *verità mediata* significherebbe ammettere che, stando sul piano di quell'immediatezza, non si potrebbe escludere né il divenire né l'immobilità dell'essere, e quindi non si potrebbe escludere che l'essere, prima del sopraggiungere, non sia; sì che, stando sul piano di chi dice che l'essere non è non essere, non si potrebbe escludere che l'essere non sia, e cioè che l'essere sia non essere. Si osservi inoltre che il principio parmenideo non ha un valore semplicemente logico – non è semplicemente il principio di non contraddizione – ma, insieme, ha valore e logico e ontologico, onde si deve dire che il principio di non contraddizione è lo stesso argomento ontologico, o è l'autentico argomento ontologico. Anche quando si avverte che il principio di non contraddizione non è soltanto una regola del pensare, ma investe l'essere, ma poi si intende l'essere (l'incontraddittorio) come di per sé indifferente a che sia o non sia – sì che col principio di non contraddizione non si viene a dire altro che quando l'essere è, è, e quando non è, non è – si intende sempre formalisticamente l'incontraddittorietà, e proprio per questo la si nega: appunto perché si lascia valere la supposizione di un momento in cui l'essere non sia. Tutto è *necessario*, allora. Ma come conciliare questa affermazione col divenire del mondo? Ora, è appunto questo il gran problema che Parmenide ha lasciato al pensiero filosofico. Platone e Aristotele si sono impegnati a fondo per la soluzione, ma la complessità del problema è tale che lo stesso pensiero attuale ne resta impegnato. Appunto così Platone vedeva Parmenide: «venerando insieme e terribile» (*Theaet.*, 183 e).

L'essere è: in certo senso si può dire che la metafisica ha qui il suo inizio e qui il suo concludersi. Per questo lato, l'aberrazione, la deviazione dal logo, è il mondo, cioè appunto la presenza del divenire, della storia. L'imprevisto, l'insospettato, è, per il logo, il

sata sull'affermazione che l'essere è e non può non essere. Il motivo per cui l'essere non è generato, non sopraggiunge, è, *semplicemente*, che «non si può dire o pensare che non sia» (vv. 12-13). E più innanzi (v. 24) si ribadisce che se l'essere «fosse venuto all'esistenza non è, e neppure se è per essere nel futuro». È la tradizione melissiana che non comprende la formidabile potenza del principio parmenideo, e sente il bisogno di rifarsi al principio dei «fisici» che dal nulla nulla si genera. L'esempio più inequivocabile è il frammento 1, dove Melisso afferma: «Sempre era ciò che era e sempre sarà. Infatti se fosse nato è necessario che prima di nascere non fosse nulla. Ora, se non era nulla, in nessun modo nulla avrebbe potuto nascere dal nulla». Dove è chiaro, per chi ha capito il senso del principio di Parmenide, che l'ultima proposizione è *del tutto superflua*, o può essere tenuta ferma solo da chi non si avvede che è proprio la supposizione che l'«essere non era nulla» ciò che costituisce l'assurdo. Sì che il principio dell'*ex nihilo nihil* è qui introdotto perché non ci si sa sollevare alla comprensione del principio parmenideo.

mondo, non Dio. Ma se il logo si lascia sorprendere dal mondo in modo da non sapersi riprendere dalla sorpresa se non negando il mondo – e cioè negando appunto che il mondo sia sorprendente – diventa logo astratto; e ad esso si ferma Parmenide. Il sorprendente deve essere tenuto fermo: appunto perché ha una «presa» – un suo valore di evidenza, o immediatezza – dalla quale non ci si può svincolare. Nel *De generatione et corruptione*, Aristotele dice degli Eleati che «non dando alcun peso alla manifestazione sensibile e svalutandola affermano che il tutto è uno e immobile. Certo, stando ai ragionamenti, sembra che queste debbano essere le conseguenze, ma stando alle cose è una follia pensare in questo modo». Di questo dover «stare alle cose» la filosofia aristotelica è massimamente consapevole, onde ben a ragione si può vedere nella conciliazione tra esperienza e logo la problematica fondamentale dell'aristotelismo.

La soluzione che Aristotele dà dell'aporia parmenidea si svolge in due grandi momenti: accertamento della struttura intrinseca del divenire, e accertamento delle condizioni totali della pensabilità (incontraddittorietà) del divenire. Il primo momento si impernia sulla deduzione degli elementi del divenire. Si tratta della introduzione del concetto di «diveniente» in luogo di quello, indeterminato e da ultimo contraddittorio, di divenire. Concetto ben noto, dunque, ma che abbastanza di rado è visto come portato delle ragioni che pur gli convengono nella filosofia aristotelica. Il divenire è passaggio dal non essere all'essere. Su questo concetto si potrà lavorare in analisi – Aristotele stesso dà una serie di saggi di questo tipo di lavoro, stabilendo, ad esempio, che il divenire non si instaura tra l'essere e il non essere assunti indeterminatamente, ma in quanto essi si determinano come contrari (onde il divenire è passaggio da un certo non essere a un certo essere) –: ma ciò che più conta rilevare è che se la struttura del divenire non consistesse che in quel passaggio, il divenire sarebbe l'identificazione del non essere e dell'essere. Il punto era già stato toccato da Platone in un celebre passo del *Fedone* (103 d-104 d). Il nulla pertanto diverrebbe essere. La contraddizione è tolta introducendo un *terzo* – che Aristotele chiama «sostanza» –, che in un primo momento è privo di una determinazione che in un secondo momento riceve; ed è appunto quel terzo che *diviene*. Il diveniente è pertanto tale, in quanto è il permanente che sussiste sia nel momento della steresi che in quello della ctesi. «Calidum enim non facit esse calidam ipsam frigiditatem, sed subiectum frigiditatis, nec e converso. Videtur ergo quod oporteat poni aliquod tertium quod sit subiectum contrariorum» (san Tommaso, *In octo libros de physico auditu siue physicorum Aristotelis commentaria*, 63). E cioè, mentre è contraddittorio che il non essere divenga essere, questa contraddizione

non sussiste più ponendo che sia *qualcosa* – diverso da quel non essere e da quell'essere – che in un primo momento sia affetto da quel non essere e in un secondo da quell'essere. In relazione al modo in cui è introdotto il concetto di sostanza, si può dire che, originariamente, sostanza è l'esperienza stessa come quell'orizzonte permanente che si va via via realizzando secondo determinazioni prima non possedute – senza che con ciò si intenda negare quella pluralità di permanenze, interne all'esperienza, che valgono appunto come la pluralità di sostanze cui si riferisce il dettaglio tecnico dell'aristotelismo. Il cap. 5 del libro VIII della *Metafisica*, e il libro I della *Fisica* sono i testi più idonei per rilevare quel modo di introduzione del concetto di sostanza.

Questa introduzione realizza il senso originario del principio dell'*ex nihilo nihil*. Più volte Aristotele avverte che l'impostazione logica delle prime filosofie è determinata da questo principio. Il quale significa inizialmente che le cose sono generate da una materia preesistente; e poiché delle cose non si vede che l'aspetto materiale, si intende che «niente cominci ad essere o perisca del tutto» (*Met.*, 903 b). Il principio di Parmenide è già implicitamente operante, ma poiché la riflessione consapevole non si rivolge ancora all'essere e al non essere come tali, l'immobilità dell'essere è espressa dicendo che tutto ciò che si genera era già nella sostanza originaria. Se il principio dell'*ex nihilo nihil* è da un lato anticipazione del puro principio metafisico di Parmenide – e nella filosofia prearmenidee svolge appunto il ruolo di assoluto principio metafisico –, dall'altro lato decade al ruolo di principio particolare allorché, specialmente nella filosofia aristotelica, si acquista coscienza dei molti sensi del fondamento, onde la sostanza originaria dei presocratici viene appunto ravvisata nel suo valore di principio materiale. Distolto dal suo sbocco nel puro elemento metafisico – e necessariamente distolto – il principio dell'*ex nihilo nihil* si presenta come un asserto semplicemente presupposto. La presupposizione è tolta da Aristotele appunto con quella introduzione del concetto di sostanza. Se il divenire non fosse che la sostituzione del non essere da parte dell'essere (prima il non essere e poi l'essere), la sostituzione sarebbe, come si è detto, identificazione dei due: il sostrato che pertanto si deve introdurre è, in quanto permanente, l'*ex quo* del divenire. Il divenire non è *ex nihilo*, ma *ex ente*, cioè appunto dal sostrato in quanto è privo di ciò che sopraggiunge, o in quanto è «in potenza» ciò che sopraggiunge.

In questo modo, o, meglio, sino a questo punto, non si è fatto altro che conferire all'aporia parmenidea il massimo di correttezza consentibile. Infatti, il modo in cui l'aporia è prospettata da Parmenide (il quale, è chiaro, non l'avvertiva come un'aporia), è afflitto dalla mancanza dell'accertamento della struttura intrinse-

ca del divenire; sì che la negazione del divenire è ottenuta con una tecnica logica insufficiente. Ma una volta stabilita quella struttura, l'obbiezione parmenidea rispunta, e avvantaggiandosi questa volta della solidità della struttura logica enucleata dalla stessa analisi aristotelica. Infatti, anche così inteso – inteso cioè come passaggio dalla privazione alla forma, operato da un sostrato – anche così inteso il divenire implica che l'essere – il divenuto – non sia (stato): appunto perché è un divenuto.

È ben nota la soluzione aristotelica: il divenuto è già (l'essere è), ma non semplicemente nel senso che il sostrato è già, in potenza, ciò che in un secondo momento sopraggiunge: questo è quell'aspetto dell'«esser già» per cui l'aporia parmenidea trova le condizioni più idonee per affermarsi. Il divenuto è già come realtà attuale; e pertanto non può esser già nella stessa realtà diveniente – questo è il tipo di soluzione proposta da Anassagora, che però, in tal modo, faceva convenire, *simpliciter*, al medesimo termine, determinazioni opposte –, ma è già in una realtà diversa da quella diveniente, e quindi, da ultimo, nella realtà immobile.

Tra i rilievi più importanti che in proposito si possono fare è che questo risolvimento dell'aporia parmenidea è consentito dal riconoscimento del valore analogico dell'essere: si può dire che il positivo che sopraggiunge è già in *altro* dal diveniente, solo in quanto si può parlare di un diveniente e di un altro da questo. Ciò che Parmenide escludeva potersi fare, in quanto per lui la distinzione tra il significato «essere» e gli altri significati implicava la nullità di questi, e pertanto la negazione della molteplicità. Si può anche dire: Parmenide concepisce astrattamente l'esistenza e l'essenza (il sistema delle essenze) come irrelate; sì che in quanto l'essenza è vista al di fuori della sua relazione con l'essere, essa cade nel nulla, e resta pertanto il puro essere come l'assolutamente semplice. L'«essere» si configura come *individuo*, in quanto è così astrattamente assunto, in quanto il logo viene tenuto separato dalla coscienza sensibile, onde non è poi più possibile accordarlo con essa. L'accordo si ottiene togliendo quella astratta separazione e lasciando *parlare* le cose; le quali dicono appunto che l'essere è in molti modi. L'analogicità dell'essere non ha bisogno di dimostrazione, ma è per sé stessa evidente. Sì che basta il rilevamento di questa evidenza affinché quest'altro aspetto dell'aporia parmenidea resti risolto. L'evidenza della realtà del molteplice è infatti evidenza dei molti modi dell'essere. Il punto era già stato guadagnato da Platone: in quanto il significato «essere» si distingue dagli altri significati, bisognerà dire che «quante volte gli altri sono, tante volte l'essere non è» (*Soph.*, 257 a) – o quante volte si distingue un altro dall'essere, tante volte il non essere è –; ma questo non essere che è, non è il non essere assoluto, ma un certo non essere, e cioè un certo essere: una certa determinazione dell'esse-

re, che, proprio perché tale, *non è* le altre determinazioni (e quindi non è nemmeno l'«essere» inteso come significato distinto dagli altri (*Soph.*, 259 a).

Il teorema del primato dell'atto sulla potenza, implicando la distinzione tra atto puro e atto misto a potenza, come distinzione tra due realtà – per quanto ognuna reale a suo modo – è dunque lo stesso risolvimento dell'aporetica parmenidea. Per questo lato, il complesso procedimento mediazionale che nei testi aristotelici porta all'affermazione dell'atto puro è inessenziale: l'esistenza dell'atto puro è infatti guadagnata *immediatamente* col principio parmenideo. Si è visto sopra. Ciò che col platonismo e con l'aristotelismo si viene a guadagnare è l'esistenza del mondo: e si tratta di un guadagno nel senso che il mondo non deve essere semplicemente affermato, ma deve essere affermato tenendo fermo quel puro atto che agli occhi di Parmenide esige la nullità o illusorietà del mondo: il mondo è guadagnato nel senso che si mostrano le condizioni (o comunque si va molto innanzi per questa via) del suo coesistere a Dio. Il teorema aristotelico del primato dell'atto è pertanto lo stesso teorema platonico dell'implicanza dell'*idea* da parte del sensibile (ossia entrambi assolvono lo stesso compito in relazione alla problematica parmenidea). In relazione a Platone: ogni determinazione del mondo è un positivo, è *essere*. Ma di ogni mondana positività è manifesto il sopraggiungere. Sin tanto che ci si ferma alla presenza del mondo, l'essere sarà manifesto come ciò che non era; e quella presenza è *doxa*. Si evita di affermare che l'essere non è, ponendo che ogni determinazione che compare quaggiù sia, *simpliciter*; e pertanto sia in un altro mondo, e cioè come esistenza divina – se il divino è l'orizzonte dell'assoluto autopossesso.

È forza d'altronde riconoscere che questa essenziale relazione delle grandi metafisiche platonica e aristotelica alla metafisica parmenidea è solo *per noi*: nell'elemento storico che fu loro proprio, esse *sono* in quella relazione: non ne sono appieno consapevoli. Anche perché la pura essenza metafisica dell'eleatismo era velata dalla prospettiva materialistica in cui era cresciuta. L'essere di Parmenide è, nella sua concretezza storica, il contiguo in cui l'«essere è a contatto con l'essere», «simile alla massa di ben rotonda sfera». Per chi ha a che fare col parmenidismo storico, l'affermazione dell'atto puro è pertanto qualcosa da conquistare, è un compito da assolvere. E non fa meraviglia che tanto Platone che Aristotele abbiano tentato vie loro congeniali, che si discostavano dal nucleo metafisico celato dalla configurazione storica dell'eleatismo. Pertanto, nella metafisica platonica il rapporto tra sensibile e idea si complica per l'intervento della problematica gnoseologica di derivazione socratica, e l'idea – il puro atto, l'immobile – è affermata in base alla presunta necessità di dare al con-

cetto un contenuto diverso da quello della coscienza sensibile (sarà questo nuovo imbocco metafisico a dare occasione alla grande polemica antiplatonica condotta da Aristotele). E Aristotele, a sua volta, presenta l'affermazione dell'atto puro come risultato di quell'arduo processo dimostrativo basato sul principio dell'*omne quod movetur ab alio movetur*. Osserviamo qui che la validità di questo principio è certamente ottenuta sfruttando la stessa logica interna dell'aristotelismo. Così facendo si porta però alla luce ciò che nel testo aristotelico vi è di *implicito*, e si esce pertanto dalla forma storica assunta dall'aristotelismo. Lo Hegel avvertiva appunto, all'inizio delle sue lezioni sulla storia della filosofia, che portare alla luce ciò che vi è di implicito in una filosofia significa dar luogo ad una nuova filosofia. Per questo lato la filosofia neoaristotelica è molto di più di una nuova ambientazione dell'aristotelismo. E di questo devono tener conto gli antimetafisici: che per eliminare la metafisica non è sufficiente l'analisi critica del testo classico, ma è necessario esaminare la forma secondo la quale il discorso metafisico si realizza oggi.

Per quanto dunque riguarda quel principio dell'*omne quod movetur ab alio movetur*, è nota la fondazione esplicita che ne dà Aristotele nei libri VII e VIII della *Fisica*. Tale fondazione è analizzata con estrema lucidità e aderenza al testo aristotelico da san Tommaso nel capitolo XIII del libro I della *Summa contra gentes*. Propriamente, la fondazione è triplice, ossia nel testo aristotelico sono rintracciabili più modi di fondazione di quel principio. Nel primo dei quali si sviluppa una prova per assurdo, mostrando la contraddizione che si produce negando il principio in questione. Sennonché la prova *presuppone* senz'altro (*Phys.*, 241 b) che se l'ente in movimento non è mosso da altro è mosso da sé medesimo; mentre è appunto questo che si tratta di provare, che ciò che è in movimento sia *mosso* – da sé o da altro è, a questo punto, questione secondaria. Dopo di che il rilevamento delle scorrettezze logiche di questa prima prova è abbastanza secondario. Essa si svolge comunque nel modo seguente. Ciò che muove sé stesso non deve muoversi *ratione partis*, ma *ratione sui ipsius*, altrimenti non ci sarebbe automozione, ma una parte (del diveniente) che muove l'altra; inoltre il diveniente deve avere delle parti (come è dimostrato nel libro VI della *Fisica* – e annotiamo che questo è concetto molto meno naturalistico di quanto normalmente si pensi, sì che varrebbe la pena di ritornare appositamente sull'argomento). Ciò posto, «ad quietem unius partis eius [del diveniente], sequitur quies totius. Si enim, quiescente una parte, alia pars eius moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum, sed pars eius quae movetur alia quiescente. [Il che però si può affermare solo se si dimostra che ciò che muove sé medesimo *non possa avere anche* la proprietà di essere in movimento con una par-

te restando in quiete un'altra. È vero: se, e in quanto qualcosa muove sé medesimo, non muove *ratione suae partis*, ma *sui ipsius*; ma in base a che cosa si esclude che ciò che muove sé medesimo possa avere anche la proprietà di essere in quiete con una parte? Sin tanto che questa esclusione non è giustificata, non si può dire, senz'altro, che «ad quietem unius partis sequitur quies totius». Nihil autem quod quiescit quiescente alio, movetur a se ipso: cuius enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et non movetur a se ipso. [Ma anche quest'ultimo passaggio non soddisfa. Tra le molte osservazioni che in proposito si possono fare: anche ammesso – e non concesso sin che non si dia quella dimostrazione di cui sopra si riscontra la mancanza – che la quiete della parte implichi la quiete del tutto, dal fatto che la quiete di x è sufficiente a determinare la quiete di y , non segue per ciò stesso che il movimento di x debba essere sufficiente a determinare il movimento di y]. Necesse est ergo omne quod movetur ab alio moveri» (san Tommaso, *Summa contra gentes*, I, XIII). Se la seconda prova, *per inductionem*, è la più debole, onde è superfluo ogni commento (*Phys.*, 254 b), la terza prova è invece la più impegnativa, e diventerà il fulcro della «prima via» tomistica. – Dove è chiaro, da un lato, che la prima via tomistica non è una novità rispetto al testo della *Summa contra gentes*, e dall'altro che non è vero che Aristotele non sappia sollevarsi al concetto dell'immobile per mezzo dei puri concetti metafisici di atto e potenza, ma solo mediante argomentazioni di tipo naturalistico. – Il testo è quello del libro VIII della *Fisica*, 257 a. San Tommaso lo espone nel modo seguente: «Nihil idem est simul actu et potentia respectu eiusdem. Sed omne quod movetur, in quantum huiusmodi est in potentia ... Omne autem quod movet est in actu, in quantum huiusmodi: quia nihil agit nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est respectu eiusdem motus movens et motum. Et sic nihil movet se ipsum». Ma è chiaro che anche qui si presuppone ciò che si deve dimostrare: che ciò che è in movimento è *mosso*. E cioè si può dire che il medesimo – il diveniente – non può essere insieme motore e mosso, solo se si dimostra che l'essere in movimento è un «essere mosso da...». Ma è appunto questa dimostrazione che manca nel testo.

Ma con le osservazioni critiche sopra svolte ci si ferma all'esplicita del testo classico, non ne si coglie la riposta essenza che pur pervade e sorregge il movimento esplicito del discorso. Si dirà allora che il passaggio dalla potenza all'atto è determinato o condizionato dalla realtà in atto, perché quel passaggio, in cui consiste il divenire, attesta una *limitazione* del diveniente; e il limitante non può essere nulla, poiché altrimenti si intenderebbe il nulla come un positivo. Il valore di limitatezza che bisogna attribuire alla realtà diveniente è esplicitamente in vista nel testo clas-

sico allorché si afferma che l'ente in potenza è imperfetto, e cioè limitato. «Si igitur alicuius esse sit finitum oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliquo modo causa illius esse» (san Tommaso, *Summa contra gentes*, I, XLIII). Ciò che qui resta implicito è che il nulla non può essere il limitante. È di estremo interesse rilevare come questa struttura logica appaia anche nei grandi metafisici dell'idealismo classico, i quali, per altro, non ne traggono le ultime conseguenze. Dice ad esempio lo Schelling che «un divenire non si può pensare altrimenti che condizionato da una limitazione. Si pensi un'attività infinitamente produttrice come estendentesi all'infinito senza alcuna resistenza; essa produrrà con velocità infinita: il suo prodotto è un essere, non un divenire. La condizione di ogni divenire è perciò la limitazione, o il termine» (*Sistema dell'idealismo trascendentale*, trad. it. di Michele Losacco, Laterza, Bari, 1908, p. 54).

L'aristotelismo *riguadagna* dunque il teorema eleatico dell'immobilità dell'essere (senza che con ciò si intenda escludere che quel teorema possa essere riguadagnato in molti altri modi, oltre quello indicato). Ma è notevole rilevare che lo riguadagna introducendo una struttura logica *nuova* rispetto a quella che costituisce quel teorema. La novità è data dal fatto che il discorso *mediazionale* aristotelico si basa sul principio eleatico che l'essere non è un essere; mentre Parmenide ottiene il teorema dell'immobilità dell'essere *con lo stesso principio* che l'essere non è non essere; o il risultato è questo stesso principio: originario, immediato risultare. Per questo lato l'eleatismo ha il vantaggio della semplicità o della radicalità ultima, mentre l'aristotelismo prolunga un discorso che ha già avuto il suo compimento. Ma il prolungamento è insieme un'esplorazione fruttuosa che deve essere sviluppata in ogni direzione: il sistema perfetto include tutti i possibili modi secondo i quali può essere fondato un asserto.

È chiaro dunque in che senso l'Immobile è motore di ciò che si muove: nel senso che il divenire implica l'immobile come ciò senza di cui esso divenire sarebbe una contraddizione, sarebbe cioè – eleaticamente – il non essere dell'essere, o – aristotelicamente – non essere che limita l'essere. Nel libro XII della *Metafisica* si espongono i corollari che seguono dall'affermazione dell'atto puro: eternità, immaterialità, autocoscienza assoluta. Noi vogliamo in proposito affermare soltanto che il dualismo metafisico di atto puro e materia eterna non costituisce il risultato di una struttura logica che implichi la negazione del concetto di «creazione», ma risulta, semplicemente, dall'assenza di questo concetto. Inteso il divenire come passaggio dalla potenza all'atto da parte di un sostrato, e cioè come il sopraggiungere di un positivo in una dimensione preesistente, non si può escludere che anche al sostrato competa di sopraggiungere, implicando a sua volta un più ori-

ginario sostrato (appunto perché, altrimenti, il sopraggiungere sarebbe un diventare essere da parte del non essere); ma si deve escludere che ogni sostrato possa sopraggiungere – e che quindi sussista un rimando all'infinito – ché altrimenti, mancando così un sostrato primo non sopraggiungente, il sistema dei sostrati sarebbe affetto daccapo dalla contraddizione di un non essere che diventa essere. Bisogna dunque ammettere un sostrato primo, del quale è del tutto corretto affermare che è «ingenerato», «incorruttibile» e quindi «eterno»: nel senso appunto che se il divenire è definito come ciò che implica un sostrato, il sostrato primo non può divenire. San Tommaso – è notevole – nel suo commento a uno dei passi più importanti nei quali Aristotele tratta dell'eternità della materia (*Phys.*, I, 192 a) non nega che la materia sia, nel senso stabilito dal testo aristotelico, eterna, ma si limita a rilevare che con ciò «non excluditur quin creationem in esse procedat». E cioè quello che si intende col termine «creazione» non dovrà essere concepito come un «divenire».

Quando Aristotele dice che la filosofia prima è scienza dell'essere in quanto essere, affida alla metafisica il compito di realizzarsi come scienza dell'intero. Poiché l'essere in quanto essere è l'essere che non è semplicemente come questa o quella dimensione determinata, ma è come oltrepassamento di ogni «dimensione», ossia come apertura dell'intero; ma appunto perché tale è come questa e quella e ogni altra dimensione che costituisce l'intero. E quando Aristotele dice che bisogna indagare se *oltre* le sostanze sensibili siano altre sostanze, riconosce che l'essere che è δι' αὐτὸ γνώριμον, *per se notum* – l'essere dell'esperienza – non esaurisce il significato «essere»; onde sussiste, sul piano semantico, una disponibilità o un agio originario che consente al sapere di muoversi oltre l'esperienza, sia per affermare che per negare che l'essere che oltrepassa semanticamente l'esperienza sia l'essere di qualcosa o l'essere di nulla. Ogni oltrepassamento dell'esperienza si realizza pertanto all'interno dell'orizzonte della totalità originariamente manifesto; o si può andare oltre l'esperienza, solo perché l'essere in quanto essere è originariamente manifesto, e quindi solo perché l'esperienza è originariamente oltrepassata. L'orizzonte dell'intero, quanto al suo significato formale, è insieme l'originario e il conclusivo, il primo e l'ultimo, ogni sviluppo, ogni incremento, ogni valore conquistato dall'uomo essendone interna determinazione.

Per questo lato, affermare che la metafisica aristotelica è cosmologia significa pretendere di andare al di là dell'intero, significa aspettarsi qualcosa dal nulla. Ma il nulla non dà sorprese: esso è proprio l'unico che, originariamente, è assolutamente e definitivamente scontato.

Non solo, ma – osserviamo di passaggio – l'atteggiamento co-

smologico è *irrealizzabile* (ossia il suo concetto è autocontraddittorio), non solo come situazione filosofica, ma, addirittura, come situazione umana. È cioè irrealizzabile l'atteggiamento di chi non si interessa che del suo mondo, di chi non vede o non ha consapevolezza che di una certa dimensione finita della realtà. Per questo lato l'uomo non è libero di stare nell'errore, intendendo che l'errore sia il non aver occhi che per il finito, onde si sia costretti ad andar oltre, ad *errare*, come ricorda lo Heidegger, da un finito all'altro. O all'uomo è consentito l'errore nell'atto stesso in cui gli si rivela la verità, che qui è da intendere appunto come la manifestazione dell'intero. È ormai affermazione molto ripetuta che l'uomo è, per essenza, un tenersi innanzi come manifesto l'intero. «Per essenza»: ciò significa che non è consentito progettare una realizzazione dell'umano che non sia apertura manifestativa dell'intero. Kant ebbe particolare consapevolezza di questo concetto allorché intese la metafisica come atteggiamento essenziale dell'uomo, ovvero intese l'uomo come quella metafisicità originaria per la quale ogni determinazione finita è oltrepassata nella presenza dell'orizzonte della totalità. In questo senso, la negazione della metafisica rappresenta, nel discorso kantiano, un momento logicamente ulteriore a quello costituito dall'originaria apertura dell'orizzonte metafisico: in tale ulteriore momento, mentre il metafisico procede alla determinazione dell'intero in quanto questo oltrepassa la stessa esperienza, il criticista sostiene invece l'impossibilità di quella determinazione, onde l'orizzonte metafisico è lasciato valere, definitivamente, come un che di semplicemente ideale («soggettività», «regolatività» dell'orizzonte). Ma quel concetto dell'umano come comprensione dell'intero permane con particolari sviluppi anche dopo Kant; e l'esistenzialismo gli ha dato oggi particolare rilievo. Orbene, ciò che vogliamo osservare è che, per lo più, tale concetto viene semplicemente *asserito*, e che quindi, in quanto è così asserito, esso è anche falso: nella misura appunto in cui non lo si vede nella sua fondatezza. Precisando: che le determinazioni dell'esperienza siano inscritte nell'orizzonte della totalità, è una verità di ordine fenomenologico (che d'altronde abbisogna essa stessa di precisazioni tecniche che qui non possono essere eseguite): l'uomo pensa di fatto qualcosa come «totalità», o la notizia del significato «totalità» è immediata, come è immediata l'iscrizione di ogni significato in quel significato. Ma la presenza della totalità è, in questo modo, soltanto un fatto, come è un fatto la presenza di questo rosso. Sì che come è consentito progettare l'apertura di campi posizionali non includenti la posizione di questo rosso, così è consentito progettare l'apertura di campi posizionali in cui sia assente il significato «totalità»; e cioè è consentito progettare un tipo di umanità, o semplicemente alcune situazioni dell'umano, in cui quel significato

non sia in vista. Ora, è proprio questa progettabilità che è esclusa allorché si afferma che l'uomo è *per essenza* comprensione dell'intero. Ma è per l'appunto di questa esclusione – che non è più di ordine fenomenologico – che diciamo che per lo più viene semplicemente asserita. Per conto nostro, sosteniamo che l'affermazione: «La presenza di un qualsiasi significato implica la presenza dell'intero» è *analitica* (nel senso che il concetto del predicato appartiene al concetto del soggetto); e cioè ha valore analitico l'affermazione che non appena sorge la consapevolezza di un contenuto, non appena «un mondo» si apre, l'apertura raggiunge, proprio in quanto si costituisce, l'ampiezza massima e si realizza come apertura dell'intero. Sì che il progetto di una realizzazione del soggetto che non sia realizzazione del predicato di quella affermazione è immediatamente autocontraddittorio. Ma se l'analiticità è essa stessa una forma di immediatezza, l'immediatezza deve essere in ogni caso rilevata, *posta*: sin tanto che non si sa che un'affermazione è immediata, essa viene lasciata nell'infondatezza – è appunto soltanto «asserita» – e sarà giusto esigerne il fondamento. D'altra parte *l'espressione* (e ancor più la comunicazione) dell'immediato è un che di estremamente complesso, e in particolare è notevolmente complesso l'*accertamento* (non la «dimostrazione»!) dell'analiticità dell'affermazione sopra espressa. Lasciare inesequito questo accertamento significa porre *astrattamente* quell'analiticità, e pertanto significa affermarla infondatamente. Ma qui è sufficiente avere indicato il compito; anche perché la tesi dell'irrealizzabilità dell'atteggiamento cosmologico, inteso come situazione umana, può essere sganciata dalla tesi dell'irrealità di quell'atteggiamento, inteso come situazione filosofica. Si può cioè lasciare aperta la discussione a proposito della necessaria implicanza, da parte della posizione *di un qualsiasi* significato, della posizione dell'intero; ma non si può discutere sul fatto che sin dal suo inizio il sapere filosofico si è tenuto innanzi esplicitamente l'intero, come l'oggetto primario del suo ricercare.

La tesi che la metafisica greca non sappia e non possa sollevarsi al di sopra dell'orizzonte cosmologico è stata da noi sostenuta con particolare impegno da Armando Carlini. «Per la filosofia greca fu decisivo il problema posto da colui che la tradizione ha messo a capo della serie, quel Talete che per primo si domandò quale fosse "l'origine di tutte le cose". Dopo di lui sino a Plotino tutta l'indagine fu rivolta alla ricerca del *principio* o dei principi del *cosmo*, del mondo fisico, della natura. O fosse un elemento preso per principio o il numero, o l'essere o il divenire, o l'idea o l'atto puro, o l'Uno: sempre si mirava a scoprire il segreto di questa esistenza indubitabile che è il mondo innanzi a noi» (*Perché credo*, Morcelliana, Brescia, 1950, p. 91). Ossia: «principio di tutte le co-

se» equivale per il Carlini a «principio del cosmo». Il che, già in relazione a Talete, è vero solo a metà, secondo quanto si è detto all'inizio. Poiché quell'equivalenza sussiste certamente in quanto Talete non conobbe altra determinazione dell'intero che il cosmo; ma appunto perciò il cosmo non fu da lui riguardato come una determinazione limitata, ma come l'assoluta e concreta determinazione dell'intero. Sì che *per lui*, altre cose, o altre dimensioni di realtà oltre quelle di cui stabiliva il principio, sarebbero state, semplicemente, *nulla*. Ma dell'impossibilità di porre come nulla ciò che sta oltre la dimensione che il principio taletiano intende unificare, si accorse ben presto il sapere filosofico. Il nulla è solo ciò che sta oltre la dimensione assoluta dell'essere: Parmenide, Platone, Aristotele. L'essere è l'unità della differenza; *di ogni* differenza, ché una differenza che non sia, è appunto quell'assoluto differire che è il nulla. L'essere dunque è «il principio di tutte le cose», nel senso che l'unità del differente è l'essere. Prima di proseguire in questa direzione, osserviamo che affermando che «principio» significa, qui, «principio unificatore» ci troviamo d'accordo col Carlini. Dice infatti l'illustre Maestro che «la filosofia greca fu, tutta, incentrata nel problema del mondo: quello fu il suo punto di partenza, ma quello fu anche, alla fine, il suo punto di arrivo; ché, ciò che essa cercava, era un principio che glielo facesse comprensibile (*l'arché*). Da Talete a Plotino il pensiero greco elaborò in forme meravigliose, per certo rispetto definitive, il problema del rapporto fra l'uno e il molteplice: ch'è il problema fondamentale della metafisica classica. Dal seno di questo emergero, lungo la strada, due altri problemi, che non mutarono, no, il significato e l'impostazione di quel primo, ma lo determinarono nel rapporto con due termini che dappprincipio erano rimasti soltanto sottintesi: l'uno era il problema dell'uomo, con la scuola socratica; l'altro, il problema di Dio, con la scuola neoplatonica. Il problema del mondo, infatti, non si spiega senza l'uomo e senza Dio» (*ibid.*, pp. 125-26). Ci troviamo cioè d'accordo – a parte il concetto qui ripetuto del valore cosmologico della metafisica classica – nel concetto che *l'arché* dei primi filosofi è inteso da costoro come l'unità del molteplice, e che il problema di Dio è problema distinto (per quanto – aggiungiamo – essenzialmente relazionato) dal problema dell'unità. (E lasciamo da parte se il problema del rapporto tra l'uno e il molteplice sia o meno il «problema fondamentale» della metafisica classica, e se «soprattutto» nella scuola neoplatonica venga alla luce il problema di Dio). Il problema dell'unità è *risolto* ponendo *l'essere* come principio unificatore del differente; ma con ciò si apre *l'orizzonte* entro cui potrà essere istituito e risolto il problema di Dio. E quest'ultima precisazione segna i limiti del nostro accordo col Carlini. Perché, a questo punto – inteso cioè l'essere come l'unità del differente –, «principio

di tutte le cose» non equivale più a «principio del cosmo»; ossia la differenza unificata non è semplicemente la differenza o il molteplice mondano, ma è l'intero della differenza. Se a questo punto si dice che l'orizzonte dell'intero, e cioè l'aristotelica comprensione dell'essere in quanto essere, è orizzonte cosmologico, e che l'orizzonte teologico sta oltre quell'orizzonte, si viene con ciò a dire che Dio è il nulla: *nihil absolutum*. Il che, si capisce, costituisce una difficoltà per chi con la parola «Dio» non intende il nulla. Se «Dio» non significa «nulla», Dio andrà cercato all'interno di ciò che non è nulla: l'orizzonte dell'essere, appunto. Si tratta allora di determinare il contenuto di questo orizzonte; e si è visto in che modo l'eleatismo e l'aristotelismo pervengono all'affermazione dell'atto puro.

In una sua recente *Risposta a Mons. Olgiati* il Carlini osserva, a proposito del concetto dell'essere in quanto essere ribadito dall'Olgiati, che «esso non vuole essere inteso come questione riguardante, propriamente, il mondo della nostra esperienza e conoscenza, come in Aristotele, e come l'idea cosmologica, ch'io pongo a oggetto della *Metafisica* propriamente detta (ché, in altro senso, metafisica, si sa, è tutta la filosofia). No: l'Olgiati vuole che la scienza dell'ente in quanto ente abbracci ogni realtà, anche quella spirituale, di noi e di Dio (anche, per parlare kantianamente, l'idea psicologica e quella teologica)». E annota: «Ben superba questa scienza che subordina a sé persino la teologia!». Ora, la scienza dell'ente in quanto ente «abbraccia ogni realtà» nel senso appunto che non solo l'idea cosmologica, ma anche l'idea psicologica e teologica sono determinazioni dell'intero; e la teologia è «subordinata» alla comprensione dell'essere, nel senso che Dio non è nulla. Per questo lato si dovrà dire che la superbia appartiene all'essenza della metafisica. Ma più innanzi, nello stesso scritto, il Carlini aggiunge di ricalzo: «E Dio? Dio è, per l'appunto, quell'atto, puro e perfetto, dell'ente su analizzato, "condizionante ogni altra attualità, e da nessuna di esse condizionato". Ch'è, per l'appunto, l'idea cosmologica kantiana: ossia, l'idea di un incondizionato, assoluto, che condiziona ogni fenomeno nel mondo, e però (per Kant come idea, per me come esistenza ch'è il presupposto del molteplice fenomenico) trascendente e insieme immanente (trascendentale oggettivo). Salvo che per me, come per Kant, si tratta per l'appunto del mondo esistente (dell'esistenza del mondo come sola e pura esistenza, e tuttavia attualità piena di ogni possibile attualità); per lui, per l'Olgiati, di un principio che vale, sia pure con le dovute differenze o analogie nell'applicazione, tanto per il mondo quanto per Dio, tanto per le cose materiali quanto per quelle spirituali. *Natura sive Deus*, un'altra volta?». È questione di parole: se *Natura sive Deus* significa che tanto Dio che il mondo sono, ma che ognuno dei due è a quel mo-

do che gli compete – ché questo significa l'analogia che il Carlini concede – l'orizzonte dell'intero, o l'essere in quanto essere, potrà anche essere chiamato «natura» o «Dio»; salvo poi rilevare, all'interno di questo orizzonte «divino», quella realtà cui propriamente conviene il nome di «Dio».

Quanto poi all'identificazione tra atto puro e idea cosmologica, il Carlini aveva detto, più diffusamente, nei *Lineamenti di una concezione realistica dello spirito umano*, a proposito dell'aristotelica priorità dell'atto sulla potenza: «Quanto al concetto, è evidente. Egli [Aristotele] dice: *conoscitivamente* è il concetto di atto che mi chiarisce il processo; quanto alla sostanza, ossia alla *realtà* (come noi diremmo), pure: nulla passa dalla potenza all'atto se non in grazia di un essere ch'è già *in atto*, in cui, cioè, è già la ragione del processo. – A questo punto è già divenuto evidente che la questione dell'"atto del motore primo e immoto" è una questione "cosmologica". Si che non abbiamo altro che da rallegrarci di aver fatto uso di quella categoria per la determinazione dell'idea cosmologica in sé e per sé. Il "mondo" ha, infatti, un'esistenza *attuale*, sempre: e la sua attualità, se la consideriamo sotto l'aspetto dinamico in generale (come quella della "Natura"), si svolge in un processo potenziale-attuale, ossia come attività. Che Aristotele dica che l'atto primo, del motore immoto, è senza materia e senza potenza, non dà a noi soverchio imbarazzo: "l'essere in quanto essere", ossia l'idea cosmologica, non è *un ente, un oggetto, una cosa*: la materia e la forma, la potenza e l'atto, sono principi, non *cose*» (Perrella, Roma, 1942, p. 159). Ora, a meno che non si intenda il «mondo» come non includente quella dimensione *mondana* o *naturale*, che nell'esperienza si manifesta come *diveniente*, e cioè lo si intenda come qualche cosa di trascendente o di *simpliciter* altro (e non, insieme, trascendente e immanente) dall'esperienza, non si vede come si possa affermare che il mondo è atto puro nel senso aristotelico; ché l'atto puro non è, per definizione, quell'attività che «si svolge in un processo potenziale-attuale», ma è l'originario togliimento di ogni processualità. E certamente ogni cosa ha «un'esistenza *attuale*», ma, appunto, esiste quell'ambito in cui l'atto si realizza in un processo, e per ciò non è puro, ed esiste quell'ambito dell'atto puro che esclude da sé ogni processo, e che non può essere considerato «sotto l'aspetto dinamico in generale», e pertanto non può essere ravvisato né nel mondo, né nell'uomo, né nell'uomo come coscienza del mondo e dell'uomo.

Per altro verso, nel suo commento alla *Metafisica*, il Carlini, contro il Rolfes che afferma l'inconciliabilità dell'atto puro aristotelico con ogni forma di divenire, osserva: «È vero che Aristotele sottrae quell'atto a ogni forma di svolgimento, ma questa trascendenza potrebbe essere intesa ancora, eleaticamente, come immanenza dell'essere perfetto all'eracliteo divenire dell'universo. (Si pensi,

per i tempi moderni, ai sistemi di Spinoza e di Leibniz» (*ibid.*, p. 384). A parte quell'accostamento a Spinoza, è chiaro che non si può insieme riconoscere che l'atto puro è sottratto a ogni forma di svolgimento, e poi ammettere la possibilità che l'immobile sia *immanente* al divenire (tale cioè che tra esso e il divenire sussista un'implicazione reale) e quindi, come tale, mutevole. Un tentativo del genere è stato fatto dal neoplatonismo: ma contravvenendo appunto, contraddittoriamente, al teorema dell'*assoluta* immutabilità dell'atto puro. O questa assoluta immutabilità non è riconosciuta, o bisogna trarne tutte le conseguenze che essa implica. E se ancora si insistesse a chiamare «mondo» l'atto puro inteso come assoluta immutabilità, allora per parte nostra non avremmo alcuna difficoltà a dichiarare che il mondo non richiede altro che sé medesimo, e che un «dio» che stia oltre il «Mondo» con la pretesa di spiegarlo e di fondarlo è una contraddizione intrinseca.

Ci sembra inoltre che il Carlini stabilisca questa equazione: «essere in quanto essere» = «idea cosmologica» = «atto puro». Il che determina un duplice travisamento del pensiero aristotelico. Per quanto riguarda l'identificazione tra idea cosmologica e atto puro, ci siamo espressi sopra. L'identificazione poi tra «essere in quanto essere» e atto puro ci sembra chiaramente affermata sia al termine del passo dei *Lineamenti* sopra citato, sia nell'ultimo passo sopra riportato della *Risposta* all'Olgiati. Ma tale identificazione affiora abbastanza di frequente negli scritti del Carlini. Dove sembra che il Carlini abbia lui realizzato quell'«interferenza» che egli crede di trovare, nella metafisica aristotelica, tra il punto di vista teologico-oggettivistico di derivazione platonica – per cui oggetto della metafisica è l'ente immobile – e il punto di vista «trascendentale», per cui oggetto della metafisica è «essere in quanto essere». Il punto merita di essere un poco sviluppato.

Aristotele afferma, da un lato, che mentre ogni altra scienza considera l'essere *in quanto determinato*, la filosofia prima è invece considerazione dell'essere in quanto essere, onde, come dicevamo, è comprensione dell'intero. Dall'altro lato (cfr. soprattutto: *Met.*, VI, 1) Aristotele afferma che mentre la fisica è considerazione di ciò che esiste soltanto come diveniente e (o) in modo materiale; e la matematica è considerazione di un piano astratto di esistenza (e cioè è considerazione anch'essa di una dimensione particolare dell'essere, ossia di un campo particolare – quello quantitativo – di quel campo particolare dell'esistenza, che è l'esistenza ideale); la filosofia prima è invece considerazione di ciò che non esiste come diveniente e in modo materiale, ossia dell'ente immobile. Tutto ciò è ben noto. Ora: c'è differenza tra questi due lati? Rispondiamo – avvertendo che a noi qui non interessa tanto accertare la validità della tripartizione aristotelica di matematica, fisica, metafisica, quanto mostrare il senso dell'articolazione tra il

concetto di scienza dell'essere in quanto essere e il concetto di scienza dell'essere immobile – rispondiamo dunque di sì, che c'è differenza, se ci si pone sul piano di partenza del sapere metafisico, se cioè ci si colloca dal punto di vista di quell'apertura originaria dell'essere in quanto essere, che resta ancora indeterminata per quanto concerne la determinazione di ciò che oltrepassa l'esperienza; apertura originaria dal punto di vista della quale non si sa ancora, come dice Aristotele, se oltre le sostanze sensibili (l'esperienza, diciamo noi oggi) siano altre sostanze. Da questo punto di vista la metafisica è *originariamente* o *immediatamente* scienza dell'essere in quanto essere, ed è *problematicamente* scienza della realtà immobile. Il tono «problematico», in questo senso, è frequentissimo nel testo aristotelico (cfr. lo stesso capitolo I del libro VI della *Metafisica*) allorché appunto si tratta di vedere se oltre le sostanze sensibili sia un'altra realtà. Da questo punto di vista, dunque, ci si *domanda* se l'orizzonte dell'essere in quanto essere sia o no assorbito, esaurito, dall'essere sensibile: la scienza della realtà immobile è qui un problema. Allorché invece il processo mediazionale porta all'affermazione della realtà immobile, si accerta con ciò stesso che l'essere in quanto essere oltrepassa (e comprende!) l'essere sensibile. Poiché ciò per cui l'essere oltrepassa l'essere sensibile è l'essere immobile, poiché, in altri termini, l'essere immobile è ciò che determina la differenza tra orizzonte dell'essere e orizzonte dell'essere sensibile, sarà giusto dire che la scienza dell'essere in quanto essere è la stessa scienza dell'essere immobile: ma non nel senso che l'essere in quanto essere sia l'essere immobile, ma nel senso che l'essere dell'essere immobile è ciò per cui l'essere in quanto essere non si identifica all'essere sensibile (all'essere in quanto diveniente e mutevole). Pertanto: dal punto di vista della mediazione non ancora compiuta, la comprensione dell'essere in quanto essere si distingue (nella misura in cui il categorico si distingue dal problematico) dalla comprensione dell'essere immobile; dal punto di vista della mediazione compiuta, quella distinzione non esiste più, *nel senso accertato*. La scienza che ha per oggetto l'immobile può dunque essere soltanto la scienza dell'essere in quanto essere, stante che solo considerando le ragioni dell'essere in quanto essere ci si può portare al di fuori della dimensione dell'essere sensibile. Dove è chiaro che tra le due definizioni della filosofia prima c'è anche questo rapporto: che è proprio in quanto si considerano le ragioni dell'essere come tale, che il pensiero è costretto ad affermare l'immobile. Tutto ciò è ben netto nel testo aristotelico, ed anzi ci sembra che questa articolazione tra le due definizioni della filosofia prima sia una delle strutture logiche della metafisica aristotelica, che meno abbia bisogno di aiuto per la sua esplicitazione. – Da parte nostra osserviamo che la problematicità originaria della

scienza della realtà immobile sussiste in relazione al valore *mediazionale* dell'affermazione della realtà immobile: quella problematicità ha valore tipicamente aristotelico. In relazione invece alla strutturazione metafisica di tipo eleatico, che in questo scritto abbiamo proposto, il momento problematico è originariamente tolto, ossia la scienza dell'essere in quanto essere si determina *immediatamente* come scienza della realtà immobile: nel senso che se l'immobile è affermato immediatamente, è immediatamente manifesto che l'essere dell'immobile è ciò per cui l'orizzonte dell'essere in quanto essere oltrepassa l'orizzonte dell'essere sensibile; onde le due definizioni della metafisica coincidono immediatamente, nel senso accertato: l'aristotelico essere in quanto essere non è l'atto puro, ma è l'orizzonte entro il quale si perviene all'affermazione dell'atto puro, e cioè la prospettiva o il progetto originario che consente di affermare al di là del diveniente, l'indiveniente. – È chiaro che non è questo il senso della coincidenza («interferenza») trovata dal Carlini nel testo aristotelico. «Il teologismo della prima concezione è di ispirazione schiettamente platonica; la seconda è orientata verso un concetto dell'essere analogo a quello del trascendentale moderno e, comunque, criticamente definito. Una terza concezione risulta dall'interferenza delle prime due: il principio formale della seconda si abbassa al realismo della prima, e nello stesso tempo il realismo di questa scopre nel fondo stesso delle cose un principio ideale come in quella (ch'è ancora uno sviluppo dell'ultimo Platone). La realtà più vera e profonda delle cose non è quella corporea, di cui trattano le scienze fisiche e matematiche (e come i Presocratici considerano la natura); ma è la forma che si realizza nell'universo in una molteplicità e gradualità di forme, o pure essenze» (commento di Carlini ad Aristotele, *Metafisica*, Laterza, Bari, 1928, p. 194). Quell'*interferenza* ci sembra che, nel vocabolario carliniano, significhi *confusione*, nel discorso aristotelico, di due punti di vista che non possono venire in nessun modo a conciliarsi. Ora è interessante che in sede teoretica sia proprio il Carlini a realizzare quell'interferenza o confusione, affermando l'identità di idea cosmologica (o, per lui, realtà immobile) e «essere in quanto essere», stante che, come il Carlini ricorda nella *Risposta all'Olgiati*, l'idea cosmologica non vale per lui come semplice idealità, ma come *esistenza* (dove quello dell'*esistere* è appunto quel piano oggettivo che Aristotele confonderebbe con quello formale dell'essere in quanto essere).¹

1. Questa precisazione del Carlini – che cioè l'idea cosmologica è esistenza (e con ciò il Carlini intende differenziarsi da Kant) – porta luce su quel passo già citato dove si diceva: «Che Aristotele dica che l'atto primo, del motore immoto, è senza materia e senza potenza, non dà a noi soverchio imbarazzo: "l'essere in quanto essere", ossia l'idea cosmologica, non è un ente, un oggetto, una cosa: la materia e la forma, la potenza e l'atto, sono principi, non cose» (*Lineamenti*, cit.,

Infatti, allorché il discorso metafisico è costruito, la prospettiva originaria dell'essere in quanto essere, nella quale non si sa ancora se oltre la realtà sensibile sia un'altra realtà, manifesta, in relazione al concreto contenuto metafisico, il suo valore formale; sì che l'identificazione tra essere in quanto essere e idea cosmologica (atto puro) è «interferenza» del punto di vista formale col punto di vista concreto. (D'altra parte quest'ultimo è lo stesso orizzonte dell'essere in quanto essere, che ha ricevuto la determinazione metafisica). È chiaro, d'altronde, che nel discorso del Carlini questa interferenza ha le sue ragioni: per il Carlini, infatti, l'idea cosmologica viene a coincidere con la stessa totalità dell'ente sì che Dio non appartiene a questa totalità: stante questa coincidenza l'orizzonte dell'essere in quanto essere è la stessa totalità dell'ente e bisognerà di certo affermare l'equazione tra idea cosmologica e essere in quanto essere. È chiaro che intesa questa totalità sotto la forma del cosmologico, il Carlini non può dare ascolto ai neoscolastici che gli dicono che la dottrina dell'analogia esclude ogni forma di panteismo allorché si pone Dio come appartenente alla totalità dell'ente. Ma ciò che resta arbitrario e contraddittorio è appunto quel conferire la forma del cosmologico alla totalità dell'ente: appunto perché questa non tollera altra forma che quella dell'intero. Interessantissima, comunque, e unica nel suo genere, questa posizione del Carlini; perché egli può in certo senso dirsi a ragione aristotelico: Aristotele *ha ragione* – così si potrebbe compendiare il pensiero del Carlini –; soltanto che ciò che si ottiene con la metafisica di questo grandissimo Greco è soltanto la sistemazione del piano cosmologico. L'esegesi carliniana del pensiero aristotelico si è andata però sempre più affinando; e ci sembra che oggi il Carlini si sia sbarazzato di moltissimi di quei preconcetti, derivantigli dalla sua formazione culturale, che gli disturbavano la lettura del testo aristotelico. Ad esempio, la presa di posizione attuale del Carlini verso l'aristotelico principio di non contraddizione è ben diversa da quella che compare nel commento alla *Metafisica*, dove, ad esempio, si dice, a proposito dell'autocoscienza assoluta: «Un punto invalicabile era per Aristotele la difficoltà di vedere l'*altro* come *sé* e, insieme, il *sé* come

p. 159). Stante quella precisazione, dunque, non si può intendere che l'idea cosmologica sia principio *formale*, nel senso appunto che non sia *esistenza*. Si avverta però che se l'idea cosmologica è senza materia e senza potenza in quanto non è un ente, essa è però *comprensiva* – come il Carlini stesso riconosce – della materia e della potenza; sì che anche per questo lato non può essere identificata all'atto puro. L'idea cosmologica, per il Carlini, è principio trascendentale che ha come contenuto l'empiria (materia, potenza, divenire); ma poiché questo contenuto è *essenzialmente* relazionato alla trascendentalità (ché altrimenti il trascendentale sarebbe ipostatizzato in un astratto trascendente) – ed è proprio per questa relazione essenziale che l'idea cosmologica è *esistente* – questo trascendentale non può essere atto puro.

altro. Il principio della sua logica ... non gli permetteva di vedere che A può essere insieme A e non A: ossia, in termini concreti, che, se il pensiero è veramente pensiero in quanto è riflessione su se stesso, questo implica che esso, in contrasto col principio che domina la logica oggettivistica è unità, e insieme dualità, identità e opposizione» (commento alla *Metafisica*, cit., p. 400). Resta invece, comune a lui e a molti altri, il preconcetto che il teorema della creazione sia assolutamente inderivabile dai principi della metafisica greca. Ancora nel commento il Carlini diceva: «Il concetto di creazione è estraneo a questa filosofia, per la quale nulla può esistere, veramente, dopo, che non esistesse prima» (*ibid.*, p. 375). Mentre è proprio perché nulla può esistere, «dopo», che non esistesse «prima», che è necessario introdurre il teorema della creazione, stante che l'orizzonte di ciò che sta «prima» è appunto l'atto puro, che non sarebbe più tale se qualcosa non fosse assolutamente dipendente da esso.

Infine, ritornando al passo tratto dalla *Risposta* all'Olgiati: che l'ente puro e perfetto, condizionante ogni altra attualità e da nessuna di esse condizionato sia da intendere senz'altro come l'idea cosmologica kantiana, ossia come l'idea di un incondizionato assoluto, ci sembra possibile solo trascurando quanto lo stesso Kant dice nella *Critica della ragion pura* a proposito dell'idea teologica, il cui contenuto è l'«Essere originario» (*ens originarium*); in quanto non ha nessun essere sopra di sé, Essere supremo (*ens summum*); e in quanto ogni essere, come condizionato, sta sotto di esso, Essere degli esseri (*ens entium*); dove è chiaro che l'incondizionatezza condizionante conviene primariamente all'idea teologica (si capisce, per Kant, in senso regolativo).

Ma è noto il motivo ultimo che spinge il Carlini a negare che l'atto puro sia Dio: Dio è il *Deus Caritas* del Cristianesimo, che non può essere confuso con alcuna determinazione dell'assoluto eseguibile in sede metafisica. Ma in tal modo la critica ad Aristotele investe tutto il sapere filosofico: «Aristotele è stato il fondatore di questa che possiamo ben definire "religione filosofica", la quale si è trasmessa sino all'età moderna, sino ai nostri giorni. Pensate al Dio di Cartesio, ch'è "pensiero perfetto"; al dio di Spinoza, ch'è "sostanza d'infiniti attributi"; al dio di Kant, ch'è l'oggetto della Pura Ragione; al dio di Hegel, ch'è "pensiero pensante dialetticamente se stesso"; al dio dell'idealismo corrente, ch'è "lo spirito nella sua assoluta universalità"; e ditemi se la distanza di quel dio pagano da quello cristiano è stata abbastanza raccorciata dopo più di due millenni di pensiero critico, di elaborazione puramente speculativa» (*Perché credo*, cit., p. 47). E certamente tutto questo può essere sostenuto dal punto di vista della coscienza religiosa. La coscienza speculativa intende invece occuparsi dell'incontro-

vertibile, e considera la coscienza religiosa come un progetto che si tratta di verificare. Ed è gran ventura per chi, insieme, è cristiano e filosofo, che il sapere speculativo pervenga a una determinazione dell'intero che non è in contraddizione col contenuto del progetto. Il quale d'altronde mantiene, rispetto alla ragione, una dimensione inverificabile. E se dal punto di vista della coscienza religiosa si dovrà dire che ciò è richiesto dall'essenza stessa del contenuto progettato (inverificabilità del soprannaturale); dal punto di vista della coscienza speculativa, ci si deve porre, rispetto a quella inverificabile dimensione, in un atteggiamento di sospensione, onde tale dimensione è mantenuta problematicamente. In proposito il Carlini ripete che «l'uomo non si può dividere dentro se stesso, e star in chiesa con i santi, fuori con chi bestemmia» (*ibid.*, p. 125). Se ciò significa che fuori si dice o si vede il contrario di ciò che si dice o si vede in chiesa – ché soltanto allora ci si mette a bestemmiare – certamente si deve scegliere tra dentro e fuori; ma se ciò non avviene, ma avviene che stando fuori si veda soltanto l'esterna architettura della chiesa, e gli altari restan celati, questo dover stare e dentro e fuori è proprio, o costituisce l'essenza dell'uomo che insieme pensa e crede: lo scompenso, la divisione, il dislivello, così intesi, non hanno la loro pacificazione a questo mondo. Quando dunque il Carlini parla dello scolastico che gli sostiene «per la millesima volta che il Dio di Aristotele o di Platone era già su la linea, proseguendo la quale si arriva al Dio cristiano», noi osserviamo che se un tale scolastico c'è, è di certo un cattivo scolastico, perché un conto è affermare che in base ai principi della metafisica classica si perviene a mostrare l'autocontraddittorietà del concetto di un'esistenza eterna, indipendente dall'atto puro – onde con la parola «creazione» si intende questa assoluta dipendenza dall'assoluto da parte di ogni esistente che non sia l'assoluto –; e un conto è affermare (ma lo affermerà soltanto quello scapestrato scolastico) che ci sia uno sviluppo storico del pensiero speculativo al termine del quale si arriva al Dio della Rivelazione.

Ancora a proposito della comprensione dell'essere scrive il Carlini: «Qui è il punto del nostro accordo, di noi "spiritualisti cristiani" che muoviamo non dall'essere di quella metafisica astratta (con buona parte del nostro Olgiati, il quale crede che quell'essere diventi concreto per il solo fatto di esser capace di tutte le determinazioni che, intanto, per sé, se non gliele diamo noi, esso non ha), ma da quell'essere ch'è "essere a se stesso", ossia coscienza, spirito, personalità» (*Incontri e scontri con Stefanini e con Sciacca*, in «Giornale Critico della Filosofia Italiana», IV, 1950, p. 482). Ma che significa che, all'essere, «gliele diamo noi» le determinazioni che esso non ha? Il Carlini è sicuramente al di fuori di ogni atteggiamento gnoseologico e fenomenistico, per il quale

il soggetto sovrappone, alla manifestazione della realtà, delle determinazioni che non convengono alla realtà in sé stessa. Si che quell'espressione *non può voler significare* altro che non si devono prendere le mosse da un essere presupposto al pensiero, ma dall'essere che è il contenuto del pensiero. Non solo i neoscolastici sono in proposito d'accordo, e il Bontadini ha dato di ciò pienamente atto al Carlini, ma Aristotele stesso – ma poi tutti gli antichi metafisici – quando muoveva dall'essere, muoveva dall'essere che è manifesto, svelato, presente. Di ciò si è ben accorto, tra gli altri e sopra gli altri, lo Heidegger. Se allora per « coscienza », « spirito », « personalità », si intende la stessa manifestazione o luce originaria dell'essere (*Dasein*, dice lo Heidegger), noi sottoscriviamo anche l'affermazione che ciò da cui bisogna muovere è la personalità, poiché « personalità » varrà come *apertura* dell'intero; ma se quei termini indicano *un momento astratto* della manifestazione originaria, che si ottiene previo un atto di epochizzazione di una certa dimensione (per esempio quella « mondana ») dell'originario, diremo allora che il vizio astrattistico non compete alla metafisica dell'essere, ma allo spiritualismo cristiano.

Ma qui vogliamo rilevare che l'accordo che il Carlini vede, su questo punto, tra gli spiritualisti cristiani è di molto ridotto per il modo in cui è da ognuno di essi riguardato l'essere della metafisica classica. Infatti, da un lato lo Stefanini scrive: « La metafisica della *persona* non intende oppugnare come falsa una metafisica dell'essere: soltanto la ritiene incompleta, quasi dicesse la verità, non tutta la verità. Invece di battere la via dell'esperienza concreta, la metafisica dell'essere segue la via dell'astrazione, nell'illusione di trovare col *lumen siccum* di una deduzione matematica quella apoditticità che stringa irrefutabilmente la conclusione. In sostanza, il suo procedimento consiste, anzitutto, nell'estrarre dall'esperienza concreta l'idea dell'essere, quale trascendentale, comune a tutte le esperienze, per saturare poi di positività codesto trascendentale – che, invece, come trascendentale dovrebbe rimaner vuoto di ogni determinazione, che non fosse quella del suo contenuto empirico – e infine sovraccaricarlo talmente di attributi e qualificazioni positive da farne uscire l'essere di Dio spirituale, personale, trascendente, creatore, ecc. Ora io mi domando: per quale ragione si dovrebbe passare attraverso simile epurazione logica dell'esperienza, lavorando analiticamente su un concetto che, per essere al di sopra di ogni determinazione, non ha nulla da dischiudere a un processo meramente analitico, mentre ci troviamo di fronte, fin dal nostro primo atto mentale, a quell'esperienza piena che è la persona umana dove, l'essere, tutt'altro che nella sua vuota generalità, si manifesta nella vivente realtà dell'atto che è pensiero, volontà, amore? ». (Questo, che lo Stefanini diceva già al Bontadini nel IV Convegno di Gallarate, è stato ripor-

tato, generalizzato alla metafisica classica, nel volume: *Metafisica della persona*, Liviana, Padova, 1950). In proposito diremo, da un lato, che i neoscolastici si sono affaticati, sembra invano sino ad ora, ad avvertire che l'essere non è un concetto astratto, e che qui alla massima estensione corrisponde la massima comprensione; dall'altro, che è chiaro che lo Stefanini intende l'essere come un vuoto semantico o eidetico (riconoscendogli semplicemente il valore significativo di *actus essendi*).

Ora, lo Sciacca sostiene, all'opposto, che l'essere è assunto, dalla metafisica aristotelica, come piano eidetico-essenziale (non vuotezza dunque, ma assoluta ricchezza di determinazioni), ma non come esistenza, *actus essendi*. « La definizione aristotelica della metafisica come *scienza dell'ente in quanto ente* – dove scienza significa intelligibilità dell'ente stesso e definizione della sua essenza desistenzializzata – può, su questo punto, concordare con l'altra platonica della metafisica come *scienza dell'ente in quanto verità*, cioè di quel che può essere ed è oggetto dell'intelletto. Ma né la definizione di Aristotele né quella di Platone esauriscono il problema della metafisica, in quanto l'oggetto di questa non è l'essenza, ma l'essenza-esistente, non è il concetto oggettivabile, ma il soggetto come soggetto, cioè come essenza-esistente, inoggettivabile in quanto esistente, includente l'atto di esistere, fondamento assoluto di ogni essere reale. Evidentemente la posizione di Aristotele va integrata e sorpassata: è vero che lo Stagirita sembra interessarsi, a differenza di Platone, di ciò che esiste, ma in realtà la sua metafisica si comporta come se il problema dell'esistenza di ciò che esiste non si abbia a porre. Naturalista, Aristotele parte dal concreto; metafisico, sembra dimenticarsi della pluralità, degli individui divenienti e viventi e rifugiarsi nell'essenza immutabile, una ed identica a se stessa » (*Filosofia e Metafisica*, Morcelliana, Brescia, 1950, pp. 98-99). Lo Sciacca appoggia questa sua tesi al fatto che per Aristotele, come per Platone, la scienza non è della realtà individuale, ma dell'universale. « La razionalità è dell'essenza desistenzializzata e non dell'essenza esistente, per cui alla scienza (conoscenza) di tipo aristotelico l'esistenza è indifferente: suo oggetto sono le pure forme intelligibili » (*ibid.*, p. 84). La scienza dell'ente in quanto ente, pertanto, è scienza dell'ente in quanto « essenza desistenzializzata ». Da parte nostra osserviamo che il concetto di « ente in quanto ente » esclude per sé stesso di essere assorbito al concetto di ente in quanto questa o quella dimensione del reale (sia pure a quella dimensione, che di *dimensione* pur sempre si tratta, che è la totalità dell'eidetico). E cioè risiede nel concetto stesso di « ente in quanto ente » che la scienza dell'ente in quanto ente sia scienza *assoluta*, e non semplicemente *dell'eidos*. Che se Aristotele afferma che la scienza è dell'universale, e non dell'individuale, ciò significa se mai che il concetto di scienza pos-

seduto da Aristotele non era in grado di rivelare la struttura di quella scienza in certo senso eccezionale, che è la scienza dell'ente in quanto ente. In altri termini, lo Sciacca, tenendo fermo il concetto aristotelico di scienza come scienza dell'universale, depotenzia l'ontologia aristotelica a eidetica. Ciò contravviene da un lato all'esplicito testo aristotelico (il Carlini, che ha con particolare acume mostrato il valore esistenziale dell'ontologia aristotelica, non è qui certo d'accordo con lo Sciacca); e dall'altro rende autocontraddittorio il concetto di «ente in quanto ente», secondo quanto si è detto qui sopra. Ma, si ribatterà, la scienza non è, per Aristotele, dell'universale? Ora, quando in un testo si riscontrano due tesi tra loro contraddittorie (assumiamo pure che il concetto di scienza come scienza dell'universale sia contraddittorio del concetto di scienza dell'«ente in quanto ente», intesa come ontologia e non semplicemente come eidetica), non bisogna limitarsi a mostrare come l'una delle due tesi (in questo caso il concetto di scienza come scienza dell'universale) implichi il togliimento dell'altra (in questo caso il concetto di ontologia come non semplicemente eidetica); ma bisogna anche mostrare come l'altra delle due implichi il togliimento della prima, e cioè come, tenendo fermo il concetto di scienza dell'ente in quanto ente non si possa dire che questa scienza lasci fuori di sé un aspetto della realtà (quello dell'individualità, appunto). Si tratterà allora, dicevamo, di rivedere quel concetto aristotelico di scienza come scienza dell'universale. Poiché, tra le due tesi, quella del concetto di scienza dell'«ente in quanto ente», si fa tener ferma per sé stessa; e, dal punto di vista teoretico, non è messa in questione nemmeno dallo Sciacca che, anch'egli, per suo conto, sostiene una scienza dell'ente in quanto ente, che sia sintesi dell'eidetico e dell'esistenziale. Ma poi, ripetiamo, il valore esistenziale dell'ontologia aristotelica è esplicito nei testi, e non può essere messo in questione; e non si può dire che non c'è per il fatto che si crede che il concetto di scienza posseduto da Aristotele contraddica il concetto di scienza dell'ente in quanto ente. Ma deve essere proprio scartato il concetto di scienza come scienza dell'universale? Ci limitiamo in proposito ad osservare che allorché della sintesi esistenza-essenza si considera l'essenza (ma questo, ci si consenta la ripetizione, non è il caso della scienza dell'ente in quanto ente, ma piuttosto, per Aristotele, delle scienze di tipo matematico), questa considerazione *non nega* il rapporto dell'essenza con l'esistenza, ma semplicemente mette a tema l'essenza. La quale, pertanto, non è, in quanto è così in vista, «desistenzializzata»; ché ciò accadrebbe solo qualora il momento astratto della sintesi esistenza-essenza, fosse *astrattamente concepito*, e cioè appunto fosse concepito come *irrelato* al momento dell'esistenza.

Certamente, Aristotele non ha saputo vedere come san Tom-

maso le conseguenze o le implicazioni del concetto di sintesi di essenza e di esistenza. E in questo senso lo Sciacca ha ragione di vedere nel discorso aristotelico una accentuazione dell'aspetto eidetico rispetto a quello esistenziale. In ciò lo Sciacca è vicino alla tesi del Mansion: Aristotele si limita a intravedere quanto nella teologia tomistica diventa esplicito: che l'esistenza stessa è sostanza, e da questa assoluta esistenza dipende assolutamente ogni altra esistenza. Anche il Raeymaeker, che condivide la tesi del Mansion, scrive: «Le fait de l'existence ne résulterait de la définition, dit Aristote, que si l'être lui-même constituait une substance. Cfr. *Analyt. postér.*, II, c. 6, 92 b, 14. Selon les scolastiques, c'est précisément le cas de l'Être divin, mais le Stagirite ne le suppose même pas» (*Philosophie de l'être*, Éditions de l'Institut supérieur de philosophie, Louvain, 1946, p. 124, n. 3). Dove, è proprio il caso di dire che in questo modo ci si dimentica di quel capitolo 6 del libro XII della *Metafisica* dove Aristotele dice che il motore immobile non solo è in atto, ma è *l'atto stesso*: «Anzi, non basta neppure che sia attivo, qualora la sostanza sua sia non l'atto, ma la potenza ... deve dunque esserci un principio tale che la sua sostanza sia l'atto stesso» (trad. Carlini, cit., p. 382). Dove è chiaro che qui la sostanza è l'essere stesso. È questo lo spunto che trova formidabile incremento nella metafisica tomistica.

Anche lo Sciacca sostiene che la metafisica aristotelica è «naturalistica», ma lo sostiene in un senso che può essere da noi sottoscritto: «Quando io parlo (e con me il Carlini) di "metafisica pagana" e qualifico come "naturalistica" la metafisica di Aristotele, intendo dire che, dopo il cristianesimo, quella concezione metafisica ... va integrata: si tratta non di abbandonarla, ma di completarla come ha fatto san Tommaso. Evidentemente in questo completamento i termini assumono un significato che, senza tradire quello che già ha detto Aristotele, lo oltrepassano. (Anche il Gilson è di questa opinione). Per esempio: di fronte al concetto di creazione, che è il problema esistenziale per eccellenza, l'aristotelismo può restare aristotelismo nella lettera e nello spirito? Altro esempio: il Dio di Aristotele è fine totale come lo è il Dio creatore del cristianesimo?» (*Filosofia e Metafisica*, cit., p. 93). Al che noi abbiamo solo da osservare che, «dopo il cristianesimo», la concezione metafisica di Aristotele «va integrata», nel senso che il cristianesimo ha proposto (progettato) un concetto – quello di creazione – di cui il pensiero speculativo si è impadronito deducendolo razionalmente; che i motivi per i quali il Carlini qualifica come naturalistica la metafisica di Aristotele, sono *in parte* identici a quelli dello Sciacca, stante che in Carlini c'è quell'identificazione tra idea cosmologica e essere in quanto essere che lo Sciacca non condivide; che la filosofia di Agostino e Tommaso oltrepassa certamente la lettera dell'aristotelismo; e ne oltrepassa lo

spirito, se lo spirito è la partecipazione a quella *mentalità* greca che rimane al di qua del concetto di creazione, ma non ne oltrepassa lo spirito se questo termine significa quella struttura logica in base alla quale viene dedotto il concetto di creazione.

Un'ultima osservazione. Nell'ultima polemica breve col Bontadini, il Carlini afferma che il principio di Parmenide, che per il Bontadini è il principio della « permanenza dell'essere », importa una valenza temporale, quella appunto implicata dal concetto del « permanere ». L'obiezione ci riguarda da vicino, e anzi, in certo senso, più originariamente, perché mentre per il Bontadini il principio della permanenza è risultato di una *mediazione*, che ha la sua base di immediatezza nel principio di contraddizione, noi ora vediamo che il principio della permanenza è *immediatamente implicato* dal principio di contraddizione, che è l'autentico principio di Parmenide. Sì che è l'immediatezza stessa del principio di non contraddizione che porta oltre ciò che è immediatamente presente, o l'immediatezza del logo è essa di per sé sola in grado di portare oltre l'immediatezza della presenza. Ma sia nell'un caso come nell'altro, il tempo non ha qui nulla a che fare. Anzi il permanente, qui, è proprio l'esclusione del temporale. Permanenza significa infatti che *l'essere è*; e cioè che in lui non vi è nulla di nuovo. Poiché il sorgere del nuovo esige la nullità dell'essere. E quindi nemmeno nulla di antico. Così che l'essere è il grembo che custodisce l'antico e il nuovo che da lui si genera.

Il volume che nel 1927 il Calogero pubblicò su *I fondamenti della logica aristotelica* consiste, come è noto, in una minuta esemplificazione della tesi generale che vi si sostiene: che nel pensiero aristotelico convivono e agiscono e variamente si intrecciano due atteggiamenti opposti e incompatibili, derivato l'uno – quello dianoetico – da Platone, e costituendo l'altro – quello noetico – ciò che vi ha di sostanzialmente peculiare e originale in Aristotele rispetto al maestro. Non so fino a che punto il Calogero sottoscriva oggi il dettaglio di questa sua analisi giovanile (che è indubbiamente un esempio singolare di eccezionale precocità filosofica); ma non vi sono motivi per ritenere che non la tenga ferma almeno nelle sue linee generali (e la ristampa del volume potrebbe esserne una conferma). Comunque il Calogero è uno di quei pochi che hanno alle spalle del loro antimetafisicismo un impegno concreto di comprensione critica dei testi e del linguaggio metafisico. I suoi studi sulla logica aristotelica e sull'eleatismo sono stati, anche, fortunati; perché, oltre ai consensi ricevuti in sede strettamente storica e filologica, hanno in qualche modo anticipato quell'analisi del linguaggio filosofico, che proprio negli anni in cui furono pubblicati, stava ricevendo in sede neopositivistica la sua teorizzazione – ed i primi esperimenti sommari – in vista della definitiva *Überwindung* della metafisica. Ed è appunto in questo scorcio che ci proponiamo qui la considerazione di quel volume calogeriano¹ (proponen-

1. *I fondamenti della logica aristotelica*, Le Monnier, Firenze, 1927. D'ora in poi sarà indicato con la sigla *F*.

docci insieme di continuare in un secondo tempo il discorso a proposito dell'altro, più maturo, sull'eleatismo). In altri termini, è dal punto di vista di chi ha interesse a rilevare il senso e la validità dell'antimetafisicismo contemporaneo, che ci si fa qui a considerare un esempio istruttivo del modo in cui viene condotta l'analisi critica del testo metafisico. Se è qui impossibile seguire passo passo l'analisi del Calogero, la natura di questa – il suo essere cioè, come si ricordava all'inizio, una esemplificazione continua e dettagliata di un'unica tesi generale – consente peraltro che senza danno si concentri l'attenzione sul primo gruppo di pagine (ma, anche qui, con l'intenzione di riprendere il discorso in uno scritto ulteriore), nelle quali, d'altronde, quell'esemplificazione investe taluni tratti fondamentali del pensiero aristotelico, sì da poter essere considerata, nei suoi risultati, come una soddisfacente *vindemiatio* dell'intera analisi.

Ci sembra poi doverosa una precisazione qui, all'inizio del discorso. Nelle pagine che seguono non si intende esporre il contenuto di questa notissima opera del Calogero, ma si vogliono in qualche modo giustificare i motivi del nostro dissenso – che appunto di dissenso si tratta – alla tesi che vi si sostiene. Accade pertanto che il discorso verta esclusivamente sui punti di disaccordo, e, non evidenziando le zone di consenso, appaia quindi, contrariamente alle intenzioni, come un discorso polemico. Inoltre, resta fuori dei limiti che ci siamo imposti l'analisi calogeriana dei principi logici (*F*, capitoli III, IV, V), che a nostro avviso fornisce dei contributi fondamentali, e soprattutto sulla quale, come già abbiamo accennato, intendiamo ritornare. Diciamo anche che, proprio perché il presente scritto è in qualche modo preparatorio di uno più ampio e organico, tralasciamo qui di prendere in considerazione quegli autori che potrebbero sottostare alle stesse obiezioni che qui moviamo all'analisi calogeriana (e lo stesso si dica per quegli autori che invece potrebbero confortare le nostre opinioni).

La μέθεξις platonica è la condizione oggettiva del giudizio che pone l'individuo sensibile come soggetto e l'idea universale come predicato. Ma quando Aristotele nega il dualismo platonico nell'«unità del sinolo, in cui reale e ideale si trovano indissolubilmente legati nel rapporto di materia e forma, quel problema della logica per cui la conoscenza concreta non può attuarsi se non in base alla sintesi che il giudizio operi di quei due termini viene a cadere, poiché, trovandosi ora il pensiero di fronte all'individuo sinolo, esso non può possederlo se non per un atto di adeguazione intuitiva, a cui qualsiasi sdoppiamento in un soggetto e in un predicato rimane estraneo» (*F*, p. 4). L'assunto calogeriano trova

già qui, in apertura di discorso, la sua impostazione; e già qui – a nostro avviso – rende palesi i suoi difetti. Giacché, innanzitutto, se all'atto di adeguazione intuitiva all'individuo resta certamente estraneo lo sdoppiamento platonico di soggetto e predicato – in cui il predicato è l'idea trascendente e il soggetto è l'individuo empirico –, ciò non significa che per ciò stesso a quell'atto resti estraneo «qualsiasi» rapporto di soggetto e predicato, ossia «qualsiasi» struttura predicativa. E non solo non significa ciò, ma non può nemmeno significarlo: da un lato perché l'adeguazione intuitiva alla realtà è possibile solo come giudizio; dall'altro lato perché si verrebbe a identificare il τόδε τι al noema ἄνευ συνθέσεως καὶ διαίρεσεως. Infatti, l'adeguazione intuitiva («pura appercezione» dice anche il Calogero, volendo rendere il significato della νόησις aristotelica), ossia il coglimento dell'individuo concreto, è un atto di *affermazione*, e non già la semplice intuizione anapofantica di una nozione: affermazione di realtà, e quindi giudizio, e quindi sintesi di un soggetto e di un predicato. Se eliminiamo «qualsiasi» sintesi predicativa, il τόδε τι, che è contenuto dell'atto di affermazione, non è più qualcosa di affermato, e quindi – proprio esso che è la immediata realtà concreta – non è più qualcosa di reale: diventa appunto un semplice noema, la cui posizione non vale ancora come verità. Se dunque non si vuol far sostenere ad Aristotele questa identificazione del τόδε τι al mero noema che ancora non si costituisce come λόγος ἀποφαντικός – identificazione inaccettabile, ci sembra, non solo in relazione al testo aristotelico, ma anche sul piano della teoreticità –, si deve tener fermo che l'adeguazione intuitiva è *affermazione* dell'individuo concreto, e cioè giudizio, sintesi di soggetto e predicato, di nome e di verbo.

E di ciò non poteva non accorgersi il Calogero che, dopo aver recisamente escluso un «qualsiasi sdoppiamento» di soggetto e predicato nell'aristotelica adeguazione intuitiva, smorza poi la portata della sua tesi riconoscendo (*F*, p. 32) che il giudizio esistenziale appartiene alla struttura dell'adeguazione intuitiva. Senonché questo riconoscimento, in sé validissimo, indetermina la tesi che veniva sostenuta, e infine le toglie ogni spicco (quello spicco che tuttavia le conveniva in forza di un vistoso scompenso esegetico). Giacché nei *F* si definiva l'atteggiamento noetico, nella logica aristotelica, come quello che tematizza l'adeguazione intuitiva, in cui qualsiasi sdoppiamento predicativo è assente; e l'atteggiamento dianoetico, ereditato da Platone, come «logica del giudizio», ossia come quello che appunto tematizza lo sdoppiamento predicativo di soggetto e predicato. E le vicissitudini del pensiero aristotelico sarebbero appunto determinate dal continuo e reciproco interferire di queste due logiche. Sì che se ora si viene a riconoscere che il giudizio esistenziale appartiene alla

struttura dell'adeguazione intuitiva, si viene a togliere via proprio quell'elemento – quell'unico elemento – che aveva consentito nei *F* la distinzione e la definizione di logica noetica e dianoetica: che l'una è logica del giudizio e l'altra non lo è. Di ciò non ci si accorge, ci sembra, nei *F*, dove, invece, si continua a contrapporre il momento noetico a quello dianoetico, anche dopo aver riconosciuto che una certa forma di giudizio appartiene anche al momento noetico.

Vi si dice infatti che il giudizio d'esistenza è costituito « dall'asserzione, dianoeticamente configurata, della realtà oggettiva di un contenuto della conoscenza immediata del senso o dell'intelletto, in quanto appunto esso si distingue dal mero dato fantastico. Dove è chiaro come, riducendosi quell'essere che funge da predicato in tale giudizio alla mera significazione della esistenza *in re* di una data determinazione di pensiero, esso non aggiunga nulla a questa determinazione, lasciando quindi come unico noema il soggetto e risolvendo *con ciò* nell'unità dell'appercezione intellettuale l'illusorio carattere dianoetico *di questo giudizio*» (*F*, p. 32, corsivo nostro). È illusorio dunque, secondo i *F*, il carattere dianoetico del giudizio di esistenza, ma non il suo carattere di giudizio. Sennonché i *F* avevano definito la logica dianoetica come logica del giudizio, e perciò il giudizio come dianoeticità; sì che dire, a questo punto, che un giudizio non ha carattere dianoetico – dire che questo carattere è soltanto l'aspetto illusorio di un certo giudizio – non significa, stante quella definizione, più nulla. O, se si vuol dare qualche significato a questo dire, bisogna cambiare la definizione di logica dianoetica e logica noetica. Né ci sembra che valgano, a far uscire da questa *impasse*, gli elementi introdotti nel brano qui sopra riportato. Giacché, se si può concedere che quando si afferma l'esistenza di una determinazione, non si afferma, di tale determinazione, una cert'altra determinazione; e se si può concedere che, in questo caso, resta « come unico noema il soggetto », non è però men vero che l'esistenza funge pur sempre da predicato e quella unica determinazione da soggetto; e la questione che in questo passo dei *F* doveva essere affrontata non era quella della distinzione tra vari tipi possibili di giudizi, ma imponeva di mostrare come il giudizio esistenziale possa appartenere alla struttura dell'appercezione intellettuale, che, secondo i *F*, esclude da sé ogni sintesi predicativa. Ed è vero che l'essere, che nel giudizio esistenziale funge da predicato, consiste nella « mera significazione della esistenza *in re* di una data determinazione di pensiero », ma è anche vero che questa significazione non assimila l'esistenza alla determinazione, non fa sparire quella in questa, ma *riferisce* quella a questa, e cioè pone quella come predicato e questa come soggetto. (Si aggiunga che se la μέθεξις platonica è, come vogliono i *F*, l'antecedente storico dell'atteggiamento dia-

noetico della logica aristotelica, non si vede perché non si debba tener presente che il rapporto predicativo-partecipativo dell'individuo sensibile, soggetto, all'idea, predicato, sussiste anche e soprattutto quando l'individuo partecipa dell'idea dell'essere, e poiché questa partecipazione è lo stesso giudizio d'esistenza, il Calogero – per restare coerente con le sue premesse – non avrebbe dovuto vedere in tale giudizio un'eccezione rispetto alla dianoeticità propria di ogni altro giudizio).

Se così stanno le cose, ci sembra che della tesi generale dei *F* si debba dire che o è insignificante (appunto perché si è tolto via l'elemento che consentiva la distinzione e definizione di logica noetica e dianoetica), oppure si riduce alla constatazione che nel testo aristotelico è rilevabile la distinzione tra essere copulativo ed essere esistenziale. Ma, una volta avvenuta questa riduzione, non si vede che significato abbia il sostenere – secondo che appunto esigerebbe la tesi in questione – che la tematizzazione del giudizio esistenziale interferisca e si opponga alla tematizzazione del giudizio copulativo.

Ma l'incoerenza generale della tesi caloggeriana è accompagnata da reticenze significative.

Per i *F*, « la teoria del giudizio esposta nel *De interpretatione*, per cui esso consiste nella sintesi del "nome" col "verbo", è dottrina platonica » (*F*, p. 4), ossia è teoria condotta dal punto di vista della componente dianoetica della logica aristotelica. Sennonché ci sembra fuori dubbio che nel *De interpretatione*, e già nell'impostazione della ricerca, la sintesi-dieresi del giudizio è determinata, nella sua distinzione dal mero noema, proprio in forza di quella sintesi-dieresi esistenziale, che secondo i *F* non dovrebbe aver nulla a che fare con la logica dianoetica. Stabilito infatti che verità ed errore sussistono solo in relazione alla sintesi e alla dieresi (*De interpretatione*, 16 a 12-13), il testo precisa che τὰ μὲν οὖν ὀνόματα αὐτὰ καὶ τὰ ῥήματα ἔοικε τῷ ἄνευ συνθέσεως καὶ διαιρέσεως νοήματι, οἷον τὸ ἄνθρωπος ἢ λευκόν, ὅταν μὴ προστεθῆ τι· οὔτε γὰρ ψεῦδος οὔτε ἀληθές πω. σημεῖον δ'ἔστι τοῦδε· καὶ γὰρ ὁ τραγέλαφος σημαίνει μὲν τι οὐπω δὲ ἀληθές ἢ ψεῦδος, εἰ μὴ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι προστεθῆ ἢ ἀπλῶς ἢ κατὰ χρόνον (16 a 13-18). Un significato diventa cioè qualcosa di vero o di falso solo se lo si mette in relazione all'εἶναι e al μὴ εἶναι, dove questa relazione è appunto un giudizio, in cui il significato funge da soggetto (noema) e l'εἶναι (o il μὴ εἶναι) da predicato (verbo): giudizio esistenziale (o esistenziale negativo).

Questa funzione esercitata dal giudizio esistenziale in questo, che è uno dei luoghi più rilevanti in cui viene istituito da Aristotele il significato del giudizio, è invece evitata nel commento pre-

sente nei *F*, e infine completamente trascurata. Parafrasando il passo in questione, nei *F* si dice: « Considerato il puro noema dal punto di vista della sua suscettibilità ad essere valutato come vero o come falso, tale facoltà non gli è concessa se non in quanto esso si connette con l'asserzione o negazione della sua esistenza ... Dove è notevole come la considerazione che induce a valorizzare l'astratta forma del giudizio di esistenza – e che consiste nello spostamento del criterio oggettivo-noetico della verità in quella forma predicativa altrimenti peculiare all'alternativa dianoetica del vero e del falso – implichi d'altronde l'esatta concezione del puro contenuto noetico come ancora non soggetto a quell'immediata distinzione » (*F*, p. 34). Il Calogero si accorge cioè che il giudizio d'esistenza sta svolgendo un ruolo particolare; ma questo iniziale riconoscimento è subito deviato in considerazioni che nascondono la conseguenza che propriamente dovrebbe scaturire da tale riconoscimento: che cioè il giudizio di esistenza è utilizzato proprio ai fini dell'istituzione di quella sintesi predicativa, e cioè di quella dianoeticità, alla quale, secondo il Calogero, esso dovrebbe restare completamente estraneo. È vero che egli dichiara qui che ciò che si sposta verso la forma predicativa propria dell'alternativa dianoetica è « l'astratta forma del giudizio d'esistenza » – volendo con ciò dire, ci sembra, che ciò che viene utilizzato nel passo aristotelico per l'istituzione del senso della dianoeticità non è il giudizio d'esistenza nella sua concreta valenza noetica, ma è quella degenerazione dianoetica di tale giudizio che viene appunto indicata come « astratta forma del giudizio d'esistenza » –: ma questa distinzione tra forma astratta e concreta del giudizio di esistenza non è, a nostro avviso, che un artificio avente precisamente il compito di evitare la conclusione imbarazzante che il giudizio di esistenza, che non dovrebbe avere valore dianoetico, è utilizzato nel testo aristotelico per stabilire il significato della dianoeticità. Infatti, quella che per il Calogero dovrebbe essere la forma concreta di quel giudizio, è da lui definita come « significazione dell'esistenza *in re* di una data determinazione di pensiero », come « asserzione della realtà del pensato » (*F*, p. 32): ciò posto, non si vede perché asserti del tipo: « L'uomo esiste » o « Filone esiste » – che secondo il Calogero verrebbero ad essere esemplificazioni dell'astratto giudizio di esistenza – non si vede perché tali asserti non debbano valere appunto come significazione dell'esistenza *in re* delle determinazioni « uomo », « Filone », ossia come asserzione della realtà del pensato « uomo » e « Filone ».

La stessa reticenza, da parte dei *F*, è riscontrabile (*F*, p. 162) a proposito di quell'altro passo del *De interpretatione* (16 b 26-30), in cui, in modo forse ancor più vistoso, viene ribadita quell'utilizzazione del giudizio esistenziale. La distinzione di fasi e catafasi è infatti quivi precisata – ci si consenta un rapido richiamo – dicendo

che ἄνθρωπος σημαίνει τι, ἀλλ'οὐχ ὅτι ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν (ἀλλ'ἔσται κατάφασις ἢ ἀπόφασις εἴαν τι προστεθῆ) (28-30); dove è chiaro, da un lato, che il σημαίνειν ὅτι ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν è il giudizio esistenziale (nella sua forma affermativa e negativa), e, dall'altro lato, che, anche qui, ci si serve del giudizio esistenziale per distinguere la catafasi-apofasi, cioè il giudizio, dalla semplice nozione, che corrisponde al noema ἄνευ συνθέσεως καὶ διαίρέσεως del passo 16 a 13 sg. Il τι, che compare nell'espressione εἴαν τι προστεθῆ, e che è ciò che si richiede affinché ci sia catafasi o apofasi e non semplice fasi, è infatti appunto l'ἔστιν e l'οὐκ ἔστιν (che, non inclusi nel semplice significato « uomo », sono invece il predicato del giudizio esistenziale), e cioè è l'equivalente dell'εἶναι ἢ μὴ εἶναι che compare nella condizionale εἴαν μὴ τὸ εἶναι ἢ μὴ εἶναι προστεθῆ (16 a 17-18) sopra considerata (e a sua volta preparata dalla formula generale ὅταν μὴ προστεθῆ τι, 15).

L'utilizzazione del giudizio esistenziale ai fini della istituzione del significato del giudizio è per altro frequente nei primi cinque capitoli del *De interpretatione*: in 16 b 1-5, considerando la distinzione tra ὀνόματα e πῶσαις ὀνόματος, si ripete che c'è verità o falsità solo quando il nome è unito all'ἔστιν (o alle altre flessioni dell'εἶναι); in 16 b 19-22, assimilati i verbi καθ'αὐτὰ λεγόμενα ai nomi, si riconosce che essi, così assunti, significano qualcosa, ma si esclude che, come tali, indichino se questo qualcosa sia o non sia (ἀλλ'εἰ ἔστιν ἢ μὴ οὐπω σημαίνει), e cioè si esclude il loro valore apofantico mediante la esclusione della strutturazione esistenziale del giudizio; e, con la massima esplicitezza, in 17 a 10-12, dopo aver rilevato che ogni logo apofantico è determinato dal verbo o dalla flessione del verbo, si aggiunge, a conferma (γάρ) che lo stesso τοῦ ἀνθρώπου λόγος, εἴαν μὴ τὸ ἔστιν ἢ ἔσται ἢ ἦν ἢ τι τοιοῦτο προστεθῆ, οὐπω λόγος ἀποφαντικός, dove il senso dell'apofansi, e cioè della dianoeticità, è chiaramente istituito attraverso quel giudizio esistenziale che secondo il Calogero dovrebbe essere del tutto estraneo alla struttura dianoetica del pensiero.

Che l'analitica aristotelica sia, in sostanza, « una logica del giudizio, fondata e inserita sopra una logica della pura appercezione » (*F*, p. 5) è comunque la tesi che i *F* si propongono di comprovare in concreto attraverso la considerazione della sua efficacia nella genesi logica delle fondamentali dottrine della metafisica, della gnoseologia e della logica aristoteliche. Così espressa, la tesi dei *F* può essere tratta a un significato accettabile; ma anche ovvio: che cioè la mediazione, l'apodissi, si fonda, secondo Aristotele, sull'intuizione immediata, ossia su di un piano anapodittico. Ma è chiaro che, in questo modo, « giudizio » è sia la mediazione, sia l'immediatezza; sia la proposizione dimostrata, sia la protasi immediata. Ed è chiaro altresì che non può essere questo il significato della tesi calogeriana, per la quale, se logica della pura

appercezione e logica del giudizio possono anche venire a trovarsi, nei testi aristotelici, nel rapporto di fondamento e fondato, esse valgono peraltro come espressione di due atteggiamenti opposti e irriducibili, che dunque non sono tali e non possono essere tali per il loro costituirsi come fondamento e come fondato, ma perché l'uno teorizza il pensiero come adeguazione intuitiva escludente «qualsiasi» rapporto di soggetto e predicato, mentre l'altro teorizza il pensiero precisamente come siffatto rapporto. Ma sull'insignificanza o intrinseca contraddittorietà che questa tesi viene ad assumere qualora sia così intesa, e sull'ulteriore incoerenza che conseguentemente le compete per il modo in cui viene determinato il senso del giudizio esistenziale, ci siamo già espressi. Che dunque la verifica analitica che i *F* intendono operare della loro tesi si risolva in un groviglio di contraddizioni e di forzature del testo aristotelico non deve far meraviglia, se si tien presente che la tesi stessa è una contraddizione. A nostro avviso, pertanto, i pregi di cui è indubbiamente fornito questo saggio calogeriano sussistono *nonostante* la tesi generale che vi è sostenuta, mentre i difetti sono tutti imputabili allo sforzo di riportare il testo aristotelico alla tesi presupposta.

La dualità di logica del giudizio e logica dell'appercezione trova, secondo il Calogero, il suo corrispettivo sul piano metafisico nella dualità tra implicazione sostanza-accidente e implicazione forma-materia. Richiamato cioè che «la teoria che caratterizza spiccatamente la concezione aristotelica del reale nel suo rapporto con l'ideale, è, come è noto, quella per cui l'uno e l'altro, come materia e forma, raggiungono, al di là della loro astratta separazione, il loro vero essere nell'unità del sinolo», il Calogero aggiunge che nei testi aristotelici «si trova *d'altra parte* espressa anche una diversa veduta, che *si sostituisce* alla prima (o le *si aggiunge*, ma in modo che il primo termine finisce poi per essere dimenticato e *trascurato*) e in forza della quale l'unità dinamica del sinolo *viene trasformata* in un'unità di mera giustapposizione, per cui il reale si presenta come nesso di una *substantia* e di vari *accidentia*... Che ora questa dualità oggettiva della sostanza e dell'accidente formi il parallelo metafisico della logica del giudizio, così come la semplice forma concettuale, sia nella sua purezza sia nella sua individuazione materiata, corrisponde alla logica dell'appercezione, è cosa che, già di per sé evidente, risulta anche confermata da non pochi altri passi aristotelici» (*F*, pp. 6-7, corsivi nostri). Ma l'unico elemento che concretamente giustifica il contenuto di questo brano è una nota fuori testo che si iscrive là dove, riportando il brano dei *F*, noi abbiamo messo dei puntini, e che suona così: «Vedi p. es. *Metaph.*, V, 7, 1017 a 12-13: τὸ γὰρ τόδε εἶναι τόδε

σημαίνει τὸ συμβεβηκέναι τῷδε τόδε: dov'è evidente la scissione dell'unità essenziale della precedente "sostanza", e dove quindi l'εἶναι esistenziale, divenuto mediatore di quella dualità, assume l'aspetto dell'εἶναι copulativo» (*F*, p. 6, nota 2).

I *F* affermano dunque che il concetto di sintesi di materia e forma si trova in conflitto (e come parte perdente) col concetto di sintesi di sostanza e accidente. Le espressioni calogeriane da noi sottolineate indicano chiaramente che il rapporto tra questi due concetti è visto appunto come un conflitto. Un conflitto, peraltro, che a nostro avviso è soltanto il Calogero a ravvisare; e mediante l'uso di un tipico modulo interpretativo – che nell'esegesi calogeriana viene ripetuto non poche volte –: tale modulo consiste nello scambiare il parlar di cose diverse con il dire cose opposte. Accade cioè che là dove il testo aristotelico opera una certa distinzione e si intrattiene nella determinazione dei distinti che ne risultano, là i *F* trovino un'opposizione e una contraddizione. Vizio, questo, frequentissimo nelle dispute filosofiche di oggi, forse più che in quelle di ieri; onde accade che, dopo che qualcuno ha sostenuto, magari con qualche perizia analitica, che le case sono fatte di mattoni e hanno una porta, costui si senta rispondere che, affermando ciò, è stato preso dentro a un'antinomia insanabile, giacché dopo aver detto che le case sono fatte di mattoni viene ora a trasformare e a contraddire la sua tesi col dire che invece le case hanno una porta.

E questo ci sembra appunto il caso dell'antinomia che, secondo i *F*, sussisterebbe tra le aristoteliche sintesi di materia e forma e di sostanza e accidente. Con ciò non si vuol negare che nel testo aristotelico le due sintesi siano fittamente intrecciate, in forza soprattutto della polivalenza dei termini che le costituiscono: solo si vuol dire che l'intreccio non si forma tra strutture inconciliabili e destinate quindi a soppiantarsi vicendevolmente (o, almeno, è proprio l'esistenza di questa inconciliabilità che andrebbe dimostrata). Quando si afferma che il sinolo di materia e di forma è precisamente la sostanza, la quale può a sua volta essere sostrato di una forma accidentale, l'unità del sinolo non «viene trasformata in un'unità di mera giustapposizione, per cui il reale si presenta come nesso di una *substantia* e di vari *accidentia*»: appunto perché il rapporto sostanza-accidente è una *determinazione* ulteriore del sinolo, e non vi si sostituisce; indica il modo concreto in cui il sinolo esiste (ossia come qualcosa che è in relazione a determinazioni accidentali), e non un altro concetto del reale, che neghi il concetto del reale come sinolo. E rispetto all'unità del sinolo, l'unità di sostanza e accidente può anche essere chiamata una «giustapposizione», ma con ciò non si viene che a ripetere la caratterizzazione delle due unità, quale è esplicitamente e abbondante-

mente sostenuta da Aristotele. (Per ogni citazione, cfr. il capitolo 6 del libro V della *Metafisica*).

Si è visto comunque che il Calogero vuol giustificare l'asserita trasformazione dell'unità del sinolo nell'unità estrinseca di sostanza-accidente, appoggiandosi, nella nota sopra riportata per intero, a *Met.*, V, 7, 1017 a 12-13. Sennonché non ci sembra che questo tentativo di giustificazione colga i termini della questione. All'inizio del capitolo 7 del libro V della *Metafisica*, vien posta, come è noto, e se ci si consente il richiamo, la distinzione tra l'ente in quanto è detto κατὰ συμβεβηκός, e l'ente in quanto è detto καθ'αυτό; e, dopo che si è avviata l'esemplificazione, il primo di questi due casi viene così precisato: κατὰ συμβεβηκός μὲν, οἶον τὸν δίκαιον μουσικὸν εἶναι φάμεν καὶ τὸν ἄνθρωπον μουσικὸν καὶ τὸν μουσικὸν ἄνθρωπον, παραπλησίως λέγοντες ὡσπερὶ τὸν μουσικὸν οἰκοδομεῖν, ὅτι συμβέβηκε τῷ οἰκοδόμῳ μουσικῷ εἶναι ἢ τῷ μουσικῷ οἰκοδόμῳ (8-12). È appunto a questa precisazione che il testo conferisce subito appresso una forma o aspetto generale mediante la proposizione τὸ γὰρ τόδε εἶναι τόδε σημαίνει τὸ συμβεβηκέναι τῷδε τόδε (12-13), che appunto il Calogero riporta in quella sua nota, ed è da lui accettata in questa lezione. Il significato dell'intero passo è chiarissimo: dire che il giusto è musico significa dire che al giusto accade di esser musico, o, in modo generale, dire che qualcosa (τόδε, il giusto) è qualcos'altro (τόδε musico), significa dire che a qualcosa (τῷδε) accade di essere qualcos'altro (τόδε). Invece per il Calogero qui sarebbe «evidente la scissione dell'unità essenziale della precedente "sostanza"», per la quale scissione «l'εἶναι esistenziale, divenuto mediatore di quella dualità» assumerebbe «l'aspetto dell'εἶναι copulativo». Ci sembra chiaro che ciò, che nei *F* vien chiamato «scissione», non è altro che il farsi a considerare, da parte del testo aristotelico, un argomento diverso da quello che riguarda l'unità essenziale della sostanza; e ciò che vien chiamato trasformazione dell'essere esistenziale nell'essere copulativo, non è altro che il farsi a considerare, da parte di quel testo, una funzione dell'«essere» diversa da quella copulativa! Per evitare il tipo di critica che qui – e moltissime altre volte in questo saggio – vien messo in atto, non ci sarebbe, se non andiamo errati, che un sol modo: dire una cosa sola (nel senso di un'unica cosa), giacché se ad esempio si affermasse che in Italia il partito comunista sta all'opposizione ed è un partito di ispirazione marxista, dal punto di vista della logica che qui il Calogero, a nostro avviso, adotta si dovrebbe obiettare che la nostra concezione del partito comunista italiano come partito di opposizione si è trasformata e contraddetta nella concezione del partito comunista italiano come partito di ispirazione marxista.

Nel passo (*F*, pp. 6-7) sopra riportato per intero si riconosce, tra parentesi, che l'affermazione dell'unità accidentale si aggiunge al-

l'affermazione della unità sostanziale («una diversa veduta si sostituisce alla prima [o le si aggiunge]») – e quindi l'aggiungersi non è un opporsi o una trasformazione di ciò cui si aggiunge! –, ma subito... si aggiunge che «il primo termine» (e cioè l'affermazione dell'unità sostanziale) «finisce poi per essere dimenticato e trascurato», sì che l'aggiunta diventa trasformazione e sostituzione. Sennonché non è dato trovare, nelle pagine del saggio calogero, alcuna documentazione di questa affermazione, che cioè nei testi aristotelici la posizione del sinolo di forma e materia, dopo essere comparsa, finisca per essere dimenticata e trascurata.

Il Calogero vede comunque (*F*, pp. 8 sgg.) nel modo in cui Aristotele tratta il concetto dello ὑποκείμενον, una riprova della opposizione esistente tra il binomio materia-forma e il binomio sostanza-accidente. Ma, anche qui, intende la distinzione come opposizione. Più precisamente, là dove il testo aristotelico stabilisce una pluralità di significati analogici dello ὑποκείμενον, là i *F* vedono una «equivocità» e una conseguente opposizione di funzioni del termine: «Il suo valore infatti si sdoppia, diventando esso concepibile sia come materia "soggetta" alla forma, sia come sostanza "soggetta" agli accidenti» (*F*, p. 8); sì che mentre la prima valenza dello ὑποκείμενον segnerebbe la presenza dell'atteggiamento noetico, la seconda valenza testimonierebbe l'intervento dell'atteggiamento dianoetico.

Eppure, anche qui, il testo aristotelico si presenta, a nostro avviso, più valido della critica, giacché esso – ci si consenta anche qui qualche richiamo in merito – non altro intende rilevare se non che la materia è in relazione alla forma in modo analogo a quello secondo cui la sostanza è in relazione all'accidente; o che la forma determina la materia in modo analogo a quello secondo il quale l'accidente determina la sostanza; sì che tanto la sostanza, quanto la materia, possono essere dette, analogicamente, «sostrato», nei riguardi, rispettivamente, dell'accidente e della forma. Ma, propriamente, questa analogia è determinata dall'analogicità dello stesso concetto di materia, che da un lato è πρώτη ὕλη (ἄγνωστος καθ'αυτήν, ἄοριστος), e dall'altro è materia in qualche modo determinata, onde si dice che può essere αἰσθητή οὐ νοητή (*Met.*, 1036 a 8-10) e si rileva la situazione per cui esistono πλείους ὕλαι τοῦ αὐτοῦ, ὅταν θατέρου ἢ ἑτέρα ἢ (1044 a 20-21). La sostanza, rispetto all'accidente, si costituisce precisamente in rapporto a questa seconda valenza del concetto di materia, e cioè si pone come materia dell'accidente. Il valore analogico del concetto di materia si intreccia cioè al valore analogico del concetto di sostrato, che in parte si identifica a quello, e in parte sporge oltre, come ad

esempio in *Met.*, 1067 b 18, dove vale come τὸ καταφάσει δηλούμενον. (Uno dei passi in cui più chiaramente è espresso il valore analogico del sostrato è comunque *Met.*, 1049 a 27 sgg., dove si afferma che il sostrato differenzia il suo significato – διαφέρει – a seconda che sia o non sia un che di determinato, sì che nel primo caso è sostanza, nel secondo è materia prima). Ché se altrove (1029 a 27) si afferma l'impossibilità che οὐσίαν εἶναι τὴν ὕλην, è solo perché, nel contesto, ὕλη è appunto assunta (20) come l'assolutamente indeterminato, di cui si predica la stessa sostanza (23-24).

Ed è vero che, nell'ultima parte del cap. 4 del libro VIII della *Metafisica*, considerando il divenire degli accidenti si esclude che essi abbiano materia e si pone come loro sostrato la sostanza (1044 b 9), ma ciò non già con l'intento di escludere che la sostanza sia materia rispetto agli accidenti, bensì con l'intento di mostrare la pluralità analogica di significati, secondo cui qualcosa è materia; onde, dopo aver ricordato che certe sostanze naturali eterne sono fornite di materia in modo diverso da quello delle sostanze naturali non eterne (6-8), si considera il caso degli accidenti, dei quali si dice che non hanno materia proprio per sostenere che la loro materia è la sostanza, e non un qualcosa di diverso dalla sostanza. Il che era stato esplicitamente affermato due capitoli prima, quando la sostanza era stata assimilata alla funzione di materia (e insieme di sostrato) – onde vale come δυνάμει τὸδε τι (1042 a 28) – in relazione al mutamento tra gli opposti (32 sgg.); e anzi la valenza della sostanza ὡς ὑποκειμένη καὶ ὡς ὕλη era stata messa da parte come quella sulla quale non è difficile andare d'accordo (1042 b 9-10).

Il valore analogico dello ὑποκείσθαι, e quindi l'analogia che sussiste tra il rapporto materia-forma e quello sostanza-accidente, è invece qualificato nei *F*, come sappiamo, come *opposizione*, onde, con riferimento alla posizione dei due rapporti, si parla di «opposte teorie» (*F*, p. 9), e, a proposito del passo 1044 b 9-11 della *Metafisica*, che qui sopra abbiamo richiamato, si vede in esso una «chiara contrapposizione» della valenza del sostrato come sostanza soggiacente al κατηγορεῖσθαι «a quella della materialità del sostrato» (*F*, p. 9, nota 2). Accade pertanto che allorché il testo aristotelico tematizza senza ombra di dubbio l'analogicità del sostrato, come in *Met.*, 1038 b 4-6, accade che nei *F* si veda la incapacità a tener celato quell'insanabile contrasto che invece è propriamente l'esegesi calogeriana a volervi ritrovare. La quale esegesi ha quindi l'aria di far confessare al testo quell'intrinseca contraddizione, che invece il testo intende precisamente ed esplicitamente sostenere, non già come contraddizione, ma come analogia. E cioè, mentre il testo aristotelico dice del sostrato che «soggiace in duplice modo», ossia come un τὸδε τι, o come ἡ ὕλη τῆ ἐν-

τελεχεία, nei *F*, invece, rilevando che qui «la dualità dei concetti del *subiectum*» è «riconosciuta nettamente», si viene per altro subito a aggiungere che il primo di questi due modi del soggiacere «si oppone» al secondo (*F*, p. 9), dando quindi l'impressione di essere riusciti a far confessare al testo aristotelico quella dualità e contraddizione che l'esegesi sarebbe riuscita a smascherare.

Senonché, per i *F*, queste «opposte teorie», che a volte sono esplicitamente riconosciute nel testo aristotelico, altre volte invece «convivono» e si confondono. Della qual cosa i *F* si propongono di dare qualche esemplificazione. E questo stesso assunto è curioso, soprattutto per quanto riguarda quel «convivere»; giacché la convivenza – e, opportunamente inteso, anche quel «confondersi» – è appunto ciò che il testo aristotelico intende sostenere, dato che l'analogia del rapporto materia-forma, sostanza-accidente viene precisamente ad affermare la convivenza dei due rapporti (che, come abbiamo detto, non intendono occupare la stessa area, ma solo regolare situazioni logiche diverse) – e, con la convivenza, anche quel caratteristico «confondersi», che è per l'appunto l'identità che l'analogia include (senza peraltro ridurvisi). Sì che i *F*, proponendosi di documentare come quei due opposti rapporti vengano a convivere e a confondersi nel testo aristotelico, non fanno che accusare il testo di possedere quelle determinazioni che invece, secondo l'interpretazione da essi sostenuta, non dovrebbero trovarvisi. In altri termini: prima si dà al testo un significato diverso da quello che realmente possiede, poi, quando non si può negare che nel testo c'è qualcosa di diverso da quello che vi si era voluto trovare, si accusa il testo di incoerenza, se ne rilevano le «oscillazioni» di significato. (Le quali ci sono certamente e molte nel testo aristotelico, ma vanno rilevate, a nostro avviso, in diverso modo).

Come primo esempio di quella convivenza e confusione, i *F* considerano il passo *Met.*, 1028 b 36-1029 a 9;¹ che certamente è buttato giù alla svelta, ma il cui significato non lascia dubbi (specie se si tengono presenti i passi paralleli, come ad esempio 1038 b 2 sgg. e soprattutto 1042 a 26 sgg.). I *F* lo interpretano così: «Si comincia con l'espone, con una certa chiarezza, il secondo con-

1. τὸ δ'ὑποκείμενον ἐστὶ καθοῦ τὰ ἄλλα λέγε[37]ται. ἐκεῖνο δ'αὐτὸ μηκέτι κατάλλου. διὸ πρῶτον περὶ τοῦ[1029 a 1]του διοριστέον, μάλιστα γὰρ δοκεῖ εἶναι οὐσία τὸ ὑποκείμενον [2] πρῶτον. τοιοῦτον δὲ τρόπον μὲν τινα ἡ ὕλη λέγεται, ἄλλον [3] δὲ τρόπον ἢ μορφή, τρίτον δὲ τὸ ἐκ τούτων. λέγω δὲ τὴν [4] μὲν ὕλην οἶον τὸν χαλκόν, τὴν δὲ μορφήν τὸ σχῆμα τῆς [5] ιδέας τὸ δ'ἐκ τούτων τὸν ἀνδριάντα τὸ σύνολον. ὥστ'εὶ τὸ [6] εἶδος τῆς ὕλης πρότερον καὶ μᾶλλον ὄν καὶ τοῦ ἐξ ἀμφοῖν [7] πρότερον ἐστὶ διὰ τὸν αὐτὸν λόγον. νῦν μὲν οὖν τύπῳ [8] εἴρηται τί ποτ'ἐστὶν ἡ οὐσία, ὅτι τὸ μὴ καθ'ὑποκείμενον [9] ἄλλὰ καθοῦ τὰ ἄλλα.

retto del *subiectum*, considerato infatti come una sostanza non ma d'altro predicabile e base invece di ogni predicazione: senonché l'idea, qui inserita, del "primo sostrato" inverte il problema nel senso dell'altra veduta, la cui possibile accettazione risulta evidente dalla frase che segue, in cui si accenna al concetto del sinolo come composto della materia e della forma, ai quali tre aspetti de reale è poi stimato in generale equivalente il *subiectum*. Ma questa vaga e dubbiosa allusione al primo punto di vista è di nuovo obliterata poco più oltre, dove si ribadisce la considerazione della sostanza come assoluto soggetto che non può mai valere come predicato» (F, pp. 9-10). Dove è chiaro che ciò, che qui è inteso come inversione del problema nel senso della veduta noetica, non è che l'indicazione dei significati analogici del sostrato (introdotta in vista della determinazione dei significati fondamentali della sostanza sulla base del significato più comune di questa, cioè come ὑποκείμενον πρῶτον). Il sostrato è quindi posto come *subiectum* del κατηγορεῖσθαι, come materia, come forma (nel senso in cui il genere è sostrato delle differenze, cfr. *Met.*, 1024 b 3-4), come sinolo. E non accade che quella «vaga e dubbiosa allusione al primo punto di vista» sia «di nuovo obliterata poco più oltre», giacché poco più oltre il testo non fa che riprendere il discorso in qualche modo interrotto.

L'andamento del testo è pertanto il seguente: 1028 b 33-36: sono posti i significati fondamentali della sostanza (τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ καθόλου, τὸ γένος, τὸ ὑποκείμενον); 1028 b 36-37: si richiama la definizione del sostrato; 1028 b 32-1029 a 2: ci si propone di incominciare il rilevamento analogico a partire dal sostrato, poiché la sostanza sembra essere soprattutto il primo sostrato; 1029 a 2-5: si indugia, in modo parentetico, sui significati analogici del sostrato; 1029 a 5-7: si trae, sempre in parentesi, un corollario sulla primarietà del sinolo rispetto alla materia; ed eccoci finalmente al passo 1029 a 7, dove, chiusa la parentesi, si riprende il discorso interrotto, avvertendo che, peraltro, il valore della sostanza come sostrato non costituisce il significato concreto di essa (1029 a 9), e continuando con la giustificazione di quest'ultimo asserto (1029 a 10-28); 1029 a 28 sgg.: si continua con la determinazione degli altri valori della sostanza. Nessuna «obliterazione» dunque in 1029 a 7-9.

Una situazione del tutto simile si verifica a proposito del cap. 8 del libro V della *Metafisica* (1017 b 10-26), che i F considerano come secondo esempio della convivenza e confusione tra quelli che dovrebbero essere i due opposti concetti del sostrato, in funzione nel testo aristotelico: «Altrove la complicazione è maggiore, come, naturalmente, nella definizione della sostanza contenuta nel V libro della *Metafisica*, che nella sua formulazione più esplicita presuppone il secondo concetto del *subiectum*, adoperato infatti a

caratterizzare la già veduta posizione della sostanza in ordine al problema della predicazione; ma dove però, le sostanze essendo poi definite come "i corpi semplici e quelli risultanti dalla loro composizione" (e cioè, in fondo, quasi come materia), è inevitabile debba presentarsi l'idea dell'*ousia* come pura "forma" e "causa essenziale", "intrinseca in tutto ciò che non possa predicarsi di un soggetto, come l'anima nel vivente". Ciò che d'altronde avviene pur restando, com'è chiaro, immutato, nella nuova posizione, il concetto dell'altra sostanza: con una curiosa reduplicazione e confusione, quindi dei due valori del *subiectum*, confermata anche dalla conclusione, dove al τὸδε τι come "forma e *eidōs*" è contrapposto il "sostrato estremo che di null'altro può predicarsi"» (F, p. 10). Il significato – chiarissimo – del capitoletto aristotelico è qui completamente perduto di vista. Il testo infatti non fa altro che indicare – come poi verrà ripetuto nei libri VII e VIII – i significati della sostanza, riferendosi a certi significati preminenti del termine, offerti sia dall'elemento storico, sia dall'elemento teoretico.

È possibile che, anche qui, il testo raggruppi quei significati in base a un criterio analogico – il libro V è appunto περὶ τῶν πολλαχῶς λεγόμενον –: in questo caso, il concetto analogico sarebbe quello di sostanza come ciò che nell'essere è primariamente (*Met.*, IV, 1003 b 16-19); e i «corpi semplici», e la «causa dell'essere» di questi corpi semplici – loro immanente sia come l'anima nell'animale (come μορφή dunque), sia come quegli aspetti (μόρια) geometrici tolti i quali è tolto il corpo – e infine il τί ἦν εἶναι, sono assunti, con molta o poca ragione, come ciò che nella realtà è primariamente, sì che di essi si dice che sono sostanza. Ma volendo prescindere da quel sottinteso concetto analogico, che in questo capitolo regolerebbe il raggruppamento dei diversi valori, resta però fuori discussione la chiarissima impostazione del discorso: i vari sensi del termine «sostanza» vengono spiegati sulla base di due significati fondamentali indicati alla fine del capitolo. Il senso del quale è pertanto il seguente: i corpi semplici, e le cause formali loro intrinseche, e le parti geometriche dei corpi, e le pure essenze sono sostanze, perché per sostanza si intende il sostrato di ogni predicazione o qualche cosa di determinato e di separabile che in ogni individuo è la forma e la specie. (Resta inesplicito, si capisce, il motivo per il quale sia l'ultimo sostrato, sia il determinato separabile sono appunto detti sostanza: ma il motivo è appunto il valore analogico di quel concetto di sostanza di cui qui sopra parlavamo: la sostanza come ciò che è primariamente – onde si può intendere che o il sostrato o la determinatezza formale siano appunto ciò che esiste primariamente).

Completamente sfasato dunque, a nostro avviso, il commento calogeriano di questo passo, che al solito intende l'indicazione della pluralità dei significati del termine «sostanza» come una

giustapposizione di valenze tra loro inconciliabili, che il testo vorrebbe invece tener tutte ferme. Onde il Calogero si sorprende del fatto che la valenza formale della sostanza si aggiunga alla valenza materiale, prima apparsa, «pur restando immutato, nella nuova posizione, il concetto dell'altra sostanza»; senza voler tener conto che ciò che lui chiama «curiosa reduplicazione e confusione dei due valori del *subiectum*, confermata anche dalla conclusione, dove al τόδε τι come "forma e *eidos*" è contrapposto il "sostrato estremo che di null'altro può predicarsi", non è altro che la riduzione dei quattro significati elencati a due fondamentali significati del termine sostanza.

E osservazioni analoghe potremmo sviluppare a proposito dell'ulteriore esemplificazione calogeriana relativa all'oscillazione dei concetti di *subiectum*, di *synolon* e *syntheton*, di materia, dello ὑπάρχειν e del συμβαίνειν (*F*, pp. 10-19).

La dualità del *nous* e della *dianoia* è per il Calogero il corrispettivo gnoseologico della dualità di fondo della logica aristotelica: «L'attività del *nous* è infatti la pura intuizione o appercezione intellettuale, la νόησις ἀδιαίρετος ἢ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι, ai cui oggetti compete quindi essenzialmente l'unità» (*F*, p. 19). Senonché, anche qui, non si tien conto, ci sembra, specie in relazione alle conclusioni che si vogliono trarre sulla base di quella espressione aristotelica, del contesto in cui tale espressione si trova e prende significato. E il contesto – ci si consenta un rapido richiamo – è quel cap. 6 del libro V, dove si indicano i vari sensi secondo i quali si dice che qualcosa è uno. In 1016 b 1-3, dove appunto si trova l'espressione considerata dal Calogero, l'elenco di quei molti sensi dell'unità sta appunto continuando e, propriamente, sta sviluppando il rilevamento di quel senso dell'unità (1016 a 32 sgg.), per il quale è detta «una» ogni cosa, il cui concetto essenziale è indivisibile πρὸς ἄλλον (ἔτι δὲ ἐν λέγεται ὅσων ὁ λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι λέγων ἀδιαίρετος πρὸς ἄλλον). Considerando la qual cosa in generale (ὅλως) e cioè probabilmente prescindendo dalle complicazioni del πρὸς ἄλλον e dell'esemplificazione dell'unità dell'ἠὺξημένον e dello φθίνον (1016 a 35-37), in 1016 b 1-3 viene ribadito che «uno» vien detto ὧν ἢ νόησις ἀδιαίρετος ἢ νοοῦσα τὸ τί ἦν εἶναι (dove è chiaro che come in 1016 a 33 non si vuol dare una definizione del λόγος – ma si vuol dire che una cosa può essere detta «una» quando il suo logos essenziale è ἀδιαίρετος πρὸς ἄλλον –, così in 1016 b 1-3 l'intento primario del discorso non è quello di dare una definizione del *nous*, ma di avvertire che «uno» è soprattutto ciò la cui essenza vien colta in un atto unitario dell'intelletto). Ora, questa unità non è qualcosa che «non ammette in sé molteplicità alcuna» (*F*, pp. 19-20), ma è ap-

punto l'unità del molteplice – si capisce in quei casi in cui il contenuto dell'intelletto non è un semplice. Cioè non si deve confondere, come in conclusione si viene a fare nei *F*, l'ἀδιαίρετος con l'ἄσύνθετος: ciò che è unitario non è necessariamente un semplice, ma può essere anche composto, sì che l'unità è, come si diceva, l'unità del molteplice: in *Met.*, 1051 b 11-12, Aristotele, parlando dell'essere nel senso del vero, afferma infatti chiarissimamente che τὸ μὲν εἶναι ἐστὶ τὸ συγγεῖσθαι καὶ ἐν εἶναι, e cioè pone come unità proprio quel συγγεῖσθαι predicativo che secondo il Calogero dovrebbe appartenere esclusivamente alla *dianoia* e non al *nous* unitario. Ma se l'unità del *nous* dovesse escludere ogni molteplicità, si verrebbe, né più né meno, a dimenticare quella serie di analisi che, ad esempio nel libro VII della *Metafisica*, sono dedicate ai momenti della pura essenza e della definizione, le quali sono appunto il contenuto del *nous*. Ma anche restando a 1016 b 1-3, dove si precisa che è appunto la sostanza a possedere quell'unità che in questo passo viene tematizzata, che cosa mai può significare che la sostanza (che – eccezion fatta per le sostanze semplici – è una struttura, e cioè l'unità di un molteplice) è un'unità che esclude da sé ogni molteplicità?

Il Calogero contrappone invece l'intelletto, il cui oggetto è una pura unità escludente ogni molteplicità, alla *dianoia*, che «è invece la funzione che unisce o divide questi elementi unitari in una sintesi predicativa, coincidendo quindi, senz'altro, con l'attività del giudizio, come risulta esplicitamente dall'attribuzione che ad essa vien fatta, della facoltà dell'asserire e del negare» (*F*, p. 20). A sostegno di questo gruppo di affermazioni egli cita: *Met.*, VI, 4, 1027 b 31-33, 29-31 e IV, 7, 1012 a 2-3.

Incominciamo da quest'ultimo passo, che dovrebbe provare, secondo il Calogero, come nel testo aristotelico la facoltà dell'asserire e del negare venga attribuita alla *dianoia* e solamente ad essa. Ebbene, nel capitolo 7 del libro IV della *Metafisica* viene prospettata, come è noto, una serie di formulazioni del principio del terzo escluso: questo è il contesto di cui, anche qui, i *F* non sembrano tener conto. Accade cioè, nel testo, che, stabilita l'impossibilità di un medio tra i termini della contraddizione, onde è necessario ἢ φάναι ἢ ἀποφάναι (1011 b 24), accade che questo concetto venga ribadito poco più innanzi, proprio nel passo citato dal Calogero, nel quale appunto si ripete che πᾶν τὸ διανοητὸν καὶ νοητὸν ἢ διάνοια ἢ κατάφησιν ἢ ἀπόφησιν. Dove ci sembra chiaro che non ci si trova affatto di fronte a una definizione della *dianoia* (intesa in senso specifico, come distinta dal *nous*), o alla indicazione della sua funzione essenziale, bensì a una delle tante varianti della formulazione del principio del terzo escluso. In altri termini, il testo non dice che la *dianoia*, e non il *nous*, è ciò che ha

la facoltà di affermare e di negare; bensì che la *dianoia*, ogni pensabile, o lo afferma o lo nega. E questo è chiaro non solo per il fatto che in 1012 a 2-3 una definizione della *dianoia*, come quella che il Calogero vorrebbe trovare, non ha alcuna connessione col contesto (mentre la connessione è subito indicata dall'ἔτι che inizia la frase in questione); ma anche per il fatto che in 1012 a 3-4 si dà la giustificazione di quanto si asserisce in 1012 a 2-3, e la giustificazione è che «questo» (ossia il fatto che la *dianoia* o nega o afferma) appare chiaramente dalla definizione di vero e di falso: τοῦτο δ'ἔξ ὀρισμοῦ δηλονότι ὅταν ἀληθεύῃ ἢ ἀπόφῃσιν: ora non ha manifestamente alcun significato dire – come invece i *F* vorrebbero far dire ad Aristotele – che dalla definizione di vero e di falso segue che la *dianoia*, e non il *nous*, ha la facoltà dell'asserire e del negare; mentre ha significato dire che da tale definizione appare che, il pensabile, la *dianoia* o l'affirma o lo nega. Che dunque Aristotele in questo passo voglia dire che è proprio e soltanto della *dianoia* – della *dianoia* intesa come distinta dal *nous* – la funzione dell'affermare e del negare, questa è soltanto un'illusione non giustificata dal testo (dove con ogni probabilità il termine *dianoia* ha il significato generale di attività pensante).

Degli altri due passi, che il Calogero richiama a comprova dell'asserzione che la *dianoia* coincide senz'altro con l'attività del giudizio, il passo *Met.*, VI, 4, 1027 b 31-33 afferma sì che la *dianoia* unisce e divide le categorie, ma non afferma che è soltanto la *dianoia* (e non il *nous*) a realizzare il giudizio. Ché appunto questo ci sembra debba essere messo ora in chiaro: che al *nous* aristotelico compete una *pluralità di valenze* (sostanzialmente trascurata nei *F*), in una soltanto delle quali esso vale come pura intuizione pre- o apredicativa del noema, mentre nelle altre – soprattutto in quella in cui esso vale come intuizione delle protasi immediate del sapere – esso si pone come *giudizio*, giudizio immediato: sì che quello della *dianoia* – intesa come specificamente distinta dal *nous* – non è il regno del giudizio *simpliciter*, ma è il regno di quel tipo di giudizi che non sono giudizi immediati. O, anche, la *dianoia* è il regno del giudizio, ma che include in sé quei due tipi di giudizi, rispettivamente posti dal *nous* e dalla *dianoia* in senso specifico. Della qual cosa sembrano convinti anche i *F*, i quali però tendono a confondere il giudizio *simpliciter* con quel tipo di giudizio che è mediato dall'apodissi: «L'identità della *dianoia* con la funzione giudicatrice e sillogizzatrice dello spirito [qui è appunto l'oscillazione dei *F*: in questo mettere insieme il giudicare e il sillogizzare; giacché si può essere d'accordo sul fatto che la funzione propria della *dianoia*, intesa in senso specifico, sia quella sillogizzatrice, ma non che sia quella del giudizio in quanto tale] è del resto messa indubbiamente in chiaro anche dal fatto che col nome di *dianoetiche* sono indicate essenzialmente le scienze, le quali, secondo

la concezione aristotelica, procedono da conoscenza a conoscenza mediante la deduzione apodittica: mentre il *nous* fornisce un sapere immediato da cui proprio son poi tratti quei supremi principi e quelle prime protasi da cui l'apodissi può muovere [dove è chiaro che là, dove ci sono «principi» e «protasi», c'è giudizio, e quindi non si può dire che questo sia faccenda esclusiva della *dianoia*]» (*F*, p. 21). Se così stanno le cose, sintesi e dieresi non convengono esclusivamente alla *dianoia*, ma anche al *nous*; mentre non convengono al *nous* là dove Aristotele si serve di questo termine e dei suoi derivati per indicare il coglimento anapofantico delle pure nozioni.

Ora, per Aristotele il pensiero è sintesi e dieresi non già in quanto si sovrapponga alla realtà, di per sé indifferente a ogni sintesi e a ogni dieresi, ma in quanto *esprime* la sintesi e la dieresi secondo le quali si struttura la realtà. Tanto è vero che la verità consiste, come è noto, nell'affermare ciò che è unito e nel negare ciò che è diviso (*Met.*, 1027 b 20-22): poiché l'affermare è appunto l'unire (sintesi) e il negare è il dividere (dièresi), il vero consiste nel riconoscere come unito ciò che è unito e come diviso ciò che è diviso. Se tu sei bianco, la sintesi *reale* è tra te e il bianco, e io dico il vero quando affermo che tu sei bianco (*Met.*, 1051 b 6 sgg.), sì che il vero è qui quella sintesi del pensiero che consiste nell'*espressione*, nel *riconoscimento* della sintesi reale. Col che è chiaro che l'una e l'altro sono propri del pensiero e non della cosa espressa e riconosciuta; e quindi il vero e il falso, che sono i due modi fondamentali dell'esprimere, sono nel pensiero e non nelle cose.

Ed è appunto questo che vuol dire Aristotele in 1027 b 29-31: che nella misura in cui la sintesi e la dieresi sono nel pensiero ma non nelle cose, e cioè sono come riconosciute, espresse, il modo di essere della realtà nel pensiero differisce dal modo di essere della realtà in quanto tale. Certamente, il testo, *qui*, dice soltanto che ἡ συμπλοκή ἐστὶν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ'οὐκ ἐν τοῖς πράγμασι. Onde il Calogero commenta: «Poiché tale sintesi-dieresis «è nella *dianoia* e non nelle cose», è evidente come quest'ultima, alterando, almeno in un certo senso, soggettivamente, il reale, rappresenti una forma di conoscenza inferiore a quella dell'intelletto, che gli si adegua invece perfettamente» (*F*, p. 20). In questo modo, il senso e la lettera del testo vengono, a nostro avviso, completamente travisati. Giacché anche il passo 1027 b 29-31 va inteso nel contesto, nel quale, è noto, si stabilisce il significato dell'essere e del non essere, qualora siano assunti come vero e come falso. E il vero è affermazione *di ciò che è unito* (κατάφασιν ἐπὶ τῷ συγκειμένῳ) e negazione *di ciò che è diviso* (ἀπόφασιν ἐπὶ τῷ διηρημένῳ); e viceversa il falso (1027 b 20-23). Dove è chiaro che catafasi e apofasi sono vere o false a seconda che esprimano o me-

no ciò che è realmente unito o diviso, e quindi non sono esse a dar vita all'unità e alla divisione. A proposito del passo che stiamo considerando, si potrebbe poi persino pensare che la sfumatura tra σύνθεσις e διαίρεσις (19) da una parte, e συγκείμενον e διηρημένον (21-22) dall'altra, sia intenzionale, ed esprima la differenza, poco più oltre tematizzata, tra il momento soggettivo e il momento oggettivo del conoscere, e cioè alluda alla differenza tra l'atto espressivo dell'unificazione e della divisione, e la realtà unita e divisa, espressa appunto, veritativamente o meno, da quell'atto. Comunque, è sufficiente tener conto della definizione di vero e falso in *Met.*, IX, 1051 b 3-5 per togliere ogni dubbio in proposito: ἀληθεύει μὲν ὁ τὸ διηρημένον οἰόμενος διηρῆσθαι καὶ τὸ συγκείμενον συγκεῖσθαι, ἔψευσται δὲ ὁ ἐναντίως ἔχων ἢ τὰ πράγματα: nel vero è colui che ritiene unito ciò che è unito e diviso ciò che è diviso.

Ritornando ora al passo 1027 b 29-31, non v'ha dubbio che esso non fa che ripetere, con una semplice variazione di termini, quanto il testo ha già affermato, in modo più preciso, in 1027 b 25-27 (οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές ἐν τοῖς πράγμασιν ... ἀλλ' ἐν διανοίᾳ); o, forse meglio, non fa che riprendere in modo più generico l'asserto contenuto in 1027 b 25-27: qui si esclude che vero e falso siano nelle cose (giacché il «ritenere» – cfr. l'οἰόμενος di 1051 b 3 o, anche, il λέγειν di 1011 b 26 – che qualcosa sia unito o diviso non può risiedere nel qualcosa che è unito o diviso), in 1027 b 29-31 si esclude che la sintesi e la dieresi, secondo le quali si struttura ogni affermazione e ogni negazione, e quindi anche l'affermazione e negazione vera o falsa, si esclude che tale sintesi e dieresi, e non la sintesi e dieresi *simpliciter*, siano nelle cose. Dimenticare l'inciso che abbiamo qui sopra sottolineato – e che certamente non si trova nelle tre righe di 1027 b 29-31, ma che è necessariamente richiesto dal contesto prossimo e remoto – significa travisare completamente una zona fondamentale della tematica aristotelica. Se si isolano le tre righe del passo in questione, allora si deve dire, certamente, che il pensiero «altera soggettivamente il reale», apportando quella sintesi-dieresi che nel reale non si trova. Nei *F* però non ci si domanda come mai il testo, poche righe prima e altrove, sostenga esplicitamente il contrario di ciò che si vuol leggere nel passo in questione.

Così stando le cose, non riusciamo a comprendere come mai i *F*, dopo essersi serviti del passo 1027 b 29-31 per affermare che sintesi-dieresi non hanno alcuna oggettività – onde la *dianoia*, che appunto realizza queste due figure, è una determinazione soggettiva del reale –, altrove interpretino il passo *Met.*, 1051 b 3-9, vedendovi l'affermazione che «la verità risulta dalla sintesi del giudizio nel caso in cui quest'ultima rifletta la condizione oggettiva della *res*» (*F*, p. 28): dove ci sembra chiaro che se la sintesi del giu-

dizio riflette tale condizione oggettiva, allora la sintesi è oggettiva e la *dianoia* non può più essere qualificata come alterazione soggettiva del reale. E, ancora a proposito del passo 1051 b 3-9 e del passo 1027 b 19 sgg. della *Metafisica*, i *F* riconoscono che «affermazione e negazione, per raggiungere la verità, devono riflettere soggettivamente una sintesi o una dieresi, entrambe egualmente oggettive» (*F*, p. 156). Ma il motivo, per il quale a p. 20 i *F* avevano qualificato la *dianoia* come alterazione soggettiva del reale, era stato dato appunto dalla persuasione che per Aristotele la sintesi e la dieresi non sono nelle cose, ma nella *dianoia*.

Ormai ci sembra chiaro che in tutto il cap. 4 del libro VI della *Metafisica* il termine *dianoia* abbia la funzione generale di designare la dimensione del pensiero – in cui ha luogo il vero e il falso – nel suo distinguersi dalla dimensione dell'essere (τὸ δ'οὕτως [ossia, appunto, ἐν διανοίᾳ] ὄν ἕτερον ὄν τῶν κυρίως, 1027 b 31); ossia non abbia la funzione di designare l'attività dianoetica (nel senso calogeriano) del pensiero in quanto distinto dal *nous*, giacché anche quest'ultimo può realizzarsi – ad esempio quando vale come intuizione dei principi primi del sapere – come sintesi e dieresi e quindi come struttura in relazione alla quale ha senso parlare di vero e di falso. Il che non resta smentito dal teorema che il *nous* è sempre vero. Ma di ciò parleremo tra poco.

Qui è opportuno ricordare – a conferma del valore generico del termine *dianoia* in questo capitolo della *Metafisica* – il passo 1027 b 27-28. Tien subito dietro all'affermazione (1027 b 25-27) che il vero e il falso non sono nelle cose, ma nel pensiero (ἐν διανοίᾳ); e precisa che, anzi, a proposito dei semplici e delle essenze, il vero e il falso non sono neppure nel pensiero: περὶ δὲ τὰ ἀπλά καὶ τὰ τί ἐστὶν οὐδ' ἐν τῇ διανοίᾳ. È importante rilevare, diciamo, come il termine *dianoia* sia qui usato per indicare una funzione che è propria del *nous*, il quale, in una delle sue valenze, realizza appunto quel coglimento anapofantico delle essenze e dei semplici, ossia quella pura intuizione non predicativa dei noemi, della quale non ha senso dire che sia vera o sia falsa. Se dunque nel passo 1027 b 27-28 il termine *dianoia* serve a indicare addirittura la pura intuizione anapofantica del noema, ci sembra per lo meno molto azzardato, da parte dell'esegesi calogeriana, voler sfruttare gli immediati paraggi di tale passo, nei quali figura il termine *dianoia*, per la caratterizzazione della *dianoia* come contrapposta, in quanto luogo esclusivo del giudizio, al *nous*, inteso come assolutamente libero da ogni struttura predicativa.

Secondo quanto si è detto, la tesi che il vero e il falso esistono solo nella *dianoia* e non nelle cose, non si riferisce alla *dianoia* in quanto contrapposta ad ogni valenza del *nous*, ma in quanto con-

trapposta a quella valenza, per la quale il *nous* è intuizione impre-
dicativa delle nozioni, e quindi è al di qua della distinzione di ve-
ro e di falso. Ora, il teorema che il *nous*, inteso come coglimento
delle protasi originarie del sapere, è sempre vero (*An. post.*, 100 b
5 sgg.) e non sottostà cioè all'alternativa del vero e del falso, tale
teorema non smentisce l'interpretazione che abbiamo dato del
cap. 4 del libro VI della *Metafisica*. Qui, *dianoia* significa, in gene-
rale, pensiero giudicante; quando poi Aristotele si fa a conside-
rare quel particolare e fondamentale tipo di pensiero giudican-
te, che è il *nous* come posizione delle protasi della scienza, allo-
ra rileva che in questo caso l'alternativa del vero e del falso è im-
mediatamente tolta, e cioè che il *nous* è «sempre vero»: ma que-
sto rilevamento non implica che il *nous*, così inteso, non sia giu-
dizio. Il senso globale del discorso è dunque il seguente: perché
ci sia verità e falsità – perché di qualcosa si possa dire che è vero
o falso – è necessario che tale qualcosa sia un giudizio, ossia un
pensare che si realizza come giudizio; ma se ci si imbatte in un
pensare che è sempre vero e non può mai essere falso, ciò non
significa che tale pensare non possa essere un giudizio, bensì
che c'è un giudizio che può essere soltanto vero (tale quindi
che si distingue da quei giudizi – contenuti nella δόξα e nel λο-
γισμός – che possono essere veri, ma possono essere anche fal-
si). In altri termini, il teorema aristotelico che il vero e il falso
competono solo al giudizio non va inteso come affermatore che
ogni giudizio abbia la possibilità di essere sia vero, sia falso, ma co-
me affermatore che solo di un giudizio si può affermare (a secon-
da del suo valore) che è vero o che è falso, sì che ci sono giudizi
che son sempre veri, altri che son sempre falsi, e altri ancora che
possono essere tanto veri quanto falsi – e, quest'ultimo caso, sia
nel senso delle osservazioni finali degli *Analitici secondi* (100 b 5
sgg.), onde appunto si dice che i giudizi della δόξα e del λογισμός
possono essere veri, ma possono essere anche falsi; sia nel senso,
formalmente diverso, ma con molta probabilità indicante la situa-
zione generica di cui il primo senso è una specificazione, nel sen-
so, diciamo, indicato nell'ultimo capitolo del libro IX della *Me-
tafisica*, 1051 b 7-17.¹

Il Calogero, invece, volendo caratterizzare l'antinomia tra posi-
zione noetica e posizione dianoetica del problema della verità,
scrive: «Secondo la concezione che nei testi aristotelici si presen-

1. εἰ δὴ τὰ μὲν αἰεὶ σύγκειται καὶ ἀδύνατα διαιρεθῆναι, τὰ δ' αἰεὶ διήρηται καὶ ἀ-
δύνατα συντεθῆναι, τὰ δ' ἐνδέχεται τὰναντία (τὸ μὲν εἶναι ἐστὶ τὸ συγκεῖσθαι καὶ
ἐν εἶναι, τὸ δὲ μὴ εἶναι τὸ μὴ συγκεῖσθαι ἀλλὰ πλείω εἶναι)· περὶ μὲν οὖν τὰ ἐνδε-
χόμενα ἢ αὐτὴ γίγνεται ψευδῆς καὶ ἀληθῆς δόξα καὶ ὁ λόγος ὁ αὐτός, καὶ ἐνδέχε-
ται ὅτε μὲν ἀληθεύειν ὅτε δὲ ψεύδου· περὶ δὲ τὰ ἀδύνατα ἄλλως ἔχειν οὐ γί-
γνεται ὅτε μὲν ἀληθές ὅτε δὲ ψεύδος, ἀλλ' αἰεὶ ταῦτα ἀληθῆ καὶ ψευδῆ.

ta più esplicitamente formulata, la possibile alternativa del vero
col falso nasce solo quando il pensiero si conformi come giudizio,
e cioè come sintesi o dieresi di due concetti. D'altronde, quest'ul-
timo non può poi di fatto evitare l'errore se non a patto di ripro-
durre una effettiva determinazione dell'oggetto. Questa seconda
idea della verità come risultante dall'adeguazione al reale non po-
teva del resto non essere basilare in un sistema realistico come
quello di Aristotele: e la sua più profonda importanza risulta subi-
to chiara dal fatto che esso solo, in fondo, vale poi come criterio
della verità, l'altro concetto non illustrando che il caso essenziale
in cui è possibile l'alternativa di essa con l'errore. Con analoga ge-
rarchia di valore, il concetto della verità per adeguazione corri-
sponde dunque, come è evidente, alla posizione noetica del pen-
siero, l'altro invece riferendosi conseguentemente a quella dia-
noetica» (*F*, p. 23). Potremmo innanzitutto ribadire che se il giu-
dizio evita l'errore solo in quanto riproduce una effettiva deter-
minazione dell'oggetto, e se questa riproduzione e adeguazione è
atto del *nous*, è chiaro che quest'ultimo ha valore apofantico e
cioè ha quella proprietà che dovrebbe, secondo il Calogero, costi-
tuire la differenza specifica della *dianoia*. Il che significa che si
viene a riconoscere che per Aristotele c'è adeguazione al reale so-
lo nell'atto del giudizio (onde non è più il caso di parlare di con-
trapposizione di logica noetica e dianoetica), e cioè si viene a ne-
gare la tesi esplicitamente e continuamente sostenuta: che al «cri-
terio della pura aderenza del pensiero alla *res* ... rimane estraneo
ogni concetto della sintesi del giudizio» (*F*, p. 25). Ma non è que-
sto ciò che qui vogliamo rilevare, quanto piuttosto che l'esplicito
intento del passo calogeroiano è di affermare la presenza, nel testo
aristotelico, di due opposti concetti di verità: quello «dianoeti-
co», in cui l'alternativa di vero e falso nel giudizio dà il senso del
termine «verità», e quello «noetico», in cui la verità è vista come
adeguazione al reale. Senonché, proprio in questo loro tentati-
vo, ci sembra che i *F* vengano a negare ciò che intendono affer-
mare, giacché vengono a riconoscere che, in fondo, quello «dia-
noetico» non è tanto un concetto o un criterio della verità, quan-
to piuttosto l'indicazione del «caso essenziale in cui è possibile
l'alternativa di essa con l'errore». In effetti, il criterio è unico – la
verità come adeguazione –: l'altro non è un criterio, ma è una
condizione necessaria e non sufficiente sotto la quale può realiz-
zarsi il criterio autentico: rilevare che solo nel giudizio ci può es-
sere vero o falso significa rilevare una condizione necessaria del-
l'affermazione che c'è un tipo di giudizio (quello in cui si realizza
l'atto del *nous*) che è sempre vero.

Eppure, nonostante quell'implicito riconoscimento, nel saggio
del Calogero si continua poi a parlare della presenza, nei testi ari-
stotelici, di un duplice concetto di verità, e cioè, appunto, di una

concezione noetica e di una concezione dianoetica della verità. La contrapposizione tra l'infallibilità del *nous* e la fallibilità della *dianoia* confermerebbe questa duplicità. L'infalibilità del *nous* è comprovata, secondo il Calogero, da questi passi: *De an.*, III, 6, 430 a 26-27; 3, 428 a 17-18 e 10, 433 a 26; e *An. post.*, II, 19, 100 b 11-12 (F, p. 21, nota 5).

Il rilievo critico di fondo che intendiamo in proposito sviluppare è che nei *F* vengono confusi, a nostro avviso, due ben distinti teoremi, enunciati dai testi aristotelici: 1) L'intuizione dei semplici noemi considerati al di fuori della sintesi e dieresi predicativa, non è né vera né falsa. Passo paradigmatico di conferma può essere *De interpr.*, I, 16 a 12-18; 2) L'intuizione delle protasi immediate del sapere è sempre vera. Passo paradigmatico di conferma può essere *An. post.*, II, 19, 100 b 5-17.

Ora, i passi citati dal Calogero, e da noi qui avanti riportati, non hanno lo stesso valore e significato. Infatti in *An. post.*, II, 19, 100 b 11-12, l'infalibilità del *nous* riguarda senza ombra di dubbio il *nous* come coglimento delle protasi immediate del sapere (ὕποληψις τῆς ἀμέσου προτάσεως, 88 b 37): infalibilità quindi di un giudizio, le protasi immediate non essendo semplici nozioni, ma, appunto, giudizi (affermazioni e negazioni).

In *De an.*, III, 6, 430 a 26-27 le cose stanno invece a nostro avviso in modo diverso, giacché è vero che il testo afferma che l'intuizione degli indivisibili riguarda ciò, rispetto a cui non è possibile l'errore (ἢ μὲν οὖν τῶν ἀδιαιρέτων νόησις ἐν τούτοις, περὶ ἃ οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος), ma non già con l'intento di affermare che la νόησις τῶν ἀδιαιρέτων è sempre vera, bensì con l'intento di affermare che essa non è né vera né falsa. Il testo continua infatti dicendo che nelle cose, nelle quali c'è la verità e l'errore (ἐν οἷς καὶ τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές), c'è sempre una sintesi di nozioni (σύνθεσις τις ἤδη νοημάτων) (430 a 27-28). Il che significa che si realizza la sintesi non solo là dove c'è errore, ma anche dove c'è verità, sì che la νόησις τῶν ἀδιαιρέτων non può essere libera dall'errore nel senso in cui lo è il *nous* in *An. post.*, 100 b 5-17, e pertanto è libera dall'errore proprio perché insieme è libera dalla verità. E non si può ribattere che il καὶ ... καὶ di 430 a 27 sta a significare che la sintesi si realizza in quei giudizi che possono essere tanto veri quanto falsi (sì che la νόησις τῶν ἀδιαιρέτων sarebbe sempre vera proprio perché in essa non c'è sintesi): non si può ribattere così perché sintesi e dieresi non si realizzano solo in quei giudizi che possono essere tanto veri quanto falsi (e che in definitiva per Aristotele sono contenuto della *doxa*, cfr. *An. post.*, 89 a 2-3), bensì si realizzano anche nella ἐπιστήμη ἀναπόδεικτος e nella ἐπιστήμη ἀποδεικτική, le quali sono sempre vere (ἀληθὴ δ'αἰεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς, *An. post.*, 100 b 7-8). Il seguito del passo 430 a 26-27 ne con-

ferma peraltro il significato, giacché le «nozioni indivisibili» sono intese come inizialmente separate – «come "incommensurabile" e "diametro"» – e come poi unite in un giudizio che può essere vero o falso; tali nozioni sono cioè precisamente le nozioni di cui si parla nel passo paradigmatico *De interpr.*, I, 16 a 12-18, ma non sono assolutamente il contenuto del *nous*, quale è considerato nel passo paradigmatico *An. post.*, II, 100 b 5-17.

Il passo *De an.*, III, 3, 428 a 17-18, che Calogero cita subito appresso al 430 a 26-27 – ... τῶν αἰεὶ ἀληθεύόντων ... οἷον ἐπιστήμη ἢ νοῦς –, ne è invece a nostro avviso completamente distinto quanto al suo significato, e si rifà chiaramente all'ἀληθὴ δ'αἰεὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς di *An. post.*, 100 b 7-8, ossia si rifà al passo paradigmatico *An. post.* 100 b 5-17. Lo stesso si dica per *De an.*, 433 a 26, dove il πᾶς ὀρθός corrisponde all'αἰεὶ ἀληθεύόντων dell'altro passo.

Il motivo poi per il quale Aristotele chiama *nous* e *noesis* sia il coglimento impredicativo dei puri noemi, sia il coglimento predicativo delle protasi immediate sta nella tesi aristotelica, richiamata anche dal Calogero, che il *nous* è il supremo principio unificatore dei fatti psichici (*De an.*, 410 b 10-15). E, anche qui, l'unificazione ha valore analogico. Infatti, rispetto alla sintesi predicativa, i semplici noemi valgono come unità (ὡσπερ ἐν ὄντων, 430 a 28), e ciò che realizza tale unità è l'intelletto: τὸ δὲ ἐν ποιοῦν, τοῦτο ὁ νοῦς ἕκαστον (430 b 5-6; dove lo ἕκαστον potrebbe far ritenere che Aristotele, indicando la funzione unificatrice del *nous* in questo caso, pensi anche a quelle altre circostanze in cui il *nous* svolge un'analogica funzione unificatrice). E rispetto all'apodissi, le protasi immediate valgono come l'unità; e anche qui ciò che determina l'unità è il *nous*: nell'apodissi l'introduzione dei medi giunge fino a che compaiano le premesse immediate e cioè l'unità (ἕως ἀδιαιρέτα γένηται καὶ ἐν, *An. post.*, 84 b 35), e l'unità si realizza quando si presenta l'immediato (ἔστι δ'ἐν ὅταν ἄμεσον γένηται, 35-36), giacché la premessa assolutamente una è quella immediata (καὶ μία πρότασις ἀπλῶς ἢ ἄμεσος, 36-37); e come in ogni campo il principio è, in modo analogico, il semplice (37-39), così nel sillogismo non scientifico l'unità, e cioè il principio, è la premessa immediata, mentre nell'apodissi e nella scienza il principio e l'unità è il *nous* (ἐν συλλογισμῷ τὸ ἐν πρότασις ἄμεσος, ἐν δ'ἀποδείξει καὶ ἐπιστήμη ὁ νοῦς, 84 b 39-85 a 1), il quale coglie quelle premesse immediate che sono i primi principi necessariamente veri (71 b 16 sgg.). Anche qui, dunque, il *nous* realizza l'unità, ma non in modo identico a quello indicato in *De an.*, 430 b 5-6, giacché nel passo del *De anima* la dualità è il giudizio, mentre in quest'altro caso la dualità è quella connessione degli estremi, che si divide sino a che non raggiunge i semplici ed indivisibili costituiti dalle premesse immediate colte dal *nous*. E cioè mentre là l'unità non è un giudizio, qui l'unità è giudizio.

All'unità (noetica) tematizzata dal passo del *De anima*, sembra debba riportarsi l'unità del passo *Met.*, 1016 a 32-1016 b 3, sopra considerato. Sembra cioè che l'unità della $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma \acute{\alpha}\delta\iota\alpha\iota\rho\epsilon\tau\omicron\varsigma \eta \nu\omicron\omicron\upsilon\sigma\alpha \tau\omicron \tau\iota \eta\nu \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ sia la stessa unità dei semplici noemi colti dall'atto impredicativo del *nous*. Sennonché una siffatta *reductio ad unum* urta contro una grave difficoltà, cui si è già fatto cenno all'inizio del presente scritto. Infatti, mentre i semplici noemi $\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon \sigma\upsilon\nu\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma \kappa\alpha\iota \delta\iota\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ non sono né veri né falsi e cioè non è né vero né falso il *nous* in quanto coglie l'unità da essi costituita, viceversa il *nous* è sempre vero allorché è coglimento del $\tau\iota \eta\nu \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ (cfr. ad esempio *De an.*, 430 b 27-31). Ciò significa che, nonostante le indubbie oscillazioni e complicazioni che in proposito sono riscontrabili nel testo aristotelico, il $\tau\iota \eta\nu \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ e il $\tau\iota \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ non vanno assolutamente confusi col $\nu\omicron\eta\mu\alpha \acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon \sigma\upsilon\nu\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma \kappa\alpha\iota \delta\iota\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$. Essi sono infatti l'essenza individuata, realizzata, o, se si vuole, la realtà stessa nella sua intelligibilità (cfr., per ogni possibile citazione, *Met.*, VII, 6); sì che il coglimento del $\tau\iota \eta\nu \epsilon\iota\nu\alpha\iota$, effettuato dal *nous*, è atto di adeguazione assoluta alla realtà, che pertanto non può essere insidiato dall'errore. Credo quindi si possa dire che tale coglimento si identifica all'atto del $\phi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$ nella sua determinatezza (*Met.*, 1011 a 22-24), a quell'atto di manifestazione determinata della realtà, che si pone anch'esso come assolutamente vero (1011 b 1). Ora, tale adeguazione-manifestazione è atto predicativo, poiché, come abbiamo già detto (e come sembra non si voglia riconoscere nel saggio del Calogero), è lo stesso atto di affermazione della realtà: cogliere il $\tau\iota \eta\nu \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ significa affermare l'essenza nella sua esistenza, e cioè affermare l'esistenza dell'essenza, non già intuire un semplice noema, stante che una siffatta intuizione non riesce a porre il noema come essenza di un certo individuo. In altri termini, se intuisco un puro noema $\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon \sigma\upsilon\nu\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma \kappa\alpha\iota \delta\iota\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$, ad esempio «rosso», non posso porlo come significato o essenza di un individuo reale (cioè non può valere come $\tau\iota \eta\nu \epsilon\iota\nu\alpha\iota$), giacché per porlo così dovrei connettere l'individuo reale al suo significato, ossia dovrei affermare di un certo qualcosa che è rosso; ma una tale affermazione farebbe uscire dall'ipotesi che ciò che si intuisce sia un puro noema $\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon \sigma\upsilon\nu\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma \kappa\alpha\iota \delta\iota\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$. L'intuizione di questi noemi, pertanto, non è né vera né falsa, perché non è ancora un giudizio; il coglimento del $\tau\iota \eta\nu \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ è invece sempre vero, perché è lo stesso atto di manifestazione dell'essere, la stessa identificazione del pensiero all'essere. Nel primo caso il noema è l'unità impredicativa, nel secondo caso il $\tau\iota \eta\nu \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ è il significato unitario dell'individuo reale.

È chiaro, da quanto precede, che il noema $\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon \sigma\upsilon\nu\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma \kappa\alpha\iota \delta\iota\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ si realizza allorché l'essenza o le parti dell'essenza vengono separate dall'individuo reale di cui sono o costituiscono l'es-

senza: in questo caso l'essenza non è più vista come riferita all'individuo reale, non è più assunta nell'atto predicativo, e quindi si costituisce come semplice noema, la cui posizione non è né vera né falsa. Di questa genesi logica del noema $\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon \sigma\upsilon\nu\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma \kappa\alpha\iota \delta\iota\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ il testo aristotelico non sembra appieno consapevole, sì che capita, a volte, che si continui a chiamare $\tau\iota \eta\nu \epsilon\iota\nu\alpha\iota$ o $\tau\iota \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ ciò che invece, in quanto astratto dall'esistente, è noema $\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon \sigma\upsilon\nu\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma \kappa\alpha\iota \delta\iota\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ (e che il più delle volte viene chiamato «genere» o «specie» o «sostanza seconda»): è appunto il caso del passo *Met.*, 1027 b 27-28, in cui si dice che in relazione ai semplici e alle essenze ($\tau\alpha \tau\iota \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$) il vero e il falso non sono nemmeno nel *nous* (che qui, come abbiamo visto, viene indicato col termine *dianoia*): dove è chiaro che qui il $\tau\iota \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$ sta a indicare non già l'essenza individuata, il cui coglimento è sempre vero, ma appunto il noema $\acute{\alpha}\nu\epsilon\upsilon \sigma\upsilon\nu\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma \kappa\alpha\iota \delta\iota\alpha\iota\rho\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\varsigma$ che non è né vero né falso.

Il secondo dei due teoremi aristotelici sopra richiamati si scinde così a sua volta in due aspetti (il cui intreccio dovrebbe essere più attentamente studiato), giacché il *nous* è sempre vero sia in quanto coglie le protasi immediate della scienza, sia in quanto coglie le essenze nella loro esistenza, e cioè l'essere nella sua intelligibilità. È possibile che si abbia qui a che fare con due diversi modi di chiarificazione dello stesso concetto, ma è anche probabile che ci si trovi qui di fronte al primo concreto abbozzo della duplicità del senso dell'immediatezza, onde si distingue l'immediatezza del logo (il principio di non contraddizione), e l'immediatezza che oggi diremmo fenomenologica (la presenza immediata della realtà, il $\phi\alpha\iota\nu\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$). Ma questo è appunto il discorso che qui non possiamo sviluppare. Abbiamo però a disposizione alcuni elementi che ci consentono di prendere posizione – e con queste considerazioni chiudiamo questa nota – relativamente al modo in cui nel saggio del Calogero si discorre attorno al giro di concetti qui sopra accennato.

Dicevamo dunque che, nonostante l'implicito riconoscimento che i due presunti criteri di verità si riducano propriamente ad uno, nei *F* si continua peraltro a parlare di due opposti criteri. Si che, dopo aver caratterizzato la funzione e la portata del criterio «noetico» con efficaci osservazioni che possono essere qui sottoscritte (*F*, pp. 24-25), il Calogero aggiunge: «D'altra parte, la veduta secondo cui l'alternativa del vero e del falso si produce soltanto nella sintesi del giudizio si trova espressa esplicitamente, come è noto, in molti luoghi; e in base ad essa, se si mantiene la considerazione della totale verità della conoscenza intellettuale, i semplici noemi ancora non assunti in quella sintesi vengono pensati come escludenti del tutto la possibilità dell'errore, laddove, qualora essi siano intesi come meri "fantasmi" o "nomi", è evidente, secondo

quanto si è già notato, come essi debbano diventare del tutto estranei all'alternativa del vero e del falso. Conclusione quest'ultima, che, presentandosi con maggior frequenza, finisce naturalmente per consolidare senz'altro la considerazione del giudizio come unica sede di quell'alternativa» (F, pp. 26-27). A parte il fatto che la «veduta», di cui si parla all'inizio di questo passo, non indica per nulla un secondo e contrapposto criterio di verità, ma soltanto, come già abbiamo detto, una condizione necessaria del vero e del falso, e quindi anche di ciò che è sempre vero, a parte ciò il passo ci sembra alquanto oscuro. Il significato più plausibile che riusciamo a dargli è il seguente: la presenza dei due criteri di verità provoca nel discorso aristotelico questa oscillazione: se, tenendo fermo che la conoscenza intellettuale è sempre vera, si dice anche che il giudizio è l'unica sede dell'alternativa del vero e del falso, allora i semplici noemi ancora non assunti nella sintesi del giudizio valgono come sempre veri, «laddove ecc.». In altri termini, nei testi aristotelici si troverebbero due tesi tra loro contraddittorie (i noemi sono sempre veri, i noemi non sono né veri né falsi), e tale contraddizione sarebbe provocata dall'interferenza tra i due criteri di verità. Ma l'affermazione calogeriana che «i semplici noemi, ancora non assunti in quella sintesi [ossia nella sintesi del giudizio], vengono pensati come escludenti la possibilità dell'errore» è appoggiata unicamente proprio su quel passo *De an.*, III, 6, 430 a 26-27, di cui si è sopra stabilito l'esatto significato, consistente non già nella tesi che i semplici noemi sono sempre veri (quasi che l'οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος di questo passo abbia lo stesso significato dell'ἀληθῆ δ'αἰεὶ che conviene all'intuizione delle protasi immediate o delle essenze reali), ma vuol ribadire la vecchia tesi che tali noemi non sono né veri né falsi – l'οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος non essendo, come appare dal contesto, che una brachilogia per escludere la presenza sia dell'errore sia della verità. Ché se non si volesse accettare questa lettura, e si volesse intendere l'οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος come affermazione della sempre-verità del noema, si verrebbe a far dire al testo questa assurdità, a nostro avviso troppo scoperta: che i noemi indivisibili – ἀδιαίρετα sono appunto chiamati i noemi all'inizio di questo passo – sono sempre veri, giacché là dove c'è vero e falso c'è sintesi (27-28). Ossia il testo porrebbe come veri quegli elementi non sintetici proprio nell'atto in cui starebbe affermando che il vero e il falso sono una sintesi!

D'altra parte, il finale del capitolo 6 del libro III del *De anima* (430 b 26-31)¹ – il cui preambolo è appunto costituito dal passo 430 a 26-28 – può indubbiamente lasciare sconcertati. Se si intende questo passo come una ripresa del motivo introdotto in 430 a

1. 430 b 26: ἔστι δὲ μὲν φάσις τι κατὰ τινος, ὡσπερ ἡ [27] κατάφασις, καὶ ἀληθῆς ἢ ψευδῆς πᾶσα. ὁ δὲ νοῦς οὐ πᾶς, [28] ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι ἀληθῆς,

26-28, identificando il τί ἔστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι di 430 b 28 agli ἀδιαίρετα di 430 a 26, esso può sembrare una smentita del modo in cui abbiamo interpretato l'οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος di 430 a 26-27, giacché ora il *nous* viene esplicitamente posto come ἀληθῆς. Ma se non si intende l'οὐκ ἔστι τὸ ψεῦδος nel modo che abbiamo proposto, si fa affermare al testo l'incongruenza poco sopra rilevata. Ci sembra però che il passo 430 b 26-31 possa essere letto in modo diverso da quello che ne farebbe una semplice ripresa del passo 430 a 26-28. Mantenendo la differenza di significato tra gli ἀδιαίρετα di 430 a 26 sgg. e il τί ἔστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι di 430 b 28, si può intendere la φάσις τι κατὰ τινος nel suo significato più ampio, quello cioè in cui sta a indicare ogni tipo di giudizio, immediato o mediato, della ἐπιστήμη o della δόξα; e quando si considerano tutti i giudizi, presi in blocco, si deve dire che tutti (πᾶσα) sono veri o falsi. Ma se si considera il *nous* non come ciò che, appunto, si realizza in ogni tipo di giudizio (οὐ πᾶς, ossia non quello che si realizza in ogni pensare o cogliere che cos'è qualcosa in relazione a qualcos'altro: οὐ τί κατὰ τινος), ma come quello che coglie il qualcosa in relazione alla sua pura essenza (ἀλλ' ὁ τοῦ τί ἔστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι), allora esso è sempre vero. Ciò non significa che il *nous* sia sempre vero a condizione che non sia inteso come giudizio, ma significa che è sempre vero a condizione che non sia inteso come il giudizio in generale, che include giudizi che possono essere veri e possono essere falsi, e che quindi include anche quel giudizio sempre vero del *nous*, che, come abbiamo accennato, consiste nel cogliere il reale nella sua intelligibilità, ossia appunto il τί ἔστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι.¹ Pertanto, il κατὰ di φάσις τι κατὰ τινος esprimerebbe il genere, rispetto a cui il κατὰ di τί ἔστι κατὰ τὸ τί ἦν εἶναι esprimerebbe una specificazione. Quando allora il *nous* dice: «Questo è bianco» (e dire così significa cogliere l'essenza «bianco» nella sua concreta e reale individuazione), esso è infallibile, ed è infallibile perché esprime il contenuto che gli è «proprio», il contenuto immediato; ma quando il pensiero vuole

καὶ οὐ τί [29] κατὰ τινος ἀλλ' ὡσπερ τὸ ὄραν τοῦ ἰδίου ἀληθῆς εἰ δ' ἄν[30]θρώπος τὸ λευκὸν ἢ μὴ, οὐκ ἀληθῆς αἰεὶ. οὕτως ἔχει ὅσα [31] ἄνευ ὕλης.

1. Nei F invece la «duplicità dei concetti del vero» apparirebbe chiaramente in questo passo del *De anima*, dove «notata inizialmente l'inevitabile alternativa di verità e falsità a cui soggiace la coppia delle proposizioni contraddittorie, il *nous*, qui evidentemente nel significato di generale attività pensante, è considerato in modo duplice: valendo infatti come assolutamente partecipe di verità dal punto di vista della sua facoltà più peculiare, e cioè dell'appercezione dell'individuo τί ἔστι sotto l'aspetto del suo τί ἦν εἶναι, e non apparendo invece tale se veduto come equivalente alla *dianoia*, e cioè come funzione giudicatrice» (F, p. 27). Il difetto già altre volte riscontrato si ripresenta anche qui, giacché si intende come opposizione ciò che invece è distinzione tra il giudizio in generale (che include giudizi sempre veri, giudizi sempre falsi e giudizi che possono essere sia veri sia falsi) e quel particolare tipo di giudizio sempre vero che è proprio del *nous*.

oltrepassare questa immediatezza e «interpreta» questo che è bianco, come, poniamo, uomo (e quindi opera una connessione che non è più garantita dall'immediatezza), allora non è più *nous*, come coglimento dell'immediato, ed è sottoposto alla possibilità dell'errore (cfr. 430 b 29-31). Dove resterebbe confermata la presenza, nella problematica aristotelica, di un impegno di carattere fenomenologico, che non si limita a una consapevolezza generica del senso del fenomenologico, ma si addentra decisamente nell'analisi di esso. (Della qual cosa ci sembra sia stato proprio il Calogero uno dei primi ad accorgersi, e proprio con la sua tesi della fundamentalità dell'atteggiamento noetico nel pensiero aristotelico).

L'infallibilità del *nous* non si contrappone comunque alla fallibilità della *dianoia*: eccezion fatta per quella valenza del *nous*, in cui esso è intuizione dei semplici noemi, per le altre sue valenze esso non è che una specificazione della *dianoia*, ossia è un tipo di giudizio; sì che la *dianoia* è fallibile non in quanto giudizio, ma in quanto si specifica in un cert'altro tipo di giudizio (δόξα, λογισμός, cfr. *An. post.*, I, cap. xxxiii; II, cap. xix; giacché, nei giudizi della ἐπιστήμη ἀποδεικτική, anche la *dianoia* è sempre vera).

Qui intendiamo chiudere questo primo gruppo di osservazioni a proposito del saggio del Calogero. Ritorniamo su questo lavoro relativamente all'indagine, che vi è esposta, sui principi logici. Anche qui la tesi del Calogero è ben nota: il principio di non contraddizione si appoggia sull'autentico principio, il principio di determinazione, e questi due principi ripetono, sul piano del fondamento, la dualità propria della logica aristotelica. Abbiamo già riconosciuto l'importanza di questa parte del lavoro del Calogero: vogliamo però osservare che i frutti positivi possono essere colti solo se si lascia da parte la tesi generale, che anche qui vorrebbe essere comprovata. L'assunto stesso, infatti, di voler ravvisare nel principio di determinazione il corrispettivo noetico del principio di non contraddizione è a nostro avviso autocontraddittorio: per gli stessi motivi indicati all'inizio del presente scritto a proposito del tentativo di riportare il giudizio esistenziale alla dimensione noetica della logica aristotelica. Se infatti questa dimensione è caratterizzata dalla assoluta esclusione di ogni forma predicativa, mentre la dimensione dianoetica è caratterizzata proprio come l'ambito del giudizio, ne viene che come è contraddittorio - rispetto a questa definizione della noeticità e della dianoeticità - voler riportare il giudizio esistenziale nell'ambito della noeticità, così è contraddittorio sostenere che il principio di determinazione sia la stessa legge fondamentale della noeticità: «La legge suprema della più alta forma dell'attività conoscitiva, e cioè dell'in-

telletto, è quella che la sua appercezione sia una determinata appercezione, e che cioè tale determinazione [ossia «l'entità singolarmente e perfettamente determinata», secondo la quale il pensiero si pone necessariamente] non possa valere come altra da quella che è, nell'atto stesso della sua posizione» (*F*, p. 43). È chiaro che questo porre la determinazione come negazione della sua negazione è *giudizio*; è anzi il giudizio nel suo originario costituirsi. Sì che il voler ravvisare il principio di determinazione come la stessa legge suprema della «noeticità», significa porre alla radice della «noeticità» proprio quella struttura «dianoetica» che dovrebbe invece esserle separata e contrapposta. La determinazione come tale può non essere un giudizio, ed essere un semplice noema, ma il principio di determinazione non è la determinazione.

1. All'inizio del libro Γ della *Metafisica* Aristotele presenta la scienza dell'essere (ὄν) in quanto essere come scienza dell'intero. Differisce infatti da tutte le altre scienze del finito (τῶν ἐν μέρει λεγομένων) da un lato perché considera l'essere in quanto tale e non in quanto in certo modo determinato, dall'altro lato perché le determinazioni che convengono all'essere in quanto tale (τὰ τούτω ὑπάρχοντα καθ'αυτό) convengono ad *ogni* essere, ossia avvolgono e costituiscono l'intero. L'essere in quanto essere acquista la propria significazione autentica – è cioè il trascendentale – solo se viene pensato come onniavvolgente, come il περιέχειν ἅπαντα (secondo l'espressione di Anassimandro, che nell'*apeiron*, per la prima volta in modo concreto nella storia della filosofia dell'Occidente, pensa il trascendentale).

La determinazione prima, originaria dell'essere in quanto essere, è l'incontradittorietà dell'essere, che si esprime nel « principio di non contraddizione ». Ciò significa che questo principio determina il modo in cui si costituisce originariamente la scienza dell'essere in quanto essere: ne è il primo passo, anzi, il primo respiro. Che peraltro possiede una potenza invincibile: πασῶν βεβαιωτάτη ἀρχή. Parmenide scopre per primo la legge dell'essere (l'incontradittorietà, appunto); Aristotele per primo ne testimonia l'invincibile potenza: attraverso l'*elencos*. Che è il rilevamento che il discorso di chi nega la legge dell'essere, della legge si serve: appunto in quanto – per potersi tener fermo come negazione della legge – deve tenersi fermo come significante in modo determinato; ma appunto questo prescrive la legge: che la determinatez-

za non sia il suo altro o, nel modo più ampio e concreto, che l'essere non sia non-essere. Ciò significa che il principio di non contraddizione può essere negato solo a parole e quindi che il pensiero è destinato alla legge dell'essere, non se ne può staccare, non la può allontanare da sé in modo che, così allontanata, le possa scagliare la propria condanna: la legge sta sempre alle spalle del pensiero e ne dirige la mano: anche quando la mano scaglia la condanna della legge. Questo destino è il valore del pensiero.

Il libro Γ ha valore di modello rispetto alla costruzione autentica del sapere. È scandito in tre tempi: 1) posizione della legge dell'essere; 2) togliimento della negazione della legge (*elencos*); 3) togliimento delle forme storiche della negazione della legge dell'essere. La verità (il cui volto ha come tratto essenziale la legge dell'essere) vive infatti *solo* come (capacità di) negazione della propria negazione, e poiché la negazione della verità si concreta in uno sviluppo storico, la verità vive come superamento infinito, come *polemos* che vede sempre un unico vincitore e coorti sempre nuove di vinti e al quale il vinto non è meno necessario del vincitore. Il terzo tempo del libro Γ è appunto il modo in cui Aristotele dà avvio al *polemos*.

La legge dell'essere ha dunque valore *solo* se se ne vede (se ne rileva, se ne testimonia) il valore; così come la verità è tale solo se è vista come capacità di superamento della propria negazione. Ciò significa che quella legge è potenza invincibile solo in relazione al *pensiero* della sua invincibilità. Al di fuori di questa relazione non è più legge, verità, ma opinione che si lascia negare dall'opinione contraria, e che la verità deve negare in quanto la trova così irrelata.

Ma la formulazione aristotelica lascia da parte e infine nega esplicitamente la formulazione parmenidea della legge dell'essere: ἔστι γὰρ εἶναι (fr. 6, v. I). Nel *Liber de Interpretatione* Aristotele dice: τὸ μὲν οὖν εἶναι τὸ ὄν ὅταν ἦ, καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ὅταν μὴ ἦ, ἀνάγκη· οὐ μέντοι οὔτε τὸ ὄν ἅπαν ἀνάγκη εἶναι οὔτε τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι· οὐ γὰρ ταῦτόν ἐστι τὸ ὄν ἅπαν εἶναι ἐξ ἀνάγκης ὅτε ἔστιν, καὶ τὸ ἀπλῶς εἶναι ἐξ ἀνάγκης. ὁμοίως δὲ καὶ ἐπὶ τοῦ μὴ ὄντος (19 a 23-27). In questo modo – dicendo cioè che è necessario che, *quando* l'essere è, sia, ma non è necessario che l'essere sia – si viene ad asserire ciò che Parmenide mostra impensabile: che l'essere non sia. La formulazione aristotelica deve essere ripensata alla luce della formulazione parmenidea della legge dell'essere. In questo ripensamento risiede il compito supremo della metafisica.

2. Le «critiche» al principio di non contraddizione scaturiscono sempre dall'incomprensione del senso, secondo cui esso è

pensato dalla filosofia greca. Esempio notevole: Dewey, *Logica, teoria dell'indagine*, Einaudi, Torino, 1949, pp. 453-58. Aristotele è visto qui come uno che crede in quella teoria della fissità delle specie, da cui la scienza moderna si è liberata. Il principio di identità non farebbe allora altro che dichiarare la fissità delle singole specie, il principio di non contraddizione esprimerebbe la conseguente impossibilità che una specie possa trasformarsi in un'altra, il principio del terzo escluso l'impossibilità di una specie intermedia tra due.

Dopo questa banalizzazione si può certo sostenere che il saggio di Darwin sull'*Origine delle specie* abbia distrutto i principi della logica greca. Tale banalizzazione sarebbe imperdonabile, se non si tenesse presente che quando Dewey parla di «identità» pensa alla «permanenza» e, propriamente, alla stabilità di significato dei simboli usati all'interno dell'indagine. Così intesa l'identità, tutto ciò che ne dice Dewey – e, in primo luogo, che l'identità non è una proprietà delle proposizioni, ma un «ideale limite» di un processo infinito di approssimazione – è pienamente accettabile, ma non ha niente a che vedere con la «critica» dei principi della logica classica.

3. Che la «critica» della verità dei primi principi sia sempre dovuta ad un'incomprensione del loro senso autentico è documentabile anche a proposito di quell'altra valenza della verità o di quell'altro tipo di principio che è l'esperienza, il φαίνεσθαι. La critica all'esperienza, quale ad esempio è operata nel fisicalismo, è in effetti dovuta all'esigenza – propria delle scienze della natura – di costruire un linguaggio intersoggettivo, e dunque un linguaggio che non può basarsi su dati di esperienza (giacché l'esperienza altrui trascende l'esperienza attuale, e cioè, rispetto a questa, è un problema), ma solo su segni o su suoni. La «polemica dei protocolli» non investe quindi l'esperienza in quanto tale, ma l'incapacità dell'esperienza di porsi come fondamento del linguaggio intersoggettivo. E non è, nel suo significato autentico (e cioè indipendentemente dalla consapevolezza che i suoi stessi protagonisti ne hanno),¹ negazione dell'esistenza della verità assoluta, ma è negazione, in sé validissima, che il sapere intersoggettivo possa costituirsi come verità assoluta, sulla base di proposizioni aventi valore assoluto.

1. R. Carnap, *Sintassi logica del linguaggio*, Silva, Milano, 1961, pp. 423-25.

CAPITOLO QUARTO
ARISTOTELE, « I PRINCIPI DEL DIVENIRE »

Avvertenza

Abbiamo inteso presentare al giovane studioso l'« articolazione centrale » del libro I della « Fisica ». Tutto ciò che a nostro avviso avrebbe potuto disturbare l'esplicitarsi di tale articolazione è stato pertanto omesso nella traduzione. Si è poi proceduto a una distribuzione del testo in paragrafi e in parti, che, se si discosta dalla suddivisione tramandata dai manoscritti, agevola però di molto la lettura. I titoli, che hanno anche funzione riassuntiva, sono stati apposti da noi. A parte le omissioni, si è sempre rispettato l'ordine di svolgimento tenuto dall'edizione del Bekker. Unica eccezione, il passo 185 a 12-14 (cfr. par. 5), che è stato spostato dopo il passo 185 a 17-20 (cfr. ultimo capoverso del par. 4). La ragione dell'inversione è stata data dall'intento di evidenziare il più possibile il passo in questione, stante la sua importanza.

Il commento è stato condotto badando a che il testo riuscisse « interamente » comprensibile allo studente: soprattutto i testi aristotelici hanno bisogno, specie se affrontati da chi è ai primi passi, di un controllo costante, di un commento « parola per parola »; le note sono state stese procurando appunto di realizzare il più possibile tale intento. Insieme si è cercato, nei limiti imposti dal carattere del commento, di sollevare l'analisi a una comprensione del testo, che lasciasse trasparire il valore perenne della filosofia aristotelica.

La nota introduttiva si è voluto che fosse appunto un « introdurre » al pensiero aristotelico, e non un esserci già dentro: per questo si parla meno di Aristotele, e più del processo speculativo che ha condotto alla filosofia aristotelica. Infine, non abbiamo voluto dare un « quadro » della filosofia di Aristotele: in ciò siamo stati guidati da questo criterio pedagogico — cui non diremo certo di avere appieno ottemperato —: che è

più opportuno sottoporre alla riflessione del giovane alcune, poche strutture logiche, spingendolo alla maggiore consapevolezza della loro validità, che non lasciarlo davanti, inevitabilmente sprovveduto e sconcerato (e infine disilluso), al vasto espandersi del sapere filosofico. (Ché a dargli « sentore » della ricchezza di tale sapere, e, per quanto qui ci riguarda, dell'estrema ricchezza del pensiero aristotelico, sarà più che sufficiente il manuale di storia della filosofia. L'ideale, certo, sarebbe che la « ricchezza » si accompagnasse alla « validità »; ma è ideale che per ovvie ragioni non può realizzarsi nella scuola).

INTRODUZIONE

I. FISICI E METAFISICI

« La maggior parte di coloro che per i primi si posero a filosofare pensarono che i principi di tutte le cose fossero soltanto quelli di specie materiale ». Così Aristotele dà inizio, nel libro I della *Metafisica*, alla sua celebre indagine intorno a quanto i filosofi, che lo ebbero a precedere, riuscirono a stabilire. « I principi di tutte le cose »: l'espressione è preziosa; e merita di essere alquanto meditata.

Perché è noto che la conclusione di quell'indagine aristotelica è che gli antichi non seppero veramente sollevarsi alla comprensione della *totalità delle cose*, ma limitarono le loro ricerche al mondo fisico. Onde furono, propriamente, dei « fisici » o, come oggi si direbbe, dei cosmologi; e, per l'appunto, ignorarono che vi fossero altri principi oltre quelli di specie materiale, o, in generale, che vi fossero altre cose oltre le cose fisiche. E Aristotele ha ragione perché poi, per suo conto (ma insistendo nella direzione tracciata dal suo maestro Platone), *dimostra* che il mondo, o le cose fisiche, non sono « tutte le cose », dato che, oltre al mondo, è necessario ammettere una realtà avente una tale struttura che solo ad essa è opportuno riservare la parola 'Dio'.

Da questo punto di vista, e cioè dal punto di vista di chi sa che il mondo non è l'intero, è del tutto legittimo considerare l'interesse di coloro che per i primi filosofarono come rivolto a una dimensione particolare o limitata dell'intero: il mondo. Se, in modo provvisorio, diciamo che 'fisica' è quell'interesse nel suo costituirsi come sapere della realtà in quanto realtà cosmica; e 'metafisica', è invece l'interesse per l'intero, e cioè per la realtà in quanto realtà (ossia non in quanto limitata a questa o a quella dimensione dell'intero), è del tutto legittimo affermare che i primi filosofi fecero soltanto della fisica e non della metafisica.

Dal punto di vista invece di chi non sa o non sospetta altra realtà che il mondo (e questo è il punto di vista dei 'fisici'), fare oggetto del proprio interesse il mondo non significa limitarsi alla considerazione di una dimensione particolare dell'intero, ma significa mettere in vista lo stesso contenuto concreto, la stessa determinazione esaustiva dell'intero: determinazione onnicomprensiva. Ed ecco appunto si dice che quegli antichi presero a ricercare i principi *di tutte le cose*. Il che significa che essi si tennero innanzi la totalità *come* totalità (sia pure pensando che il mondo fosse la totalità); e così facendo non furono dei fisici, ma dei metafisici.

Per questo lato – ci si consenta di annotare – la metafisica raggiunge il suo compimento e la sua definitività nel momento stesso in cui si affaccia per la prima volta nel tempo, allorché Talete asserisce che l'acqua è il principio *di tutte le cose*. Talete – ma il nome tende manifestamente al simbolo e a valere come allusivo di un clima storico – scopre o disvela l'orizzonte metafisico (orizzonte della totalità); o almeno avverte, in modo preminente e intensificato, l'importanza della scoperta. Onde a ragione la tradizione lo affida al ricordo come colui che per primo si occupò di filosofia.

Furono dunque, quegli antichi, dei metafisici in quanto fecero oggetto del loro interesse l'apertura dell'orizzonte della totalità; e dei fisici in quanto l'unica determinazione che conobbero della totalità fu il mondo fisico. Non a caso Aristotele prende a esaminare all'inizio della sua *Fisica* (libro I), *quegli stessi* pensatori che poi esaminerà, in sede di trattazione metafisica, nel libro I della *Metafisica*. Ed è ancora Aristotele che avverte (*Met.*, VI, 1) che se non vi fosse altra realtà oltre quella cosmica, la scienza fisica – che ha appunto questa realtà come oggetto di indagine – sarebbe la più universale di tutte le scienze. E cioè non sarebbe più semplicemente una 'fisica'. E quindi, anche qui, lo sarebbe e non lo sarebbe: non lo sarebbe in quanto il suo oggetto sarebbe la stessa totalità; e lo sarebbe in quanto la realtà cosmica costituirebbe il contenuto concreto e onnicomprensivo della totalità. I primi pensatori realizzano appunto questa situazione nella quale la realtà cosmica è saputa come totalità.¹

1. Si tenga presente che il termine 'metafisica' non è usato nemmeno da Aristotele (il quale usa invece il termine 'filosofia prima' e simili), ma deriva dall'espressione adoperata da Andronico, editore delle opere aristoteliche (I sec. a.C.), per indicare gli scritti metafisici che, nell'edizione, comparivano *dopo* quelli fisici: onde scrive: τὰ μετὰ τὰ φυσικά.

2. IL PRINCIPIO UNIFICATORE DA TALETE A ERACLITO

È precisamente l'apertura dell'orizzonte della totalità che conduce alla domanda sul *principio* (ἀρχή). In quanto questo si svela, sorge infatti la questione – più o meno esplicita, più o meno consapevole – di stabilire che cosa sia ciò per cui tutte le cose costituiscono una totalità: che cosa sia ciò per cui tutte le cose, che pure si differenziano l'una dall'altra, appartengono allo stesso orizzonte e convengono tutte nell'appartenere al medesimo orizzonte. Che le cose appartengano tutte all'intero e che tutte convengano in questo appartenere all'intero, significa che le cose – che pur si differenziano tra di loro, e in questo differenziarsi costituiscono una *molteplicità* – si realizzano in una *unità*. Si che domandare che sia ciò per cui esse appartengono al medesimo orizzonte significa domandare che cosa sia ciò per cui esse si realizzano in una unità, e pertanto quale sia il principio di unificazione di tutte le cose. Problema della *determinazione* del principio unificatore del molteplice. Si osservi intanto che, poiché le differenze del molteplice non sono alcunché di definitivo o di stabile, ma incessantemente variano e si incrementano, il principio della loro unità non può essere esso stesso, come tale, qualcosa di transeunte, ma permane immutabile costituendo anzi l'atmosfera entro cui può verificarsi ogni variazione del molteplice. Il principio dell'unità è pertanto l'immutabile o l'eterno. Qual è, dunque, il principio?

Che le cose si realizzino in una totalità, e quindi in una unità, questo non costituisce problema; ché anzi rappresenta quel definitivo guadagno che la filosofia seppe conseguire sin dall'inizio della sua vicenda storica. Il problema invece è stabilire o determinare *quale* sia il principio o il fondamento dell'unità. È per questo problema che la storia della filosofia (almeno della filosofia in quanto metafisica) non si arresta o non si conclude in un suo iniziale momento definitivo, ma si svolge in una molteplicità di soluzioni del problema, via via oltrepassantisi, e d'altra parte organizzantisi in una ben definita sistematicità.

Il tipo di risposta che gli antichi incominciarono a dare di tale problema – il modo cioè in cui incominciarono a determinare il principio unificatore delle cose – ci rende noto il *sensu* secondo cui il principio fu da essi riguardato. Il principio è l'*acqua* (o l'*aria*, secondo Anassimene). L'acqua (o l'aria, o il fuoco) è ciò per cui le *molte* cose – *tutte* le molte cose! – sono un'unità; e questa unità viene appunto concepita come acqua. Ora, poiché le cose sono molte in quanto si differenziano le une dalle altre, e quindi, in quanto oltre che acqua sono anche altro di diverso dall'acqua (aria, fuoco, terra, animali, piante, astri, e tutte le innumerevoli determinazioni di cui è ricco il mondo), dire che l'acqua è l'unità

delle cose ha un significato solo se pensiamo che l'acqua sia la *materia* delle cose, o ciò di cui esse son fatte; sì che queste, in quanto molte e differenti, non sono che modificazioni o diversi modi di essere di quell'unico che è l'acqua. L'unità delle cose, che questi antichi vanno ricercando, acquista dunque il senso di *principio materiale* delle cose. O il senso che si conferisce a quella unità è che le cose convengono tutte nell'essere modi di configurazione di una unica materia.

Collocandosi da questo punto di vista ci si avvide ben presto dell'impossibilità di qualificare il principio come acqua o aria o qualsiasi altra determinazione *particolare*. Ciò infatti per cui le cose molteplici sono uno, o la materia in cui tutte le cose convengono, non può essere qualificato come una tra le cose: appunto perché la qualificazione, così intesa, implica che ciò che così si qualifica *non sia* tutto ciò che così non si qualifica; e in quanto non lo è, non può essere ciò in cui tutto conviene o si identifica. Il principio viene allora qualificato proprio come negazione di ogni qualificazione o determinazione particolare. Il che vuol dire: non viene più qualificato nel senso in cui lo era prima. Esso è pertanto l'inqualificabile, l'indeterminato, ἄπειρον, ἄοριστον, come appunto lo chiamò Anassimandro.

Che il principio non potesse essere nulla di determinato apparve anche in base alla constatazione del *divenire* o dello sparire di tutte le determinazioni particolari del mondo. Onde nessuna di queste, si rilevò, può valere come principio unificatore di tutte le altre. E poiché il divenire è appunto la negazione di ogni particolare determinazione, il processo in cui ogni determinato scompare, tale processo viene a costituire la qualificazione che compete all'inqualificabile o all'indeterminato anassimandreo. Il divenire è il principio, dice Eraclito. E infatti è nel divenire che le determinazioni particolari si unificano, poiché se ad ognuna di esse compete di sparire o di annullarsi, e se lo sparire o l'annullamento di qualcosa è il sopraggiungere del contrario o dell'opposto al qualcosa, e, ancora, se il contrario sopraggiunge solo in quanto il qualcosa sparisce, segue che il processo dello sparire è ciò in cui si realizzano e si unificano le determinazioni più differenti. Esso, il processo stesso, il divenire, non sparisce, ma è l'immutabile in cui ogni cosa che sopraggiunge dilegua e si dissolve. Per Anassimandro l'indeterminato si distingue dall'eterno movimento onde le determinazioni particolari si producono; per Eraclito questa distinzione non ha ragione di sussistere perché il movimento eterno contiene in sé il motivo o la ragione per cui il principio non è nulla di determinato particolarmente. E cioè Anassimandro si limita a rilevare l'impossibilità di porre come principio una determinazione particolare, e in tal modo qualifica il principio solo negativamente, sì che la sua distinzione tra indeterminato e movi-

mento eterno non si appoggia su alcuna qualificazione per la quale l'indeterminato possa distinguersi dal movimento. Eraclito rileva appunto l'infondatezza della distinzione, sviluppando poi per suo conto l'eliminazione di questa.

3. PARMENIDE

Ma intanto è chiaro che, comunque si debba intendere il principio – che ormai è assodato non potersi concepire secondo qualificazioni particolari –, esso principio non sarà già nulla. Esso avrà per lo meno questa universalissima determinazione: di non esser nulla, e, pertanto, di *essere*; ché è appunto l'essere ciò che di per sé solo esclude da sé il non essere. Ma poi ci si avvede anche di questo: che non solo il principio è 'per lo meno' essere, ma *non può essere altro* che essere. Perché se fosse altro dall'essere sarebbe non essere; ma il non essere non è. Dunque il principio è essere e soltanto essere. Negare ciò significa ammettere che il non essere sia. Da ciò segue che l'essere non può nemmeno essere generato. Se lo fosse sarebbe infatti generato o dal non essere o dall'essere. Nel primo caso si ammetterebbe l'essere del non essere, e cioè facendo del non essere il generante, lo si intenderebbe come essere. Nel secondo caso l'essere genererebbe l'essere, sì che se l'essere fosse già prima della generazione, ciò che sarebbe generato non sarebbe l'essere, e, insieme, sarebbe l'essere per quel tanto che, appunto, si afferma che l'essere è generato. L'essere è inoltre imperituro, perché ciò che si produrrebbe dal suo corrompersi sarebbe altro dall'essere, e pertanto non essere; ma il non essere non è; dunque l'essere non può corrompersi.

Tenendo fermo il principio dell'impossibilità che il non essere sia o che l'essere non sia, Parmenide (ché appunto di Parmenide si sta parlando) trae delle conseguenze di eccezionale importanza. L'unificazione del molteplice, che si ottiene ponendo come principio l'essere, viene infatti ad equivalere alla stessa negazione o allo stesso annullamento del molteplice e del divenire di questo, che è quanto dire negazione e annullamento del mondo in quanto manifestantesi come l'insieme di tutte le molteplici cose divenienti. Infatti le cose sono molte e differenti in quanto sono *altro*, oltre al loro semplice essere: se non fossero altro e tutte fossero soltanto essere non differirebbero più tra loro e si identificherebbero assolutamente in questa unità che è l'essere; onde non sarebbe più il caso di parlare delle cose al plurale. Ma che le cose siano altro dall'essere significa che esse, proprio in quanto molte e differenti, sono non essere; visto che soltanto il non essere è altro dall'essere. Affermare dunque che le cose sono molte significa affermare che il non essere è. Per eliminare questa con-

traddizione sarà necessario eliminare ciò che la produce; e poiché ciò che la produce è appunto l'affermazione della molteplicità delle cose, sarà necessario negare che le cose siano molteplici. Questa conclusione parmenidea si può chiarire anche in relazione alla spiegazione che i predecessori di Parmenide davano del modo in cui si produrrebbe il molteplice dall'unità del principio, introducendo, come Anassimene, i concetti di rarefazione e condensazione della materia primordiale, o, come Anassimandro, il concetto di separazione dal principio. La rarefazione darebbe luogo alle cose più calde, la condensazione a quelle più fredde. Ma riferire all'essere la rarefazione o la condensazione significa concepire un di meno o un di più dell'essere. Ma tanto il meno come il più, onde il molteplice si produce, cadono fuori dell'essere, nel nulla. Sì che per non ammettere l'essere del nulla sarà necessario negare la molteplicità. E la cosa è anche più chiara in relazione ad Anassimandro: se il molteplice si produce per separazione dal principio, e se il principio è l'essere, il molteplice che si separa dal principio è non essere.

Il divenire, poi, è reale solo in quanto, anch'esso, include la realtà o l'essere del non essere. Il divenire è infatti un passaggio dal non essere all'essere o dall'essere al non essere. La realtà del passaggio implica la realtà dei termini tra i quali si istituisce il passaggio. Ma poiché il non essere non è, non può essere nemmeno il passaggio.

Negare la molteplicità e il divenire significa forse negare che il mondo si manifesti come molteplicità e divenire? No di certo. La negazione significa invece che questa manifestazione non è la *verità* (ἀλήθεια) – la verità essendo appunto l'unità e l'immobilità dell'essere –, ma è semplice apparenza o opinione illusoria (δόξα). Pertanto le indagini di coloro che andavano alla ricerca del principio, supponendo la verità o la realtà del molteplice o del divenire, sono valide solo dal punto di vista di chi non si è ancora saputo sollevare alla verità. Ma poiché anche da questo punto di vista tali ricerche non sembrano soddisfacenti, Parmenide, nella seconda parte del suo poema, svolge un'indagine sul mondo, che, pur condotta dal punto di vista dell'illusione, intende porsi come la risposta più coerente che si possa dare, stando all'interno di quel punto di vista, al problema del principio delle cose.

4. TENTATIVI DI SUPERAMENTO DELL'APORIA PARMENIDEA

Con Parmenide diventa pienamente esplicita l'innovazione del senso secondo il quale il principio è unificazione delle cose. L'innovazione è d'altronde manifesta già con Eraclito. Il divenire in-

fatti non è più la materia primordiale delle cose sulla quale agiscono in vario modo le forze che la qualificano e la determinano organizzandola a cosmo: il divenire è invece la legge o la forma delle cose – o l'unità di queste acquista un significato formale (o tendenzialmente formale), mentre le cose valgono piuttosto come la materia del divenire. La quale, poi, si realizza solo nel suo sparire o annullarsi. Onde già Eraclito anticipa Parmenide nell'escludere che la verità possa riguardare le cose, o che delle cose ci sia *scienza*; il sapere e la verità riguardando soltanto l'eterno divenire. Ma la logica eraclitea esige che le cose appartengano essenzialmente al principio, perché il divenire consiste appunto nel dileguare di esse; e se a queste non si riconoscesse una certa realtà, il loro stesso dileguare sarebbe irreali: irrealità del principio. È appunto attraverso il riconoscimento della realtà o dell'essere del principio (riconoscimento che è esplicitazione o tematizzazione di ciò che gli altri pensatori ammettevano implicitamente) che, con Parmenide, non solo si esclude che le cose appartengano al principio – sia pure come ciò che in esso dilegua – ma, addirittura, che convenga loro una qualsiasi realtà: onde valgono, nella loro pure ineliminabile incombenza e appariscenza, come semplice illusione. In tal modo l'apertura dell'orizzonte della totalità equivale alla stessa determinazione del principio; e l'essere, come determinazione esaustiva o unica del principio è anche l'unica o l'esaustiva determinazione dell'intero. Ricondurre le cose all'unità significa, stante la prospettiva parmenidea, negare il loro valore di realtà. Pertanto l'unità non è più intesa come unificazione, o il principio non è più principio, se è vero, come Aristotele rileva alle prime battute di questo primo libro della *Fisica*, che affinché il principio sia tale è necessario che vi sia *altro*, in relazione a cui il principio eserciti il suo valore di principiante. D'altra parte va osservato che è con Parmenide che viene esplicitata, per la prima volta, la distinzione tra metafisica e fisica, all'interno della prospettiva materialistica. Questo, anche se si riconosce alla fisica un valore puramente illusorio.

L'importanza della filosofia parmenidea è grandissima. Da un lato questa filosofia oltrepassa definitivamente tutte le precedenti posizioni, dall'altro lascia aperti problemi che soltanto Platone e Aristotele saranno in grado di risolvere. Il problema, come problema, incomincia però ad essere avvertito già dalle scuole filosofiche che vengono immediatamente dopo quella eleatica. Infatti, affinché la posizione parmenidea sia riguardata come un problema, o come una aporia, è necessario avvedersi dell'impossibilità di negare la realtà del mondo molteplice e diveniente, per *salvare* o per tener ferma l'unità e l'immobilità dell'essere. È necessario avvedersi, ancora, che quella di Parmenide è infine una *scelta* o una *preferenza* che egli accorda all'essere piuttosto che al mon-

do. Parmenide tien fermo l'essere e sacrifica il mondo. Il sacrificio è eseguito in quanto si pensa che la manifestazione del mondo *contraddica*, senz'altro, il responso della ragione. (Il sacrificio, poi, è indice di una mentalità: quella che non 'dà peso' al mondo). Ma se ciò fosse vero, perché non sacrificare l'essere e tener fermo il mondo? Su questa strada si metteranno i Sofisti. Ma anche mettendosi per questa strada non si fa, daccapo, che scegliere o preferire un termine (in questo caso il mondo) all'altro; e per giunta si corre il rischio di non dare alcun significato alla scelta, dato che ciò che si sacrifica è proprio quella ragione (che essenzialmente è comprensione dell'essere e quindi dell'impossibilità che l'essere sia non essere) mediante la quale soltanto è possibile conferire significato ad ogni cosa. Ma intanto è già rilevante che ci si incominci ad accorgere che anche la manifestazione del mondo è una sorgente di verità, che non può essere barattata per salvare quell'altra sorgente che è la ragione stessa come manifestazione dell'essere; e, di conserva, ci si accorga che tra manifestazione dell'essere e manifestazione del mondo non sussiste quella relazione di assoluta contraddittorietà o reciproca esclusione che vi scorgeva l'eleatismo. Onde ci si può mettere con fiducia a ricercare il modo di risolvere l'apparente contraddizione. La 'fiducia' (e quindi l'apparenza) riposa sul fatto che, infine, non è la ragione che si mette in contraddizione con sé stessa, o il manifestarsi del mondo che si contraddice con sé medesimo; sì che si può ben pensare che la contraddizione sia solo apparente e dovuta all'inadeguatezza della logica di cui ci si è serviti.

Da questo punto di vista poco importa che i primi tentativi di conciliazione falliscano e che sia ribadita l'insormontabilità dell'aporia parmenidea. Così Democrito, volendo salvare, insieme, le apparenze e la ragione, ammette l'esistenza del vuoto come ciò che rende possibile il divenire e la molteplicità. Sì che mentre Parmenide affermava: il divenire e il molteplice implicano l'esistenza del non essere; dunque il divenire e il molteplice sono irreali (illusori); Democrito, che ormai avverte la necessità di 'dar peso' anche al manifestarsi del mondo, afferma: poiché il divenire e il molteplice sono reali, è necessario che il vuoto esista. Ma poiché il pieno (gli atomi) è appunto l'essere, dire che il vuoto esiste significa daccapo affermare che il non essere è. Fallimento della conciliazione.

5. PLATONE E ARISTOTELE: SUPERAMENTO DELL'APORIA

Si diceva dunque che l'aporia parmenidea viene risolta solo con Platone e con Aristotele. Platone riesce infatti ad eliminare la negazione della molteplicità, introducendo la distinzione tra il

non essere che è *opposto* all'essere, o non essere *assoluto*, e il non essere che è l'*altro* dall'essere, o non essere *relativo*. Non essere relativo sono le *determinazioni* dell'essere, le quali *non sono* solo in quanto non sono la totalità dell'essere; onde l'una non è le altre, ma non per questo valgono come un assoluto non essere. Pertanto vi è un senso secondo cui non è contraddittorio affermare che l'essere non è: quello per cui l'essere che pur conviene a ogni determinazione, non è l'essere delle altre determinazioni. Aristotele da un lato riprende questa tematica platonica (lo stesso libro della *Fisica* presenta una delle critiche più accurate che Aristotele abbia mosso all'eleatismo sfruttando quella distinzione), e dall'altro provvede a eliminare la negazione del divenire, mostrando quali sono le condizioni in base alle quali la realtà del divenire non è contraddittoria. In entrambi i casi l'eliminazione della aporia parmenidea consiste nel mostrare che, pur tenendo ferma l'impossibilità che il non essere sia, si può affermare la realtà del molteplice e del divenire attestati dall'esperienza. Conciliazione di ragione e esperienza, ottenuta mediante un affinamento o perfezionamento degli strumenti logici. Nel *De generatione et corruptione* (A 8, 825 a, 13), Aristotele dice degli Eleati che «non dando alcun peso alla manifestazione sensibile e svalutandola – dato che secondo essi bisogna seguire il ragionamento –, affermano che il tutto è uno e immobile ... Certo, stando ai ragionamenti, sembra che queste debbano essere le conseguenze; ma stando alle cose è una pazzia pensare in questo modo». Filopono commenta (Diels, 157, 27): «Aristotele disapprova Parmenide e i suoi seguaci perché ritengono che non si debba in alcun modo badare all'evidenza delle cose, ma solo alla correttezza del ragionamento». E in questo primo libro della *Fisica* (185 a, 12-14) Aristotele pone appunto come *fondamento* l'evidenza del mondo, cioè l'evidenza del divenire e della molteplicità (cfr. par. 5; e *Fis.*, B, 193 a, 5-10).

Per Parmenide il divenire è impensabile: «Il tutto è uno e immobile». Antitesi tra esperienza e ragione. Per Aristotele il divenire è impensabile solo qualora sia assunto come «il tutto». Conciliazione tra esperienza e ragione. Se infatti non vi fosse nulla oltre la realtà diveniente, l'essere procederebbe dal nulla, e il nulla, determinando l'essere, varrebbe come essere. La contraddizione è tolta non negando assolutamente il divenire (negazione dell'esperienza), ma negando che il divenire sia l'intero, e quindi ponendo una realtà non diveniente. Tale posizione sottintende la significanza dell'«altro» dal divenire (significanza, meglio, dell'*essere* del diveniente, come *altro* dall'*essere* immobile): superamento dell'univocità dell'essere: accertamento dei molti sensi dell'essere. La *divisione* fondamentale dell'essere consiste appunto nell'alterità tra la Realtà assoluta, l'Immobile, e il mondo.

6. IL LIBRO PRIMO DELLA «FISICA»

Nel libro I della *Fisica* si compie solo il primo passo del superamento della posizione eleatica. (Guardando in generale, si può dire che negli otto libri della *Fisica* il superamento c'è per intero). Nel libro I, propriamente, si conferisce alla aporia parmenidea il massimo possibile di correttezza consentitole. Infatti, il modo in cui l'aporia è prospettata da Parmenide (il quale, è chiaro, non l'avvertiva come un'aporia) è afflitto dall'assenza della consapevolezza della analogicità dell'essere, per quanto riguarda la negazione del molteplice, e dalla mancanza della tematizzazione della struttura del divenire, per quanto riguarda la negazione del divenire. E cioè le due negazioni sono accompagnate da una tecnica logica insufficiente. Il libro I è appunto accertamento del valore analogico dell'essere, e della struttura del diveniente. Il divenire non è più indeterminatamente considerato (come in Parmenide e in Eraclito), ma è determinato come una struttura complessa: passaggio di un *sostrato* dalla *privazione* di una certa forma alla *forma* corrispondente. Sostrato, privazione e forma sono i principi intrinseci della realtà diveniente. Privazione e forma sono i *contrari* (e Aristotele stesso rileva come gli antichi si trovassero d'accordo nel porre i contrari come principi della realtà diveniente). Il sostrato è introdotto per eliminare la contraddizione che si produrrebbe intendendo il divenire come passaggio dal non essere (privazione) all'essere, *semplicemente*. Se il divenire *non consistesse* che in questo passaggio, il divenire varrebbe come *identificazione* del non essere con l'essere. Il punto era già stato toccato da Platone in un celebre passo del *Fedone* (cap. LII). La contraddizione è eliminata introducendo il concetto di *sostrato*, che è appunto ciò che passa dal non avere all'avere una certa determinazione.

Ma una volta stabilita la struttura del diveniente, e una volta rilevato il valore analogico dell'essere, l'obiezione parmenidea rispunta, e, come si diceva, avvantaggiandosi questa volta della solidità della stessa struttura logica enucleata dall'analisi aristotelica. Infatti, anche così inteso, inteso cioè come il passaggio dalla privazione alla forma operato da un sostrato, anche così inteso il divenire è passaggio dal non essere all'essere: dal non essere della forma alla forma. Sì che anche in tal modo il non essere determina l'essere. La soluzione di questo nuovo prospettarsi dell'aporia parmenidea porta oltre la tematica svolta nel libro I della *Fisica*. Si sono indicate nel paragrafo precedente le linee generali di tale soluzione. (Accertamento dei principi estrinseci della realtà diveniente).

Il pregio del primo libro della *Fisica* non sta soltanto in quella *esatta formulazione del problema del divenire*, ma anche nel fornire una interpretazione critica della storia del pensiero prearistoteli-

co, che, unitamente a quella, più celebre, contenuta nel libro I della *Metafisica*, costituisce il primo esempio di organizzazione sistematica della storia della filosofia. Aristotele è il primo grande storico della filosofia.

Terminiamo con una considerazione di metodo circa la lettura della *Fisica* aristotelica. Quest'opera è di solito letta dando sovrachia importanza alla sistemazione del sapere scientifico, fornita da Aristotele stesso, mediante la tripartizione di tale sapere in *Fisica*, *Matematica*, *Metafisica*. Non si nega l'importanza di questa tripartizione e il peso che essa esercita nel discorso aristotelico. In essa è però latente il pericolo, che si esplicita in talune difficoltà e oscillazioni del testo aristotelico, di *isolare* l'orizzonte fisico dall'orizzonte metafisico. Aristotele ipostatizza l'isolamento parlando del 'fisico' e del 'metafisico'. Il concreto movimento della speculazione aristotelica è invece il *passaggio* dall'orizzonte fisico all'orizzonte metafisico, passaggio che *include* in sé i due orizzonti. Daccapo, ciò non significa che alla scienza della realtà diveniente in quanto tale non siano consentiti sviluppi e metodi che non competono alla scienza della realtà in quanto tale, scienza che si conclude con la dottrina della realtà immobile (la *teologia* è la determinazione conclusiva del discorso *ontologico*). Solo si vuol dire che è *proprio* l'indagine della realtà diveniente in quanto tale che conduce alla posizione della realtà immobile. È in questo senso che la distinzione tra il 'fisico' e il 'metafisico' perde di importanza, e si riduce ad un'astratta distinzione in seno al concreto che è appunto l'«uomo» come oltrepassamento del fisico nel metafisico.

NOTA BIBLIOGRAFICA

La *Fisica* aristotelica è l'insieme di otto trattati che se, con ogni probabilità, originariamente non costituivano un *libro* nel senso moderno della parola, si organizzano però chiaramente secondo una comune direttiva di indagine.

Secondo l'interpretazione di san Tommaso, mentre i primi sei libri della *Fisica* studiano il divenire considerato in sé e nelle sue parti, i libri VII e VIII studiano il divenire come rapporto tra il mobile e il motore.

Il libro I ha funzione introduttiva. Dopo considerazioni di carattere metodologico, in cui, tra l'altro, è posta l'evidenza del movimento (e quindi è riconosciuto a tale posizione il valore di fondamento dell'indagine), si stabiliscono i principi intrinseci della realtà diveniente. Il riconoscimento dell'evidenza del movimento consente la confutazione delle teorie eleatiche che rendono impossibile l'indagine fisica.

Nel libro II è chiarita la distinzione tra fisica, matematica e metafisica. Gli oggetti della matematica sono *astratti* dalla realtà sensibile, e a questa astrattezza devono la loro immobilità. L'oggetto della fisica è invece la realtà, ma la realtà in quanto diveniente. La metafisica è lo stesso oltrepassamento del piano fisico, e quindi lo include. In questo oltrepassamento la metafisica si determina come scienza della realtà immobile. Segue la celebre dottrina delle quattro cause.

Nei libri III e IV sono studiati i concetti di 'infinito', 'luogo', 'vuoto', 'tempo', nella loro relazione al movimento.

Nel libro V sono analizzati i vari tipi di movimento.

Il libro VI studia la divisibilità del movimento in parti. Si confutano le argomentazioni di Zenone.

Il VII e l'VIII analizzano, come si è detto, il rapporto tra mobile e motore. Risultato principale: la dimostrazione del primo motore o motore immobile.

Per quanto riguarda la genesi dell'opera è di fondamentale importanza lo studio di W. Jaeger: *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung* (Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1923; trad. it. di G. Calogero, *Aristotele: prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze, 1935. Cfr., in particolare, pp. 400-405 della ediz. it.).

I commenti più antichi della *Fisica* aristotelica sono quelli di Temistio, di Filopono e di Simplicio. Dei commenti scritti in età medioevale i più importanti sono quelli di Averroè e soprattutto di san Tommaso (*In octo libros de physico auditu sive physicorum Aristotelis commentaria*, cit.).

Di studi critici sulla *Fisica* ricordiamo: Ch. Lévêque, *La Physique d'Aristote et la science contemporaine*, Durand, Paris, 1862; A. Mansion, *Introduction à la physique aristotelicienne*, Institut supérieur de philosophie, Louvain, 1913; O. Hamelin, *Le Système d'Aristote*, Alcan, Paris, 1920 (capp. xv-xviii).

In italiano è stato tradotto il libro VIII: *Il principio del movimento*, a cura di D. Baccini, Laterza, Bari, 1925.

La traduzione è stata condotta seguendo l'edizione di J. Bekker.

INTRODUZIONE: LA SCIENZA DELLA NATURA E IL SUO FONDAMENTO

L'uomo passa dalla conoscenza ingenua o volgare delle cose alla scienza, quando conosce i *principi* delle cose. Pertanto, la scienza della natura (fisica) si costituisce allorché si conoscono i principi della realtà naturale.

Ancor prima di determinare il significato di 'principio', si può prospettare un quadro dei possibili modi in cui può realizzarsi il principio: il principio è uno solo o molti. Se è uno solo, o è in movimento o è immobile. Se sono molti, saranno o finiti o infiniti. Si rileva che le dottrine degli antichi filosofi si allogano in questo quadro, e ne costituiscono la concreta realtà storica.

Si osserva poi che per gli antichi la ricerca del numero dei principi equivale alla ricerca del numero delle cose.

Vi sono però alcune dottrine (quelle eleatiche) che, affermando che l'essere è uno e immobile, rendono impossibile la scienza della natura. Anche se la confutazione di tali dottrine non appartiene propriamente alla fisica, è necessario provvedere alla loro eliminazione, affinché non sussistano ostacoli alla scienza della natura.

Il fondamento di questa scienza è il riconoscimento dell'evidenza del divenire: è per sé noto che il divenire esiste: l'evidenza del divenire non ha bisogno di essere dimostrata. *Riconoscimento dell'indimostrabilità del divenire* (o, in generale, dell'esperienza).

1. *Il sapere è conoscenza delle cause*

In qualsiasi ricerca si produce conoscenza e sapere quando si rendono manifesti i principi o le cause, o gli elementi¹ del contenuto della ricerca. Infatti, noi non pensiamo di conoscere qualco-

1. Nella terminologia aristotelica questi tre termini hanno significati differenti e non sempre costanti. Però, in generale, si può dire che il termine 'causa' è quello che è usato con significato più ampio e pertanto comprende il significato degli altri due. Nello stesso libro II della *Fisica* Aristotele distingue quattro tipi di causa della realtà diveniente: causa *materiale, formale, efficiente e finale*. Rispettivamente: ciò di cui qualcosa è fatto (per es. l'argento rispetto alla statua), ciò che qualcosa è (per es. la figura rappresentata dalla statua), ciò da cui qualcosa è fatto (per es. lo scultore rispetto alla statua), e ciò in vista di cui qualcosa è fatto (per es. il guadagno che si vuole ricavare dalla vendita della statua). Le prime due cause *costituiscono* l'ente che diviene (nell'esempio: la statua); le ultime due appartengono a enti *diversi* dal diveniente che si è considerato. Orbene, i 'principi' o gli 'elementi' rientrano, almeno secondo quel loro modo di porsi del quale si discorre in questo libro I della *Fisica*, nel primo dei due gruppi indicati di cause. Attendiamo quindi che il loro esatto significato si vada determinando nel testo. Qui è sufficiente avvertire che in questo libro Aristotele usa questi due termini indifferentemente, per indicare ciò che, *appartenendo allo stesso diveniente*, rende possibile il divenire di questo.

sa sino a quando non ne abbiamo rilevato le cause prime, i primi principi e gli elementi.¹

È dunque chiaro che nella scienza della natura² bisognerà innanzitutto cercare di determinare ciò che riguarda i principi.³

1. In generale, dunque, qualcosa è *saputo* in quanto è noto *ciò per cui* esso è. Pertanto il 'ciò per cui' ha tanti significati quanti ne ha il termine 'causa'. Questo, guardando al *contenuto* del sapere. Ché se si guarda alla *forma* del sapere, si dirà che qualcosa è *saputo*, e cioè che questo sapere è valido, in quanto è noto ciò per cui il qualcosa è *affermato*. In questo senso, il 'ciò per cui' si riduce da ultimo, secondo Aristotele, al *principio di non contraddizione* e all'*evidenza*, cioè allo stesso manifestarsi delle cose. Qui però il testo non si riferisce al 'ciò per cui' assunto in questo secondo senso.

Si noti inoltre che dopo aver accennato alle cause, ai principi e agli elementi in generale, Aristotele parla ora di cause *prime* e di principi *primi* (e, è lecito completare il testo, di elementi *primi*). Ciò vuol dire che il conoscere si realizza veramente come scienza, non in quanto siano note delle cause qualsiasi di ciò che si vuol conoscere, ma in quanto sono note quelle che – all'interno di un determinato orizzonte, oppure assolutamente – sono causa di tutte le cause possibili del qualcosa conosciuto, e che pertanto sono dette 'prime'. Infatti, vi possono essere cause del qualcosa in questione – che si dicono 'cause seconde o prossime' – che si lasciano ricondurre ad altre cause nello stesso modo in cui il qualcosa si è lasciato ricondurre alle cause seconde; e così via fino a che non si giunga a quelle cause che causando (all'interno di un orizzonte limitato, oppure assolutamente) *tutte* le cause del qualcosa, sono la causa autentica o la causa, *simpliciter*, di questo. Nella sua forma più rigorosa, quel 'sapere' onde son note le cause prime di ogni essere, e quindi le cause prime dell'essere in quanto essere, è, secondo Aristotele, il *sapere metafisico*, o la scienza senz'altro. Ma anche all'interno delle altre scienze (matematica, fisica) si costituiscono delle cause prime, le quali però sono tali solo *in relazione* alle altre cause che appartengono a ognuna delle singole sfere o orizzonti scientifici; mentre le cause prime di cui si interessa la metafisica sono *prime assolutamente*, e cioè non limitatamente a una certa sfera di indagine. Da questo punto di vista il 'fisico' si interessa delle cause o dei principi dell'essere in quanto diveniente, e non dell'essere in quanto essere; e il suo occuparsi dell'essere immobile (cfr. libro VIII della *Fisica*) è dovuto solo al fatto che il divenire non si spiega o è contraddittorio se non si ammette l'esistenza dell'immobile.

2. Scienza della natura è appunto la fisica. Perché 'natura' è, secondo la definizione aristotelica (*Fis.*, II, I; *Met.*, V, 4), ciò per cui un ente (che appunto si dice *naturale*) ha in sé stesso un principio di movimento e di stasi. Per esempio, gli animali, le piante, gli astri, ecc., a differenza degli oggetti artificiali (quelli cioè prodotti dall'arte umana) che come tali non hanno alcuna tendenza naturale al mutamento o alla stasi (ossia non divengono per natura), o l'hanno *per accidente*, in quanto cioè sono prodotti mediante una certa elaborazione o un certo trattamento di enti naturali.

Se in questo modo sembra che l'orizzonte di cui si occupa la fisica venga notevolmente ristretto, bisognerà d'altra parte tener presente che i risultati dell'indagine sull'ente diveniente naturale sono suscettibili, per la loro interna forza logica, di essere estesi all'ente diveniente in quanto tale. Questa estensione può essere considerata già in atto nella stessa filosofia di Aristotele, allorché egli afferma che se non esistesse una realtà immobile, la fisica sarebbe la scienza più universale (cfr. Introduzione, I, pp. 180 sgg.), o allorché afferma che vi sono soltanto due tipi di sostanze o di realtà, quelle sensibili, o naturali, e quella immobile (le sostanze artificiali potendo essere considerate come accidenti di quelle naturali). Del resto, anche dal punto di vista di quel più ristretto orizzonte, anche il divenire che compete all'uomo in quanto essere pensante, il divenire cioè del pensiero, è *per natura*, in quanto l'uomo stesso è la sorgente di quel divenire.

3. Si può intendere tanto in generale, quasi che Aristotele indichi con questo so-

2. I modi possibili di assunzione dei principi

Necessariamente, o il principio è uno solo o i principi sono molti.

Nel caso in cui il principio è uno solo, esso o è immobile, come affermano Parmenide e Melisso;¹ o, secondo l'opinione dei fisici (per alcuni dei quali il primo principio è l'acqua, per altri l'aria) è in movimento.²

Nel caso in cui i principi sono molti, essi devono essere o finiti o infiniti di numero. Se sono finiti e in numero superiore a uno, essi saranno o due, o tre, o quattro o un altro numero qualsiasi.³ Se invece sono infiniti, o apparterranno ad un unico genere, differenziandosi però quanto alla disposizione e alla forma, come pensa Democrito,⁴ oppure staranno tra di loro come opposti.⁵

lo termine « principi » il concetto generale di causa; come in particolare: intendendo che dapprima si esamineranno i principi *intrinseci* della realtà diveniente, e cioè l'ente diveniente considerato *in sé stesso* (e questo è il contenuto specifico del libro I), e in secondo luogo, i principi *estrinseci* di questa realtà (causa finale e efficiente), e cioè il diveniente, considerato *in relazione ad altro*. 'Altro' che però è anch'esso, a suo modo, ciò per cui il diveniente è tale.

1. Di Parmenide si è parlato nell'Introduzione. Nato ad Elea, visse nella prima metà del V secolo a.C. Ebbe come discepoli Melisso di Samo e Zenone di Elea (seconda metà del V sec. a.C.). Le celebri aporie del movimento – con le quali Zenone mostrava gli assurdi cui andrebbe incontro chi negasse la dottrina dell'immobilità e dell'unità dell'essere – sono discusse e criticate da Aristotele nel libro VI della *Fisica*.

2. Per i 'fisici' il principio non è in movimento in quanto tale (come acqua o aria), ma in quanto da esso scaturiscono per rarefazione e condensazione, o per separazione, tutte le cose del mondo.

3. *Due*: probabilmente si riferisce a Parmenide, che svolgendo un'indagine sulla natura collocandosi, come si è visto nell'Introduzione, dal punto di vista dell'illusione, pose come principi la luce e la tenebra, o il caldo e il freddo. *Tre*: non è chiaro se e a chi si riferisca. *Quattro*: come Empedocle di Agrigento (metà del V secolo a.C.), che poneva la terra, l'acqua, l'aria e il fuoco come elementi primordiali delle cose, pensando che a tutti convenga quell'originarietà che i primi fisici riconoscevano soltanto ad uno di essi.

4. Democrito di Abdera (seconda metà del V sec. a.C.) volle giustificare la molteplicità delle cose, negata da Parmenide, intendendo l'essere non come l'unico, ma come lo stesso molteplice; e chiamò *atomi* i termini di questa molteplicità, i vari raggruppamenti dei quali darebbero origine alla molteplicità apparente. Gli atomi « appartengono ad un unico genere » perché non differiscono qualitativamente, ma hanno tutti, singolarmente, le proprietà di cui gode l'uno parmenideo. Le loro differenze sono solo quanto alla loro 'disposizione' nello spazio e alla loro 'forma' geometrica.

5. Cioè non apparterranno allo stesso genere, ma si differenzieranno e cioè si opporranno tra loro quanto al genere. Si può pensare alle 'omeomerie' di Anassagora (cfr. par. 16).

3. Altro aspetto della stessa questione

Stabilire ciò¹ significa per essi² stabilire lo stesso numero degli enti. Infatti, quando incominciano le loro ricerche domandandosi se vi sia un solo ente o molti – e nel caso siano molti se siano in numero finito o infinito –, essi intendono riferirsi a ciò di cui sono fatte le cose. Sì che in questo modo non fanno che ricercare se il principio e l'elemento siano uno o molti.³

4. In che senso l'esame sull'eleatismo sia di pertinenza della fisica

Propriamente, la considerazione del caso in cui l'essere è unico e immobile⁴ non è di competenza della fisica. Infatti, come il geometra non può controbattere nulla a chi nega i principi della geometria – ché questo sarà compito di un'altra scienza, o di una scienza comune a tutte le altre –,⁵ così colui che ricerca intorno ai principi della natura [non ha nulla da controbattere a coloro che affermano che esiste soltanto l'uno immobile], perché se esistesse solo l'uno immobile esso non sarebbe affatto principio; se è vero che il principio è tale rispetto a una cert'altra o a cert'altre cose.⁶

1. Se cioè i principi siano molti o uno solo.

2. Cioè per i filosofi di cui ha sopra parlato.

3. Il significato dell'intero passo è il seguente. Per coloro che per primi si occupano di filosofia la ricerca del numero dei principi è la stessa ricerca del numero delle cose. Infatti essi non conoscevano altro genere di principi che quelli materiali (ciò di cui, *ex quo*, sono fatte le cose). Sì che ciò che per essi costituisce l'entità o la realtà delle cose è soltanto la materia, il principio materiale. Se dunque ponevano che il principio è unico (per es., l'aria o l'acqua) intendevano dire che vi è un'unica cosa, un unico ente, e che le cose molteplici della natura non sono che modificazioni accidentali di quest'unica realtà. Se invece ponevano molti principi (Democrito, Anassagora, Empedocle) intendevano che le cose fossero realmente molte; e che le cose della natura fossero risultati accidentali delle varie disposizioni della molteplicità primordiale. Dove appare che principio significa per essi 'elemento' (στοιχείον) o materia delle cose. Aristotele, alla fine del passo, dice: « Il principio e l'elemento »: ma è da intendere che 'elemento' sia specificazione di 'principio': appunto nel senso, ripetiamo, che per quegli antichi 'principio' significava 'elemento' o materia primordiale.

4. Questa è appunto la posizione degli Eleati. Per i quali, come si è detto, non solo le cose della natura sono, come per i 'fisici', qualcosa di accidentale rispetto alla materia primordiale, ma sono addirittura una apparenza illusoria.

5. Ogni scienza particolare parte da principi che essa non si incarica come tale di giustificare. La riflessione giustificativa di tali principi porta infatti al di fuori del piano di indagine di cui si occupa la scienza in questione, e o appartiene ad una scienza più universale (che elabora i principi comuni ad un certo gruppo di scienze particolari), o, da ultimo, a una scienza che sia *massimamente* universale. E questa sarà la 'filosofia prima'.

6. Secondo Parmenide solo l'essere (il puro essere) è. Da ciò segue che l'essere non è più principio, perché il principio è tale solo in relazione al principiato, sì che tolto questo è tolto anche il principio in quanto principio. L'eleatismo, ammettendo

Tuttavia, poiché le indagini di costoro, pur non avendo come oggetto la natura, giungono a prospettare difficoltà riguardanti l'ordine fisico,¹ sarà opportuno soffermarsi un poco a esaminare tali difficoltà; e tale esame sarà condotto dal punto di vista della filosofia prima.²

5. Il fondamento dell'indagine

Poniamo a fondamento³ della nostra indagine questa affermazione: che gli enti della natura sono, tutti o alcuni, in movimento. Il che è evidente per induzione.⁴

solo l'essere, non ammette un *altro* che rispetto all'essere possa valere come principio, e quindi non concepisce nemmeno l'essere come principio. Il che significa: nega che esista un principio della natura. Pertanto il fisico, che va alla ricerca dei principi della natura, non ha nulla da controbattere a chi nega che vi sia principio, e affida questo compito alla filosofia prima. La quale accerta la scorrettezza logica dell'affermazione del puro essere e quindi la falsità della negazione dei principi della natura – negazione che è appunto conseguenza di quella affermazione. Altrove (*De caelo*, III, 1, 298 b) Aristotele ribadisce: «Alcuni ... negarono del tutto la generazione e la corruzione. Sostengono infatti che nessun ente si genera o perisce, ma soltanto sembra a noi. Costoro sono Melisso e Parmenide e i loro seguaci. I quali, anche ammettendo che per il resto parlino bene, bisogna ritenere che almeno non parlano da fisici. Stabilire infatti se gli enti siano ingenerati e affatto immobili, appartiene ad un'indagine diversa e logicamente antecedente all'indagine fisica».

1. La difficoltà fondamentale consiste nell'affermare l'illusorietà di questo ordine stesso, in quanto ordine o orizzonte del divenire e del molteplice.
2. Cioè dal punto di vista metafisico, che, accertando i *principi primi* del sapere e della realtà, è in grado di confutare coloro che li negano.
3. ὑποχρῆσθαι: anche qui si tratta dunque di un *fondamento* o *principio*. Cfr. nella nota seguente in che senso ciò debba essere inteso.
4. È, questo, uno dei punti fondamentali della fisica aristotelica, e anzi, proprio dal punto di vista del 'fondamento', è quello veramente fondamentale. Parmenide, ponendo che l'essere è unico e immobile, nega l'essere o la realtà del mondo che si manifesta come molteplice e diveniente. Manifestazione illusoria, in quanto è manifestazione di ciò che non è. Da ciò segue che la scienza del mondo (fisica) non ha come contenuto l'essere. In questa direzione Parmenide sviluppa la sua fisica come scienza dell'illusorio. A ciò Aristotele contrappone l'evidenza della realtà del divenire. L'evidenza 'della realtà' del divenire: ché anche per Parmenide il divenire è *evidente* (cioè si manifesta) ma non è evidente *come reale*; ché anzi è evidente, per ragionamento, la sua irrealtà e, insieme, l'irrealtà del molteplice. Che il divenire sia evidente, e cioè si manifesti, ma non sia reale, rappresenta uno degli aspetti contraddittori della posizione parmenidea. Lo stesso manifestarsi del divenire dice infatti che anch'esso ha una certa realtà, un certo essere, ché altrimenti non sussisterebbe affatto una manifestazione qualsiasi, o non si manifesterebbe affatto nulla; sì che affermare che il divenire è evidente significa per ciò stesso affermare che è evidente la sua realtà. Il riverbero dell'essere, per la prima volta in vista dell'uomo, abbacina invece Parmenide che lascia valere quell'altra forma di evidenza che è costituita dalla stessa *verità*: ἀλήθεια: che, come il linguaggio stesso rende esplicito, significa 'non-nascondimento', e quindi manifestazione, evidenza appunto dell'essere. Ma anche la realtà del divenire è manifesta o disvelata, o evidente. Cioè nota *per sé stessa*, senza bisogno di alcuna giustificazione dimostrativa – inten-

PARTE PRIMA

VALUTAZIONE CRITICA DEL PENSIERO DEGLI ANTICHI SUI PRINCIPI DELLA REALTÀ FISICA

I. GLI ELEATI

Parmenide può giungere ad affermare che l'essere è unico e immobile (e quindi a rendere impossibile la scienza della natura

dando per dimostrazione (*apodissi*, nella terminologia aristotelica) quel discorso per il quale, posti certi termini, si conclude affermando (in modo necessario) certe altre cose. Aristotele afferma pertanto: il movimento è evidente 'per induzione' (ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς) e cioè in base alla percezione sensibile (αἰσθησις), o apprensione immediata del divenire. L'evidenza del divenire sta dunque a *fondamento*, o vale come principio della fisica. È della massima importanza rilevare che tale fondamento o principio va collocato su di un piano *differente* da quello in cui il fisico ricerca i suoi 'principi' (ἀρχαί). Questi infatti sono principi del *contenuto* del sapere fisico, quest'altro, che ora viene a tema, è ciò per cui si può affermare la realtà o l'esistenza del divenire. In questo secondo senso del principio, i *principi primi* – non solo della fisica, ma di tutto il sapere – sono, per Aristotele, questo dell'evidenza di una certa dimensione della realtà (appunto il mondo del divenire e del molteplice), e il *principio di non contraddizione*: l'essere non è non essere.

Parmenide, tenendo fermo questo secondo principio – e cioè l'impossibilità che l'essere sia non essere – giunge a concepire l'essere in modo tale che esso non vale più come 'principio' nel *primo senso*, come principio cioè del mondo diveniente (cfr. par. 4). Divenire e molteplicità implicano infatti l'essere del non essere, sì che affermare la loro realtà significa affermare la realtà del non essere. Dunque, *soltanto* l'essere, uno e immobile, è. E pertanto non vale più come principio, se è vero che per valere come principio dovrebbe esistere *anche* il principiato. Parmenide può concludere in questo modo in quanto ignora o non 'dà peso' alla natura o al valore di fondamento o di principio (nel *secondo senso*) che pur deve essere riconosciuto all'evidenza o alla manifestazione del mondo. Ché se ciò avesse riconosciuto si sarebbe trattenuto dall'affermare che solo l'essere uno e immobile è, ma avrebbe dovuto riconoscere che è reale, che è anche il mondo del divenire e della molteplicità: la sua evidenza lo attesta. Aristotele invece riconosce che deve essere tenuto fermo anche il principio dell'evidenza del divenire: onde il problema, che è suo merito aver risolto, della *conciliazione* tra il principio dell'impossibilità che il non essere sia «implicante, secondo Parmenide, l'irrealtà del divenire e del molteplice» e il principio dell'evidenza del divenire e del molteplice. La posizione parmenidea, pertanto, non solo è negazione dei principi nel primo dei due sensi indicati (cfr. par. 3) – onde il fisico «non ha nulla da controbattere» – ma nega anche (in modo più o meno esplicito) il principio dell'evidenza del mondo sensibile.

Riportiamo infine un passo del libro II della *Fisica* (193 a 4-10), analogo a quello qui riportato nel testo: «Cercare di dimostrare che la natura esiste è ridicolo. È infatti evidente che vi sono molti esseri naturali [e cioè divenienti – stante la definizione di 'natura' di cui alla nota 2, p. 193]. Dimostrare ciò che è evidente mediante ciò che non lo è, è proprio di colui che non è capace di distinguere ciò che è conoscibile per sé, da ciò che non lo è. [In questo caso, è appunto l'esistenza degli enti in movimento ciò che è conoscibile per sé; e quindi non è risultato di una dimostrazione, ma è esso che sta alla base del dimostrare]. Che ciò possa capitare [che possa cioè capitare di non distinguere il conoscibile per sé dal conoscibile per altro] non fa meraviglia: può infatti accadere che uno, che sia cie-

che presuppone il divenire dell'essere) perché considera l'essere in modo assoluto. È invece evidente che l'essere si predica in molti modi, e cioè che l'essere non è il puro, indeterminato 'essere', ma le concrete cose che sono. È evidente che le cose, pur appartenendo tutte all'essere, si distinguono le une dalle altre. Assumendo invece l'essere in modo assoluto, l'essere non può esser predicato di nulla, e nulla può esser predicato dell'essere. Infatti ciò di cui l'essere sarebbe predicato, sarebbe non essere, e quindi predicando l'essere del non essere, si affermerebbe che l'essere non è. E così ciò che sarebbe predicato dell'essere, sarebbe non essere, e quindi si affermerebbe che il non essere è.

Inoltre, tenendo fermo il concetto parmenideo dell'essere, l'essere non può avere grandezza perché ciò che ha grandezza è divisibile, e le parti della divisione stanno tra di loro in rapporto di alterità.

Gli atomisti cercano di evitare le conclusioni negative dell'eleatismo (negazione del divenire e della molteplicità) ponendo che il non essere è. E cioè, poiché per Parmenide il divenire e il molteplice potrebbero essere ammessi come reali solo ammettendo l'esistenza del non essere, gli atomisti, per salvare divenire e molteplicità, sostengono appunto l'essere del non essere.

Ma ciò implica daccapo una contraddizione. La quale è tolta ammettendo l'esistenza di quel certo tipo di non essere che consiste nel fatto che un certo essere non è gli altri esseri. In tal modo si può affermare la realtà del molteplice senza che perciò si debba ammettere la realtà del non essere.

6. In generale, le deficienze dell'eleatismo

Le argomentazioni di Melisso e di Parmenide sono facili a risolversi. Tutti e due fanno dei ragionamenti eristici.¹ Infatti le loro premesse sono false e le deduzioni scorrette. Il modo di procedere di Melisso, specialmente, è grossolano e non procura alcun imbarazzo: lascia passare una assurdità e le altre vengono dietro. In ciò non vi è alcuna difficoltà.

7. Critica a Parmenide:

a) le premesse sono false

[Per quanto riguarda Parmenide] le premesse sono false, per-

co dalla nascita, ragioni sui colori [e cioè non assuma i colori come alcunché di noto per sé, ma come termine di dimostrazione]. Si che costoro sono costretti a discorrere intorno a parole, senza avere alcuna percezione (voeiv μηδέν).

1. O sofistici: errati cioè, come spiega subito, quanto alle premesse e quanto al modo di condurre la dimostrazione.

ché egli assume l'essere in senso assoluto,¹ mentre l'essere si predica in molti modi.²

1. ἀπλῶς, o altrove, μοναχῶς: per Parmenide 'essere' ha un significato unico, o non significa nient'altro che 'essere'. D'altra parte Parmenide stesso contravviene a questo concetto, conseguentemente al clima materialistico in cui lo formula: l'essere è pur sempre materialisticamente inteso: *corpo sferico* assolutamente pieno (lo 'sfero'). Con ciò l'essere parmenideo perde la sua purezza ed è qualificato con determinazioni ulteriori a quella del semplice essere, le quali, è da rilevare, non convengono all'essere in quanto essere, ma all'essere in quanto materialisticamente inteso. Senonché, dal punto di vista del materialismo parmenideo, l'essere non è predicato dello sfero o, in generale, del corpo; e cioè non ha senso affermare che lo sfero o, in generale, il corpo, ha l'essere, o che lo sfero è: infatti lo sfero è appunto l'essere, 'essere' e 'sfero' (corpo) significano il medesimo. O l'essere è sfero, o, in generale, è corpo in quanto essere; ma non nel senso che, distinguendo 'corpo' da 'essere', si intenda che solo del corpo si può dire che è, si intenda cioè che l'essere si predichi solo del corpo (questo non è più il materialismo parmenideo), bensì nel senso che, come si è detto, 'essere' e 'corpo' hanno lo stesso significato. Dal punto di vista parmenideo, l'essere non è dunque « essere di questo o di quello », non è « essere di... », ma è « essere », semplicemente: l'essere non è un predicato. La filosofia greca oltrepassa l'orizzonte materialistico allorché riconosce che l'essere in quanto essere non è corpo, o che quello corporeo è uno tra i possibili modi di essere. Stando in questa nuova prospettiva ci si avvede che Parmenide ragiona come se predicasse l'essere soltanto di un individuo (corporeo) o, in generale, come se predicasse l'essere, in un sol modo. A questo concetto, che in Parmenide era del tutto implicito, con Platone e accentuatamente con Aristotele, si contrappone che l'essere si predica in più modi: tanto questo albero, come questo bianco, come l'anima umana, come Dio, sono; e ciascuna di queste realtà è a suo modo: l'essere si predica in molti modi. Riassumiamo e completiamo questo giro di concetti. Nel materialismo presocratico l'essere è inteso come corporeità. Mentre per i 'fisici' il corporeo è una molteplicità (sia pure come accidentale rispetto all'unità dell'elemento primordiale) per Parmenide il corporeo è unità assoluta. Dire infatti che l'essere è uno significa dire che il corpo è uno. (Parmenide poi crede che l'unità implichi la sfericità e pertanto afferma che l'essere è lo sfero). In tal modo l'essere non è predicato di nulla: è semplicemente in sé e questa inseità non ha altra determinazione che 'essere'. Superato il momento materialistico, il corpo non è più considerato come senz'altro l'essere, ma come una dimensione limitata dell'essere. Tenendo poi ferma l'evidenza del molteplice (evidenza che Parmenide sacrificava), ci si avvede che l'essere si dice di molte cose e in molti modi. Se dunque Parmenide afferma che l'essere è lo sfero, è come se affermasse che l'essere si predica di, o conviene soltanto a una cosa, e quindi che l'essere si predica in un sol modo. Questa è la 'premessa' di Parmenide, dice Aristotele.

2. πολλαχῶς. Che l'essere si predichi in molti modi non ha bisogno di dimostrazione, ma è per sé stesso evidente. Si che basta il rilevamento di questa evidenza affinché la posizione parmenidea rimanga confutata. L'evidenza della realtà del molteplice (e si badi che il concetto stesso di divenire implica la molteplicità, come Aristotele chiarisce più innanzi; cfr. par. 29) è infatti evidenza dei molti modi dell'essere. Parmenide obiettava: il molteplice implica che il non essere sia: da un lato perché la molteplicità esige che oltre l'essere sia dell'altro, e l'altro dall'essere è non essere; dall'altro lato perché ogni termine del molteplice non è gli altri, e quindi è non essere. Questo secondo aspetto dell'aporia parmenidea era già stato risolto da Platone (cfr. Introduzione, pp. 180 sgg.) mediante la distinzione tra non essere assoluto e non essere relativo. Quanto al primo aspetto,

8. b) *La conclusione è scorretta*

La conclusione¹ è scorretta perché se [ad esempio]² si suppongono date soltanto cose bianche,³ e si suppone che 'bianco' significhi 'essere', non per questo le cose bianche cesseranno di essere molte; e pertanto non saranno un'unità. Infatti il bianco non sarà uno né per la continuità⁴ né quanto al concetto. Bisogna in-

si risponde che l'obiezione sarebbe corretta qualora l'essere fosse un individuo particolare del quale si dicesse che è l'essere, così come di un altro individuo si dice che è un uomo. Infatti, come ciò che non è questo individuo non è, *simpliciter*, quest'uomo, così ciò che non fosse quell'individuo particolare in cui consisterebbe l'essere, sarebbe, *simpliciter*, non essere. Sennonché l'essere non si manifesta come un tale individuo, ma come orizzonte assoluto, *comprendente* ogni possibile determinazione. L'essere tende a configurarsi come individuo quando viene fissato astrattamente, a prescindere dalla manifestazione concreta delle cose, quando cioè, come avviene in Parmenide, la ragione, il logo, viene tenuto separato dalla coscienza sensibile in tal modo che poi non è più possibile accordarlo con questa. L'accordo si ottiene togliendo quella astratta separazione e lasciando *parlare* le cose; le quali dicono appunto che l'essere è in molti modi.

È importante inoltre rilevare che Aristotele *argomenta* contro Parmenide (e le argomentazioni sono invero anche troppo numerose) non per *dimostrare* che dell'essere si parla in molti modi (questo, come si è detto, basta *mostrarlo*) ma per mostrare che anche ammesso il punto di vista parmenideo si incorre in assurdità che non possono essere accettate nemmeno da questo punto di vista. San Tommaso, nel suo commento alla fisica aristotelica (*In octo libros de physico auditu sive physicorum Aristotelis commentaria*, 63), dice infatti: «Bisogna avvertire che, come dice il Filosofo [Aristotele] nel IV libro della *Metafisica*, contro coloro che negano i principi non può essere addotta una vera dimostrazione che, come tale, proceda da cose che sono più evidenti [di quelle che si vogliono dimostrare; infatti nulla è più evidente dei principi]; ma può essere addotta una dimostrazione confutativa che procede da quanto è supposto dall'avversario, e che è talvolta meno noto [di ciò che si vuole dimostrare]. E così il Filosofo in questa confutazione [dell'eleatismo] si serve di molte affermazioni che sono meno manifeste di questo: che gli enti sono molti e non uno soltanto».

1. Cioè quello che Parmenide consegue in base alla premessa di cui si parla sopra.
2. Quanto segue ha valore di esemplificazione. L'applicazione dell'esempio è sviluppata ai paragrafi 8-9.
3. O si suppone che esista soltanto il bianco.
4. Si sottintende che anche ammettendo che esista solo il 'bianco', questo si realizza, per quanto sia di piccole proporzioni, come un *continuo*. Ma il continuo è divisibile; sì che le parti del continuo costituiranno una molteplicità. Anche ammettendo che esista solo il bianco questo sarà dunque un che di molteplice. Si dirà: Aristotele può trarre questa conclusione perché assume il 'bianco' come esempio. Se assumesse qualche altro termine che non implicasse, realizzandosi, la continuità, non potrebbe concludere a quel modo. Il che è verissimo. Bisogna però tener sempre presente la prospettiva materialistica della filosofia parmenidea. Secondo tale prospettiva l'essere è appunto un continuo: lo sfero. Si dirà allora, in modo storicamente più esatto: anche se esistesse solo lo sfero, questo sarebbe (ed è di fatto concepito come) continuo. Ma il continuo è divisibile, ecc. Poco più avanti Aristotele imposta la questione appunto in questo modo. Qui, invece, vuole esemplificare il discorso che segue, e invece di servirsi del termine 'essere' si serve del termine 'bianco'. Ma tenendo presente la valenza materialistica dell'essere parmenideo, esemplifica con un termine che possa essere inteso

fatti distinguere, quanto al loro concetto, il bianco e ciò cui il bianco si riferisce¹ – senza che con ciò si sia obbligati a porre oltre al bianco alcunché di separato; perché il bianco e il suo sostrato non differiscono come cose separate, ma quanto al loro concetto.² Ma di ciò Parmenide non si era ancora reso conto.

9. c) *L'essere non può venire predicato*

Orbene, a coloro che affermano che l'essere è uno, è necessario far presente che l'essere non può perciò venire inteso come attribuito ad un sostrato, ma deve essere inteso come essere in quanto essere³ e uno in quanto uno.⁴ Infatti,⁵ l'attributo si dice di un certo sostrato; onde segue che ciò di cui si predica l'essere,

come un continuo. È certo però che per la nostra mentalità queste esemplificazioni portano più confusione che luce.

1. Anche ammettendo che vi sia solo il 'bianco', esso non sarà uno nemmeno quanto al concetto. Infatti il 'bianco' non è *ciò che è bianco* (per es., quest'uomo o questa superficie, di cui si dice appunto che sono bianchi). Anche qui si può osservare che l'obiezione aristotelica regge solo in quanto si sceglie, per es., il 'bianco'; ché se si scegliesse invece 'uomo' o altro termine indicante qualcosa di sostanziale, la conclusione non sarebbe più così pacifica, dato che 'uomo' non si riferisce, o non inerisce ad altro così come 'bianco' inerisce a 'uomo'. Aristotele risponde a questa obiezione più avanti (par. 10), allorché passa all'applicazione dell'esemplificazione.

2. Quando si afferma che il 'bianco' non è *ciò che è bianco* (ciò che è bianco è il 'sostrato' cui il 'bianco' inerisce) non si deve intendere che il 'bianco' e il sostrato esistano come due cose separate; ma che pur esistendo come un'unica realtà (ad esempio, quest'uomo bianco), il concetto di uomo si distingue dal concetto di bianco. Questa distinzione è però sufficiente a far affermare che non esiste solo il bianco.

Per quanto riguarda il significato del termine 'sostrato' o 'sostanza' e del suo correlativo 'accidente' (il 'bianco' è appunto accidente del sostrato), si avverta che nella filosofia di Aristotele esso è notevolmente complesso. Ci si limiti qui a indicare secondo quale significato tale termine esercita la sua funzione in questo passo e in quelli che seguono. La realtà, secondo Aristotele, può essere *sostanza* o *accidente* (qualità: bianco, bello, ecc.; quantità: piccolo, grande, ecc.). L'accidente è una entità il cui modo di esistere è un inerire in altro, o un non poter esistere se non come determinazione di altro. Il 'bianco', ad esempio, esiste soltanto come bianco *di* qualcosa (che è altro rispetto al bianco), di cui si dice appunto che è bianco o di cui il bianco è predicato. La sostanza è l'ente o la realtà concreta o individua che per un lato è ciò di cui si predicano tutti gli accidenti – o è l'altro cui questi ineriscono (quest'uomo, quest'albero dei quali si dice che sono bianchi o verdi, piccoli o alti, qui o là, ecc.) –; e per l'altro lato non è predicato di altro o non inerisce a un altro nello stesso senso in cui gli accidenti le ineriscono.

3. L'essere cioè non può venire inteso come qualcosa che si predichi di altro; ma *come essere*, e quindi come sostrato d'ogni predicazione. Segue subito la spiegazione.

4. San Tommaso commenta (*In octo libros de physico auditu sive physicorum Aristotelis commentaria*, 94): cioè come *indivisibile*. Stando così le cose la spiegazione viene in un secondo momento (par. 11).

5. Aristotele mostra che, stando nella posizione parmenidea per la quale l'essere è l'uno, l'essere non può valere come predicato.

non sarà.¹ Infatti esso è altro dall'essere e pertanto sarà non essere.² Non può dunque accadere che l'essere in quanto essere sia predicato di un'altra cosa. Ché l'essere non può convenire [anche] a quest'altra cosa, a meno che non si riconosca che l'essere conviene a molte cose, sì che ognuna sia un certo essere. Ma si è supposto³ che l'essere è l'uno.⁴

10. d) *L'essere non può valere nemmeno come sostrato*

Se dunque l'essere in quanto essere non può venire predicato di nulla, ma, al contrario, tutto dovrà essere predicato dell'essere, si può allora domandare perché l'essere in quanto essere debba significare l'essere e non piuttosto il non essere.⁵ Se infatti supponiamo che l'essere sia bianco,⁶ l'essenza del bianco non si identificherà con l'essere in quanto essere, perché l'essere non può venire predicato del bianco.⁷ E ciò che non è l'essere in quanto essere non è per niente essere. Dunque il bianco non è; e non è non in quanto sia un certo non essere, ma come non essere assoluto.⁸ Dunque l'essere in quanto essere è non essere. Se

cioè si dice che l'essere è bianco, bianco viene a significare non essere.¹ Che se invece il bianco significa veramente l'essere, allora l'essere avrà una molteplicità di significati.²

11. e) *L'essere non può avere grandezza*

Inoltre, l'essere, qualora sia inteso come essere in quanto essere, non potrà avere grandezza, poiché le parti stanno tra di loro in rapporto di alterità.³

12. *Gli Atomisti*

Alcuni⁴ hanno ammesso in qualche modo i principi della scuola eleatica, ma, da un lato, di contro alla conclusione che tutto è uno se l'essere ha un significato univoco, si concede l'esistenza

1. Se si predica qualcosa dell'essere, per esempio, il 'bianco' o la sfericità o, in generale, la corporeità; e si afferma: «l'essere è bianco, sferico, corporeo»: poiché 'bianco', 'sferico', 'corporeo', sono non essere – e, come si è detto, non essere assoluto – segue che quella affermazione equivale a quest'altra: l'essere è non essere.

2. Infatti si dirà 'essere' tanto dell'essere-sostrato, come del suo predicato (bianco, sferico, ecc.).

Concludendo: se l'essere è inteso alla maniera di Parmenide, non può essere predicato di qualcosa (cfr. par. 9), né gli si può predicare qualcosa (cfr. par. 10). Obbiezione validissima in relazione all'impostazione materialistica della tematica dell'essere (cfr. nota 1, p. 199), per la quale si intendeva l'essere come un corpo, e quindi o l'essere o il corpo dovevano valere come predicati dell'altro dei due.

Si badi inoltre che *in base a questi* rilevamenti critici, Aristotele non ha propriamente confutato che l'essere sia uno, ma che, stante la prospettiva parmenidea, l'essere possa valere come predicato o sostrato di predicazione. Obbiezione validissima, ripetiamo, contro l'effettiva configurazione storica dell'eleatismo. Che l'essere non sia uno si accerta *immediatamente* senza bisogno di argomentazioni, mettendo in rilievo l'evidenza della molteplicità, e quindi l'evidenza dei molti sensi o modi dell'essere.

3. E questa è la critica più esplicita al materialismo parmenideo. L'essere è l'uno; però è materialisticamente concepito come esteso, come avente una certa grandezza. Con ciò l'unità dell'essere è compromessa, poiché le parti di cui la grandezza o l'estensione deve pure essere costituita importano una molteplicità. In un punto precedente, che abbiamo ommesso nella nostra traduzione, Aristotele diceva: «L'uno si afferma sia nel continuo che nell'indivisibile ... Ma se l'uno è il continuo l'uno sarà molteplice: infatti il continuo è divisibile all'infinito ... Se l'uno è l'indivisibile, non potrà essere quantità o qualità, e pertanto l'essere non sarà né infinito, come voleva Melisso, né finito, come voleva Parmenide» (*Fisica*, II, 185 b, 7-19).

4. Gli atomisti: o almeno il discorso che segue quadra meglio se riferito agli atomisti piuttosto che a qualsiasi altra corrente filosofica.

1. Supposto cioè che l'essere sia predicato di qualcosa, questo qualcosa non è.

2. Se, come vuole Parmenide, l'essere è uno, e se l'essere è predicato di qualcosa, questo qualcosa, come si è visto, è non essere. Fare dunque dell'essere un predicato di qualcosa significa dire che si predica del non essere e, in definitiva, che l'essere è non essere.

3. Da parte di Parmenide.

4. Dunque Parmenide non può ammettere che *siano* molte cose e quindi non può ammettere che sia anche ciò di cui l'essere è predicato.

Tutto il passo acquista anche maggior chiarezza se è inteso nel modo seguente. Parmenide intende l'essere come lo sfero. Si è detto sopra (nota 1, p. 199) che il superamento del materialismo fa sì che tale intendimento acquisti questo significato: l'essere è predicato dello sfero o dello sfero si dice che è. Aristotele commenta: lo sfero o, in generale, il qualcosa corporeo è il sostrato cui viene riferito l'essere; ma allora esso è altro dall'essere, e dunque è non essere. Pertanto l'essere non vale come predicato dello sfero e, in generale, di qualcosa.

5. Il discorso è sempre riferito a chi sostiene che l'essere sia l'uno.

6. Possiamo senz'altro intendere: se invece di fare dell'essere il predicato di qualcosa, per esempio, dello sfero, si fa di ogni cosa il predicato dell'essere, e, per esempio, si dice che l'essere, concepito come sostrato cui vengono riferiti gli attributi, sia sferico (Aristotele esemplifica in generale, e dice: supponiamo che l'essere sia bianco), segue che...

7. Cfr. par. 9: il 'bianco' non è l'essere, perché in tal caso l'essere sarebbe predicato; ciò che si è già escluso.

8. Cioè il 'bianco' non è semplicemente non-questo, non-quello (negazione relativa), ma non essere assoluto, dato che ciò che il 'bianco' non è, è appunto l'essere considerato assolutamente.

del non essere;¹ dall'altro, alla dicotomia si contrappone l'esistenza di grandezze indivisibili.²

1. Parmenide diceva: il molteplice implica che il non essere sia. Infatti ciò che può differenziare e quindi moltiplicare l'essere non può essere che il non essere. Dunque l'essere non è molteplice. L'evidenza del molteplice è così sacrificata alla ragione. Allorché ci si avvede dell'impossibilità di compiere un siffatto sacrificio – perché anche l'evidenza della coscienza sensibile attestante il molteplice deve essere tenuta ferma insieme all'evidenza del principio della ragione esaltato da Parmenide – sorge il problema di indicare come si possano conciliare le due evidenze. L'intenzione della conciliazione non è immediatamente contraddittoria per quel tanto che il responso dell'esperienza si colloca in un orizzonte o in un genere diverso da quello della ragione; onde non è che la ragione ad un tempo dica che il molteplice e il divenire sono e non sono reali, o l'esperienza attesti ad un tempo che divenire e molteplicità sono e non sono evidenti; ma, come si diceva, i due responsi si collocano su due piani diversi; onde l'intenzione del loro conciliarsi non vale come una contraddizione immediata. Tenendo fermo il concetto parmenideo che il molteplice implica che il non essere sia, e d'altra parte avvedendosi che la realtà del molteplice è evidente, si pensò di ammettere che anche il non essere è reale. Il non essere frange così l'unità dell'essere in una molteplicità di termini, i quali si distinguono l'uno dall'altro solo perché, tra l'uno e l'altro, esiste, appunto, il non essere, o (che per la prospettiva materialistica è il medesimo) il vuoto; ché quanto alle loro caratteristiche qualitative mantengono ognuno le caratteristiche dell'essere parmenideo – onde per questo lato non potrebbero distinguersi l'uno dall'altro. È questa appunto la via tentata dagli atomisti (Cfr. Introduzione). Altrove (*Met.*, I, 4, 985 b) Aristotele dice: «Leucippo e il suo seguace Democrito affermano che gli elementi di ogni cosa sono il pieno e il vuoto, e l'uno chiamano essere, l'altro non essere: il pieno e il solido è l'ente, il vuoto e il raro è il non ente. Perciò affermano che anche il non essere, come l'essere, è: infatti il vuoto esiste al pari del corpo».

2. Zenone difendeva la negazione parmenidea del molteplice osservando che l'essere, come molteplice, dovrebbe dividersi in parti. Le quali sarebbero a loro volta divisibili in quanto fornite di una certa grandezza. Da ciò segue che il molteplice è infinitamente diviso, poiché ogni parte cui si arresta la divisione (dicotomia), è a sua volta divisibile. Divisione infinita significa che i termini cui si arresta la divisione non sono più divisibili, e quindi non hanno alcuna grandezza, e quindi non sono. Infatti ciò che aggiunto o sottratto non accresce e non diminuisce ciò cui è aggiunto e da cui è sottratto, è nulla; e gli indivisibili senza grandezza sono appunto ciò che aggiunto e sottratto da qualcosa non lo accrescono e non lo diminuiscono. Il molteplice è quindi costituito da nulla, e quindi non è. A questa conclusione l'atomista contrappone l'evidenza della realtà del molteplice e cerca pertanto di interpretare la ragione (la quale in questo caso è il discorso di Zenone) in modo che non venga negata la realtà del molteplice. E pensa di riuscire nel suo intento introducendo delle grandezze indivisibili (gli atomi), le quali per un verso hanno il ruolo di impedire che la divisione proceda oltre e divenga una divisione infinita; per l'altro, in quanto grandezze, non sono già nulla, ma essere. In tal modo l'atomismo accetta l'impostazione parmenidea-zenoniana, ma ne esclude le conseguenze (perché tien ferma anche l'evidenza del molteplice).

Per quanto riguarda Zenone sarà da osservare che – come si rileva anche da quanto si è detto – la sua argomentazione, pur volendo essere una difesa della posizione parmenidea, ne mette in chiaro l'insostenibilità. Tale posizione afferma infatti da un lato l'unità dell'essere, ma poi, intendendo l'essere come un corpo, come estensione o grandezza, lo intende implicitamente come un molteplice. In questo senso la critica di Aristotele che sopra abbiamo letto (cfr. par. 11)

13. Molteplicità dell'essere

Certo, si ha manifestamente torto se, col pretesto che l'essere significa l'uno e che i contraddittori non possono coesistere,¹ si nega l'esistenza di ogni tipo di non essere: non vi è infatti alcun assurdo ad ammettere che esista un certo non essere, pur escludendo che il non essere assoluto esista.²

E quindi, affermare che, se non vi è nulla al di fuori dell'essere stesso, tutto è uno, è assurdo. Che altro significa infatti l'«essere stesso» se non un certo essere in quanto essere?³ E se le cose stanno così nulla impedisce che, come si è detto, gli esseri siano molti.

È una ripresa e una valorizzazione di quello stesso concetto che Zenone – che d'altronde si muoveva ancora nell'orbita del materialismo – non poteva far pienamente valere. L'atomismo, che anch'esso si muove in quell'orbita, non può avere quindi partita vinta su Zenone e, in generale, sull'eleatismo; e la sua introduzione di grandezze indivisibili si rivela da ultimo come un arbitrio; nel senso che è arbitrario accettare l'impostazione zenoniana e fermarsi a mezza strada; o la fermata è sintomatica, e anzi notevole, in quanto allude all'esigenza di non sacrificare l'evidenza della realtà del molteplice. Ma la difesa di tale esigenza si risolve daccapo in una contraddizione, mancando una logica adeguata.

1. Parmenide escludeva il molteplice in quanto, a suo avviso, il molteplice implicherebbe appunto la coesistenza dei contraddittori: l'essere e il non essere.

2. Passo fondamentale. L'atomismo concede, come si è detto, l'esistenza del non essere. Si che per uscire dalla posizione parmenidea cade in una nuova contraddizione. (La contraddizione è nuova fino a un certo punto: in quanto cioè risulta dall'esigenza di non negare l'evidenza del molteplice. Ma poi è quella stessa contraddizione che Parmenide mirava ad eliminare: il non essere è). L'atomismo condivide con l'eleatismo il principio che l'essere si predichi in un sol modo; o, meglio, (cfr. nota 1, p. 199) ragiona come se l'essere si predichi in un sol modo, o come se l'essere abbia un sol senso. Per salvare la molteplicità, l'atomismo è quindi costretto ad ammettere l'esistenza del non essere. Aristotele ora avverte che per salvare la molteplicità non c'è bisogno di ammettere questo, ma basta riconoscere che l'essere si dice in più modi, o che vi sono molti modi dell'essere. Stando così le cose segue certamente, come aveva già messo in chiaro Platone, che un certo essere non è un cert'altro essere, e non è tutti gli altri esseri; e quindi segue certamente che un certo tipo di non essere è: ma questo non essere che è, non è il non essere assoluto (il non essere assoluto – Parmenide, Platone e Aristotele sono d'accordo – non è), ma è, appunto, un certo essere che, proprio perché è 'un certo' essere, non è gli altri esseri, i quali, a loro volta, pur essendo ciò che sono, non sono questo essere. Ciò che è, è dunque il non essere relativo, e cioè quell'essere che in qualche modo non è.

3. Altro elemento fondamentale dell'ontologia aristotelica: l'«essere» non va considerato astrattamente, come scisso dal suo determinarsi come questo o quest'altro, ma l'essere come tale è ente: essere determinato. Parmenide teneva invece astrattamente separato l'essere dalle sue determinazioni, e queste diventavano nulla. La manifestazione dell'essere, concretamente, è manifestazione delle determinazioni dell'essere, o l'essere è solo come determinato. Dice san Tommaso: «Sicut non possumus dicere quod ipsum currere currat, ita non possumus dicere quod ipsum esse sit» (*In librum Boethii de hebdomadibus*, lect. 2, explanatio), ma «ipsum esse est quo substantia [Aristotele qui dice: "un certo essere in quanto essere"] est» (*Summa theologica*, I, q. 50, a. 2 ad 3). Infatti la sostanza è ciò di cui primieramente si dice che è. Secondariamente, e in relazione alla sostanza, lo si dirà anche degli accidenti.

14. Conclusione sull'eleatismo

È dunque evidente che l'unità dell'essere, così come l'intende Parmenide, è impossibile.¹

II. I FISICI

I fisici si dividono in due gruppi. Gli uni (i fisici della prima maniera) pongono che il principio della natura è una realtà unica, sostrato di ogni cosa che si realizza nel mondo. Questa realizzazione è determinata dalla condensazione e dalla rarefazione della realtà primordiale. Gli altri (i fisici della seconda maniera) pongono che la realtà primordiale è, insieme, una e molteplice (e pensano in tal modo di eliminare la negazione parmenidea del divenire, che sorgeva dall'intendere quell'unica realtà primordiale come 'essere', onde conseguiva l'impossibilità di una condensazione o rarefazione dell'essere). E cioè la realtà primordiale è l'insieme o la mescolanza (unità) di una molteplicità di termini (per es. le omeomerie di Anassagora) che costituiscono il cosmo separandosi o dividendosi dalla mescolanza originaria.

Anassagora, in particolare, costruisce le sue dottrine sotto lo stimolo di quello stesso principio – l'*ex nihilo nihil* – che, accettato da tutti i fisici, aveva condotto l'eleatismo alla negazione del divenire. Egli pensa che, in base a questo stesso principio, il divenire possa essere salvato ponendo che, se il divenire è passato da un contrario all'altro, il contrario che sopraggiunge preesista già nel contrario da cui sopraggiunge (ché altrimenti proverrebbe dal nulla).

Non solo, ma poiché ad Anassagora sembra che non solo il divenire sia passaggio da un contrario all'altro, ma che tutto provenga da tutto, è per lui necessario ammettere che tutto sia mescolato in tutto o che tutto sia in tutto (o che tutte le cose siano in ogni cosa).

15. Dei fisici, in generale

Quanto ai fisici,² essi si esprimono³ in due modi.

Gli uni pongono l'essere come uno; e intendendo questa unità

come un corpo che ha funzione di sostrato,¹ spiegano la molteplicità delle cose ponendo che questa sia generata per condensazione e per rarefazione.² Condensazione e rarefazione sono dei contrari, e valgono come eccesso e difetto;³ come il grande e il piccolo di cui parla Platone. Ma secondo Platone i contrari costituiscono la materia e l'uno è la forma; per costoro invece è la materia-sostrato che è l'uno, mentre i contrari sono le differenze e le forme.⁴

Secondo gli altri le contrarietà sorgono per separazione dall'u-

1. Per questa prima categoria di 'fisici' il principio unificatore delle cose è lo stesso aspetto *sostanziale* della realtà. Questo è un elemento o un corpo unico: o aria, o acqua, ecc. Le cose molteplici sono modificazioni *accidentali* di questo. O almeno: servendoci dei concetti aristotelici di 'sostanza' e di 'accidente', possiamo così intendere quei primi pensatori, i quali, è naturale, ignoravano la distinzione di sostanza e accidente, o se ne servivano in un modo affatto implicito e irriflesso. Sta di fatto che essi ragionano *come se* le molteplici cose del mondo siano modificazioni accidentali di un'unica realtà sostanziale che, pertanto, vale come la loro *materia*.

2. Infatti, una volta posto il principio unificatore come materia, bisogna spiegare come da questa si producano tutte le cose. Si pensa perciò che delle *forze* agiscano, secondo diversi gradi di intensità, sulla materia primordiale. Ma poiché la loro azione non deve introdurre alcun elemento sostanzialmente diverso dal principio materiale – ché altrimenti questo non sarebbe più il principio (o anche, non sarebbe più rispettato il principio dell'*ex nihilo nihil*, che, come Aristotele dice poco più avanti, era accettato da tutti i 'fisici') – quei 'fisici' pensano a *forze meccaniche* le quali non facciano che distribuire o dividere in misura diversa la materia primordiale. Sembra loro, pertanto, che la rarefazione e la condensazione di questa lascino inalterata la sua qualità e la sua quantità globale, e d'altra parte siano in grado di spiegare le differenze del mondo. Cosicché, ad esempio, per la rarefazione dell'aria si produce il fuoco, e per la sua condensazione l'acqua; e così via.

3. Tenendo ferma la permanenza della qualità e della quantità globale della materia primordiale, la condensazione è un *eccesso* e la rarefazione è un *difetto* o una mancanza di questa. Va osservato che, come già si è accennato, questa teoria andava incontro all'esigenza di non far derivare dal nulla le cose: queste, si dice, non derivano dal nulla, perché rarefazione e condensazione sono trattamento di una realtà *permanente* sia dal punto di vista qualitativo che da quello quantitativo, onde le cose molteplici non sono che il risultato della rarefazione e della condensazione. D'altra parte la spiegazione apparve insufficiente quando, con Parmenide, si intese il principio come essere, e ci si avvide perciò che riferire all'essere la rarefazione e la condensazione (o il meno, il difetto; e il più, l'eccesso) faceva cadere al di fuori dell'essere, dato che la rarefazione si spiega solo ammettendo l'esistenza del vuoto o – il che dal punto di vista materialistico è il medesimo – del non essere. L'essere pertanto non può essere in alcun modo 'rarefatto': esso è *pieno*, assolutamente pieno. La molteplicità delle cose rimane così senza spiegazione: pura apparenza, secondo l'effato parmenideo.

4. Per Platone il principio unificatore è l'universale (realtà assoluta e insieme realtà razionale riconosciuta *come tale*) o l'*idea*; la cui presenza nelle cose del mondo sensibile determina il lato *formale* di queste. La unità dei molti uomini è, ad esempio, l'idea di uomo (l'uomo in sé), e quei molti sono tutti 'uomini', e cioè sono il medesimo, in quanto sono partecipazione dell'idea di 'uomo'. L'unità di *tutte* le realtà è quindi l'idea massimamente universale, partecipata da ogni realtà: l'*essere in sé*. Il lato *materiale*, che per i 'fisici' era il principio unificatore, diventa

1. L'unità dell'essere è però mantenuta in quanto l'essere si contrappone al non essere assoluto. In questo senso non c'è divario tra Parmenide da una parte e Platone e Aristotele dall'altra.

2. Aristotele chiama 'fisici' coloro che, a differenza degli Eleati, non negano la realtà del divenire e del molteplice e fanno oggetto della loro indagine la realtà naturale.

3. Relativamente cioè alla natura e al numero dei principi della realtà cosmica (cfr. Introduzione, par. 1).

no che le contiene, come afferma Anassimandro¹ e quanti sostengono l'unità e insieme la molteplicità dell'essere, come Empedocle e Anassagora.² I quali infatti fanno sorgere per divisione tutte le cose dalla mescolanza.³

quindi, con Platone, il principio della diversità delle cose (che, si potrebbe dire, è ancora un esser principio di unità, solo che questa unità è la stessa diversità di tutte le cose sensibili). La materia è la stessa quantità, o lo spazio come regno del più e del meno, dell'eccesso e del difetto; quel più e meno, eccesso e difetto (i 'contrari') che invece per i 'fisici' valevano piuttosto come determinazioni formali della materia (principio unificatore), sì che il lato formale valeva per essi come principio di differenziazione. La ragione di questo rovesciamento di valori sta innanzitutto nell'incapacità del principio materiale di valere come principio unificatore.

1. Nell'uno tutte le cose sono contenute indeterminatamente e indistintamente. La molteplicità sorge per un processo di determinazione e distinzione, per il quale ciò che si produce si separa o si divide dall'indeterminato (cfr. Introduzione, par. 2, pp. 182-84).

2. Mentre per Anassimandro principio è l'uno indeterminato in cui tutte le cose sono indistintamente, per Empedocle e per Anassagora (V sec.), principi sono piuttosto le cose che si trovano indistintamente o 'mescolate' nell'uno. In questo senso essi pongono una molteplicità di principi. Onde, ad un tempo, l'essere è per essi uno e molteplice: uno come 'mescolanza' di tutte le cose, molteplice in quanto tutte le cose vi sono contenute, sia pure indistintamente. Le cose, però, non sono più concepite, come nell'atomismo, soltanto come quantità, ma come qualità. Se, come si è visto (cfr. nota 2, p. 204), le argomentazioni zenoniane conducenti all'annullamento del molteplice non potevano essere adeguatamente risolte dall'atomismo, perché l'atomo è posto come tale, cioè come indivisibile (secondo quell'indivisibilità che impedisce l'annullamento del molteplice), solo in base all'esigenza di salvare il molteplice – infatti, come quantità, anche l'atomo è divisibile –, sembra che l'indivisibilità sia veramente conseguita, e quindi l'annullamento sia evitato, ponendo come qualità ciò cui da ultimo si riducono le differenze delle cose. La qualità non si divide (l'oro o l'aria, divisi, rimangono sempre oro e aria), o la divisione della qualità lascia immutata la qualità. La divisione determinerà certamente una molteplicità infinita di termini (omeomerie) aventi la stessa qualità, ma questa permane o si ripete in ognuno di essi. La divisibilità infinita annulla la quantità, ma non la qualità che, ora, unifica la quantità. Su questa linea va considerato anche Empedocle, anche se non ammette un'infinità di omeomerie, ma soltanto i quattro 'elementi' (acqua, aria, terra, fuoco) che d'altronde valgono come le 'radici' qualitative di tutte le cose. Si noti però che queste dottrine non sono ancora in grado, o mancano di una logica che le ponga in condizioni di risolvere la negazione parmenidea del molteplice. La quale si risolve nel modo che sopra Aristotele stesso ha indicato. Per quanto poi riguarda la divisione infinita che secondo Zenone conduce all'annullamento del molteplice, Aristotele distinguerà tra divisibilità potenziale di qualcosa e divisione attuale di essa. In quanto una certa grandezza è come tale attuale essa non è divisibile; ma in quanto è considerata nel suo aspetto potenziale essa è divisibile, e all'infinito. L'attualità esclude pertanto l'annullamento.

3. Si può pensare che il concetto di 'divisione' o 'separazione' sia stato introdotto per ovviare alle difficoltà cui andavano incontro coloro che ammettevano la condensazione e la rarefazione. Sembra infatti che la separazione sia maggiormente in grado di evitare che l'essere valga come un più o un meno, e quindi come non essere (cfr. nota 3, p. 207). La negazione parmenidea del molteplice rimane però sempre inconfutata.

Sembra che Anassagora abbia affermato le infinite omeomerie perché teneva come valido il principio, comune a tutti i fisici, che dal nulla non proviene nulla. È per questo principio, infatti, che costoro affermano che tutte le cose erano insieme¹ e che la gene-

1. Lo studio della filosofia, quando sia seriamente o, meglio, autenticamente condotto, è certamente quello che deve superare le maggiori e più aspre difficoltà; e richiede pertanto maggiori attitudini, esperienza e maturità intellettuale di ogni altra disciplina. Ciò deriva dall'indole stessa del filosofare che, in quanto si istituisce come sapere assoluto, deve liberarsi e sbarazzarsi di tutti quegli atteggiamenti pseudologici, di tutte quelle prese di posizione che costituiscono l'esperienza o il 'buon senso' comune a ogni uomo. Non per nulla Platone diffidava dal far studiare filosofia ai giovani. E – qui bisogna dire purtroppo – 'giovani' non si è solo fino ai trent'anni. Nessuna meraviglia dunque che coloro che di filosofia capiscono poco o nulla siano portati a mettere in evidenza le 'diverse opinioni' e le variazioni dei filosofi, traendo conclusioni più o meno lusinghiere per la filosofia. Ora, lo studio della storia della filosofia – del quale Aristotele ha dato i primi mirabili esempi – ci rende noto che già i più antichi pensatori ebbero in vista la struttura fondamentale del discorso filosofico, e che questa struttura costituisce qualcosa di definitivo o di non ulteriormente revisionabile (cfr. Introduzione, par. 1, pp. 180-81). Si sono già toccati alcuni punti di tale struttura: apertura dell'orizzonte della totalità, e principio unificatore (o di appartenenza di tutte le cose a quell'unità che è appunto la totalità). Attraverso la testimonianza del passo aristotelico che ora abbiamo davanti si presenta un terzo tratto della struttura in questione: il principio dell'*ex nihilo nihil*: «dal nulla non proviene nulla»: o il nulla non genera, non produce l'essere. Tanta è l'importanza e l'efficacia di questo principio che Aristotele avverte che la configurazione o l'impostazione logica delle primissime filosofie è determinata appunto da esso. Infatti, già i 'fisici' rilevano che il divenire è un passare dal non essere all'essere. Per evitare che l'essere proceda dal non essere pongono che tutte le cose che nel mondo divengono o sopraggiungono siano già prima in una realtà che in certo modo le contenga, e dalla quale esse tutte procedono. Alcuni dei 'fisici' qualificano la sfera di tutto ciò che 'è già prima', secondo una certa determinazione (acqua o aria, ecc.); altri – e tra questi Anassagora – concepiscono tale sfera alla maniera di Anassimandro: come indistinzione o mescolanza di ogni determinatezza. Possiamo osservare che, poiché la sfera in questione è appunto il principio delle cose, il principio unificatore delle cose è quello stesso che bisogna ammettere che contenga già tutte per evitare che il loro sopraggiungere proceda dal non essere. O meglio: ciò che contiene in sé tutte le cose (che vi sia qualcosa che le contenga già in sé è richiesto dall'impossibilità che l'essere proceda dal non essere) e dal quale tutte procedono è appunto il principio unificatore di queste. Non è qui il caso di approfondire l'articolazione tra l'aspetto per cui il principio è unificatore e l'aspetto per cui esso è generatore delle cose. Basti dire che in quegli antichi l'accertamento del principio unificatore si specifica o si determina in forza della posizione del principio dell'*ex nihilo nihil*: ponendo il principio unificatore già i 'fisici' tenevano conto dell'impossibilità che il non essere produca l'essere; sì che il principio unificatore era da loro determinato come quella realtà in cui è già contenuta ogni cosa che diviene. Va però riconosciuto che il principio dell'*ex nihilo nihil* riceve la sua formulazione più esplicita quando con l'eleatismo vengono messi a tema i concetti di *essere* e di *non essere*. Tale principio, che secondo la testimonianza aristotelica è già efficiente sin dagli inizi della riflessione filosofica, rimarrà alla base di tutta la metafisica antica determinandone lo svolgimento e l'assetto definitivo. Esso principio si basa sullo stesso principio di non con-

razione di qualcosa non è che trasformazione o, secondo altri, composizione e separazione.¹

[Altra conseguenza che Anassagora trae dal principio che da nulla non viene nulla:] i contrari si generano l'uno dall'altro:² dunque essi preesistono l'uno nell'altro. Infatti è necessario che tutto ciò che diviene provenga dall'essere o dal non essere. Ora, è

traddizione (l'essere non è non essere), poiché se il nulla determinasse l'essere, il nulla varrebbe come essere. Dice dunque Aristotele che Anassagora pone le infinite omeomerie per rispettare il principio dell'*ex nihilo nihil*. Per spiegare il divenire Anassagora affermava infatti che vi sono tante qualità originarie quante le cose che nel mondo divengono. Ognuna di tali qualità esiste in un numero infinito di particelle (omeomerie, atomi qualitativi) il cui comporsi e il cui dividersi produce le cose del mondo.

1. Se dal nulla non si produce nulla, si pensa che il sopraggiungere delle cose non sia che una trasformazione di ciò che è già o una composizione di elementi che si separano dall'indeterminato primordiale. In tal modo si intende di non introdurre nulla di nuovo nella realtà, dato che la novità importerebbe la produzione *ex nihilo*. Si osservi che se il principio dell'*ex nihilo nihil* implica che ciò che sopraggiunge sia già (formulazione definitiva del principio), questo 'esser già' è d'altronde inteso da questi primi pensatori come la *materia* di ciò che sopraggiunge: tutte le cose che divengono 'sono già prima' nella materia primordiale di cui son fatte e da cui procedono. Quando per la prima volta con Parmenide il pensiero umano si porta alla presenza dell'*essere*, lasciandolo *esplicitamente* apparire, il principio dell'*ex nihilo nihil* acquista sì il massimo rilievo, ma conduce anche all'annullamento del divenire: se ciò che diviene deve essere già, o non sussiste divenire, perché ciò che è non può divenire ciò che è già, o se si vuol lasciar sussistere il divenire esso non può essere che *ex nihilo*, e quindi contraddittorio, e pertanto irreal e illusorio. Rispetto ai 'fisici', che non avevano esplicitato – anche se implicitamente se ne servivano – la teoria platonico-aristotelica dei molti sensi dell'essere, l'eleatismo è pienamente vittorioso. I 'fisici' della seconda maniera – Anassagora, Empedocle e gli atomisti –, tenendo ferma con l'eleatismo l'immutabilità dell'essere, cercano di salvare il divenire concependolo come *accidentale* rispetto all'essere; tale cioè che investa solo l'aspetto accidentale dell'essere (onde si parla di 'composizione' e 'separazione'). E in ciò non fanno che esplicitare quanto era già implicito nei 'fisici' della prima maniera. Distinzione preziosa, che sarà poi ripresa e perfezionata da Platone e Aristotele, ma che comunque soggiace ancora alla critica parmenidea: da un lato perché anche qui non si oltrepassa il punto di vista parmenideo dell'unico senso dell'essere (onde la posizione parmenidea rimane la più coerente); dall'altro perché, accidentale fin che si vuole, il divenire è pur sempre un passaggio dal non essere all'essere, e quindi contraddittorio. Sintomatici però, come ormai più volte si è ripetuto, questi tentativi di oltrepassare l'eleatismo in base all'esigenza di salvare la manifestazione delle cose. La stessa ammissione di una *molteplicità* di elementi primordiali (gli elementi di Empedocle, le omeomerie di Anassagora, gli atomi di Democrito) è essa stessa sintomo di quella esigenza, ma non riesce a soddisfarla. Appare sempre meglio che la vicenda centrale della metafisica greca è costituita dal colloquio tra Parmenide da una parte e Platone ed Aristotele dall'altra. Colloquio che, specialmente per Aristotele, è da vedersi nella sua intensità massima non tanto là dove il filosofo parla esplicitamente di Parmenide, ma dove, per suo conto, procede ad elaborare l'analisi teoretica della realtà diveniente.

2. Cioè il bene si genera solo dal male, il grande dal piccolo, il nero dal bianco, e viceversa.

impossibile che provenga dal non essere (su questo concetto sono appunto d'accordo tutti i fisici): rimane dunque necessariamente che provenga dall'essere, e dall'essere preesistente,¹ che però, per la piccolezza della sua massa, sfugge ai nostri sensi.²

Sembrando poi che tutto diviene da tutto, si poneva pertanto che tutto è mescolato a tutto.³

PARTE SECONDA

DETERMINAZIONE DEI PRINCIPI DELLA REALTÀ FISICA

I. I CONTRARI SONO PRINCIPI

Dall'analisi delle dottrine dei fisici, Aristotele rileva come tutti costoro ammettano come principi della realtà naturale (o diveniente) i *contrari* (caldo e freddo, rarefazione e condensazione, pieno e vuoto, ecc.).

1. Se dunque una cosa diviene, da nera, bianca, è necessario che essa, prima del divenire, sia insieme bianca e nera: altrimenti l'essere (il bianco) proverrebbe dal non essere. Si osservi che Anassagora, per rispettare il principio dell'*ex nihilo nihil*, cade in una nuova contraddizione: quella di ammettere che determinazioni contrarie convengano al medesimo termine, di ammettere cioè che la stessa cosa sia bianca e nera, buona e cattiva, dolce e amara, ecc. D'altra parte, se una certa determinatezza, per esempio il bianco, sopraggiunge, è necessario che non provenga *ex nihilo*, e quindi sia già prima. L'aporia sarà risolta da Aristotele il quale da un lato terrà ferma la necessità che la determinatezza in questione (e in generale tutto ciò che sopraggiunge o si genera) sia già prima del suo sopraggiungere – e con ciò terrà fermo anche lui il principio dell'*ex nihilo nihil* –; e dall'altro lato eviterà di porre che determinazioni contrarie convengano al medesimo termine, ponendo che il momento in cui la determinazione è già prima non conviene al termine rispetto al quale si rileva il sopraggiungere della determinazione, ma conviene a un altro termine. Riservandoci di ritornare sull'argomento, è da sottolineare l'importanza della posizione anassagorea, per la quale l'aporia del divenire è sospinta verso la formulazione più esplicita e quindi più idonea all'intervento della soluzione.

2. Poiché l'esperienza non attesta che i contrari ineriscano entrambi al medesimo termine – o che ciò che si genera da qualcosa (*ex aliquo*) preesista in questo – Anassagora tenta di spiegare questa apparenza dicendo che ciò che sopraggiunge preesiste in ciò da cui sopraggiunge in quantità così piccola che sfugge ai nostri sensi. Sembra però che con questa spiegazione il principio dell'*ex nihilo* venga nuovamente violato – e proprio nell'atto in cui lo si sta esercitando –, dato che l'aumento di quantità, condizione a che ciò che sopraggiunge sia percepibile, e cioè la quantità eccedente la quantità preesistente, è *ex nihilo*.

3. Poiché sembra che una cosa qualsiasi provenga da una cosa qualsiasi, Anassagora conclude ponendo che in ogni cosa è tutto, altrimenti tutto non potrebbe venire da qualsiasi cosa. Aristotele incomincerà la sua analisi sul diveniente (cfr. par. 18) accertando la falsità di questa premessa (e quindi della relativa conclusione) anassagorea.

L'indagine teoretica *conferma* l'opinione degli antichi. Premesso che il divenire non intercorre tra termini qualsiasi (come invece pensava Anassagora), ma procede da un termine e si conclude nel *contrario* di questo termine (che quindi è il contrario del suo contrario), risulta che principi del divenire sono i contrari.

È però importante avvertire che il divenire non è passaggio da un termine al suo contraddittorio, ma, come si diceva, da un termine al suo contrario.

17. Le indagini degli antichi convergono nel porre come principi i contrari

Comunque, tutti assumono come principi i contrari: tanto coloro per i quali il tutto è uno e immobile – anche Parmenide, infatti, pone come principi il caldo e il freddo, e li chiama fuoco e terra –,¹ come coloro che pongono la rarefazione e la condensazione, o il pieno e il vuoto, come Democrito, per il quale il pieno è l'essere e il vuoto il non essere.

Si vede dunque che tutti, ciascuno a suo modo, prendono per principi i contrari.² E con buone ragioni, perché i principi non devono essere costituiti gli uni dagli altri,³ né da altre cose, mentre tutto deve essere costituito da essi. Queste condizioni sono rispettate ponendo appunto i primi contrari,⁴ perché come primi non sono derivati da alcun'altra cosa, e come contrari non sono costituiti gli uni dagli altri.⁵

1. Si è già detto che Parmenide svolse una fisica dell'illusorio, la quale, a suo avviso, doveva essere la più corretta di quante si potessero proporre stando all'interno del punto di vista dell'illusorietà.

2. Aristotele rintraccia in tutte le indagini precedenti un fattore costante: l'ammissione dei contrari come principi della realtà fisica. È chiaro che il fattore costante non è dato dal modo specifico in cui i contrari sono assunti dai precedenti pensatori, e cioè dalla *qualificazione* dei contrari che essi proposero (qualificazioni differenti, come Aristotele stesso ha messo in rilievo); ma dal fatto che quelle pur differenti qualificazioni sono tutte intese come un rapporto di contrarietà. – È importante rilevare che Aristotele *valorizza* in tal modo tutto il pensiero precedente; dando, insieme alle analisi storiche del libro I della *Metafisica*, il primo saggio di *organizzazione sistematica* della storia della filosofia.

3. Altrimenti il principio costituito dall'altro o dagli altri non avrebbe dignità di principio.

4. Primi contrari sono quelli che non sono derivati o determinati da altre contrarietà universali. Commenta san Tommaso (*In octo libros de physico auditu sive physicorum Aristotelis commentaria*, 163): « Per comprendere perché Aristotele li chiami *primi contrari* bisogna tener presente che alcuni contrari sono causati da altri contrari: ad esempio, il dolce e l'amaro sono causati dall'umido e dal secco, e questi dal caldo e dal freddo; ma poiché non si può andare all'infinito, bisogna arrivare a dei contrari che non siano causati da altri contrari, e sono perciò chiamati *primi contrari* ». È chiaro pertanto che i primi contrari sono veramente tali quando la loro determinazione non sarà data da qualificazioni empiriche e quindi particolari (raro e denso; pieno e vuoto; caldo e freddo), ma quando saranno tenuti fermi, come farà Aristotele, nel loro significato più formale o universale: appunto come *forma e privazione*.

5. Il raro non costituisce il denso, o il bene non costituisce il male; e viceversa (cfr. nota 1 a p. 216).

Ma bisogna chiarire in modo adeguato perché le cose stanno in questo modo.

18. Il divenire procede dai contrari e termina ad essi

Si ponga innanzitutto che un ente qualsiasi non si genera da un ente qualsiasi.¹ A meno che ciò non si intenda per accidente: come infatti il bianco potrebbe divenire dal musico, a meno che il musico non sia accidente del non bianco o del nero?²

Con molte buone ragioni questa proposizione può essere spiegata secondo l'interpretazione che ne dà san Tommaso (*In octo libros de physico auditu sive physicorum Aristotelis commentaria*, 164). Aristotele dice: i principi godono di queste proprietà: 1) non si determinano reciprocamente; 2) non sono determinati da altro; 3) tutte le cose devono essere determinate da essi. Ora, i primi contrari godono appunto di queste proprietà: 1) in quanto contrari non si determinano reciprocamente; 2) in quanto primi non sono determinati da altro. Quanto alla terza proprietà, che tutto sia determinato da essi, Aristotele si riserva di esaminare più accuratamente la questione e formula appunto la proposizione che ci sta ora davanti. Ma osserviamo che poiché il significato o la valenza del termine 'principio' non sono ancora stabiliti, si che non è ancora stabilito il significato preciso di ciò che a questo punto si dice intorno ai principi (soprattutto per quanto riguarda la *derivazione* da essi – san Tommaso stesso dice che a questo punto Aristotele « ponit *probabilem rationem ad ostendendum quod prima principia sunt contraria* »), si può bene pensare che Aristotele intenda riprendere *ex novo* la discussione. Quanto il filosofo fa seguire è infatti la *deduzione* del significato di cui ora si rileva la mancanza.

1. Segue subito la giustificazione di questo asserto. È comunque già chiaro il suo contrapporsi alla concezione anassagorea ricordata poco prima (cfr. par. 16). Da un certo ente non può dunque procedere una qualsiasi determinatezza; e una certa determinatezza non può procedere da un qualsiasi ente; ma il divenire procede da certe determinazioni e perviene a *cert'altre* determinazioni. Si può anche dire: il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* del divenire non sono delle *variabili assolute*, ma i valori che essi possono assumere si determinano soltanto, come subito appresso si chiarisce, secondo il rapporto di contrarietà.

2. Se dico che un 'musico' è 'nero', o che un 'architetto' è 'giovane': i termini 'nero' e 'giovane' non convergono essenzialmente a 'musico' e a 'architetto' (può esservi, infatti, un musico bianco e un architetto vecchio), ma sono determinazioni accidentali di questi due termini. Orbene, se si dice che il musico diviene bianco, o che l'architetto diviene vecchio, il punto di partenza del divenire è forse, nei due casi, il musico e l'architetto, sì che si debba dire che il bianco e la vecchiezza siano generati o procedano dal musico e dall'architetto, o, meglio, che il divenire sia un passaggio dal musico al bianco, o dall'architetto alla vecchiezza? No di certo, perché non ha senso dire che da musicisti si diviene bianchi o da architetti si diviene vecchi; altrimenti, per il fatto che da musicisti si diviene bianchi o da architetti si diviene vecchi, non si dovrebbe essere più né musicisti né architetti, mentre invece il musico è ancora musico e l'architetto è ancora architetto, anche quando rispettivamente divengono bianco e vecchio. Quando dunque si dice che il musico diviene bianco o che l'architetto diviene vecchio, non significa che, da musico che era, ora è divenuto bianco, o che, da architetto che era, ora è divenuto vecchio: ma che da non bianco o nero che il musico era è ora divenuto bianco, o che da non vecchio o giovane che l'architetto era è ora divenuto vecchio: da non bianco, bianco; da non vecchio, vecchio. Infatti, quando il musico diviene bianco o l'architetto vecchio, *non sono più*, rispettivamente, non bianco e non vecchio (mentre sono ancora, rispettivamente, musico e architetto). In che senso allora si può affermare

Il bianco proviene dal non-bianco,¹ e non da tutto il non-bianco, ma dal nero o dagli intermedi;² e il musico proviene dal non-

con significato che il musico diviene bianco o che l'architetto diviene vecchio? Si risponde: in quanto al non bianco e al non vecchio compete (*accidit*) di essere, rispettivamente, musico e architetto, e cioè in quanto questi due termini sono accidenti di non bianco e di non vecchio. Dunque dal musico diviene il bianco, o, dall'architetto, il vecchio, *per accidens*; dato che propriamente, o *per se*, è da non bianco e da non vecchio che, come si è detto, si diviene bianco e vecchio. — Aristotele dice: «... del non bianco o del nero»: quanto segue chiarisce il perché di questa *specificazione* (cfr. nota 2, in questa pagina).

1. Il divenire è una mutazione. Questa si svolge da un punto di partenza (*terminus a quo*) e si conclude in un punto di arrivo (*terminus ad quem*). Ora, il divenire o è il sopraggiungere di ciò che, proprio perché sopraggiunge, prima *non era*; o è l'annullarsi di ciò che, proprio perché si annulla, prima *era*: passaggio dal non essere all'essere, o dall'essere al non essere. Essere e non essere sono pertanto i *termini* o gli *estremi* tra i quali si realizza il divenire. Segue che nella misura in cui si realizza il *terminus a quo* (che, da quanto si è detto, può essere o l'essere o il non essere) non si realizza il *terminus ad quem* (che, rispettivamente, può essere o il non essere o l'essere); e viceversa. Per questo motivo Aristotele esclude che *per se* il divenire sia, nell'esempio, un divenire da musico (che dovrebbe valere come *terminus a quo*), bianco (*terminus ad quem*): infatti, come si è detto sopra, non è che il musico, in quanto diviene bianco, non sia più musico, ché, divenuto bianco, è ancora musico; sì che musico non può valere come termine (*terminus a quo*, in questo caso) del divenire (cfr. san Tommaso, *In octo libros de physico auditu sive physicorum Aristotelis commentaria*, 166: «Omne quod fit et corrumpitur non est antequam fiat, nec est postquam corrumpitur; unde oportet quod id quod per se aliquid fit et in quod per se aliquid corrumpitur, tale sit quod in sua ratione includat non esse eius quod fit vel corrumpitur»). Inoltre: se l'essere e il non essere sono i termini del divenire, questi non valgono come termini in quanto *semplice* essere e *semplice* non essere, ma in quanto essere e non essere *di una certa determinatezza*, o, come dirà Aristotele, *di una certa forma*: ad esempio, 'bianco', 'vecchio', ecc. Si noti che si può affermare ciò, in quanto si è oltrepassata la posizione parmenidea, per la quale l'essere è soltanto l'essere, e cioè non può valere come essere *di qualcosa*, come concreto essere di una determinatezza. In altri termini, il divenire quale si manifesta nell'esperienza, non è passaggio dal puro essere al puro non essere, o viceversa, ma *da un certo non essere a un certo essere*: dal non essere *di una cosa* all'essere *di quella cosa*, e viceversa. Onde Aristotele preferisce esprimersi in termini concreti parlando di 'bianco' e di 'non bianco'.

2. Quando si afferma che non si dà passaggio dal 'musico' al 'bianco', bensì dal 'non bianco' al 'bianco', bisogna specificare che tale passaggio non si produce, *per se*, da un *qualsiasi* 'non bianco' al 'bianco': se ciò fosse, poiché anche 'musico' è 'non bianco' (e cioè tra tutto ciò che non è il 'bianco' c'è anche 'musico') non si sarebbe fatto alcun passo innanzi chiarendo che non si dà passaggio dal 'musico' al 'bianco', bensì dal 'non bianco' al 'bianco'. Invece c'è passo innanzi perché, appunto, il passaggio non è da un qualsiasi 'non bianco' al 'bianco' ma da *quel certo* 'non bianco' (da quella dimensione particolare della sfera totale del 'non bianco') che *appartiene allo stesso genere del 'bianco'*, pur differendo dal 'bianco' quanto alla specie (onde, per questo differenziarsi quanto alla specie, vale appunto come 'non bianco'). Il 'non bianco' che appartiene allo stesso genere del 'bianco' sarà il nero o i colori intermedi tra il nero e il 'bianco'. Adoperando l'altro esempio che si è fatto sopra: il 'non vecchio' che appartiene allo stesso genere del 'vecchio' sarà il 'giovane' o i gradi intermedi che sussistono tra il 'giovane' e il 'vecchio'. Il 'non bianco' che comprende *tutto* ciò che (appartenga o non appartenga allo stesso genere del

musico, e non da ogni non-musico, ma dall'ignorante,¹ o, se ve ne sono, dagli intermedi.

Reciprocamente,² un essere non si dissolve in un essere qualsiasi: il bianco, ad esempio, non si dissolve in non-musico, salvo che per accidente,³ ma in non-bianco; e non in un non-bianco qualsiasi, ma nel nero o in un intermedio; e così pure il musico in non-musico, e non in un qualsiasi non-musico, ma nell'ignorante o negli intermedi, se ve ne sono.

Lo stesso in tutti gli altri casi, perché il medesimo ragionamento si applica anche a quegli esseri che non sono semplici, ma composti:⁴ accade che non vi si faccia attenzione perché, in questi casi, non si hanno parole per designare gli stati contrari.⁵

'bianco') non è 'bianco' è chiamato da Aristotele il *contraddittorio* del 'bianco'; il 'non bianco', invece, che (pur essendo una dimensione particolare del contraddittorio del 'bianco') appartiene allo stesso genere del 'bianco' è chiamato da Aristotele *contrario*, allorché esso, insieme al 'bianco', costituisce la differenza o l'opposizione *massima* che si può trovare all'interno dello stesso genere, e *medio* allorché, insieme al 'bianco', non costituisce all'interno del medesimo genere l'opposizione o la differenza massima. Se ad esempio consideriamo il genere colore, all'interno di questo genere il 'bianco' e il 'nero' costituiscono la differenza o l'opposizione massima che può sussistere tra i colori: tutti gli altri colori si oppongono al 'bianco', ma non secondo l'opposizione massima. Ciò posto è chiaro che per Aristotele (ma cfr. già il *Fedone* platonico, cap. LI) il divenire, considerato *per se*, ha come termini, o estremi, o limiti, i *contrari* o i *medi* (non i contraddittori). E cioè il divenire è *per se* passaggio da una determinazione a un'altra appartenente al medesimo genere. Con ciò non si nega che il divenire sia passaggio dal non essere all'essere, e viceversa; ma si specifica il senso di questo passaggio. Le opposizioni di cui si servivano gli antichi: raro-denso, pieno-vuoto, caldo-freddo, sono opposizioni di contrarietà e non di contraddittorietà, ed è per questo che Aristotele asserisce sopra che gli antichi ponevano come principi i contrari. Da quanto si è detto si rileva il significato che a questo punto assume il termine 'principio': *limite massimo* del divenire. I contrari sono principi appunto in quanto limiti massimi entro i quali si realizza, *per se*, il divenire. I termini medi non valgono come limiti massimi del divenire, e, in questo senso, sono riconducibili ai contrari come ai loro principi; o il loro valore di limite è *limitato*, e in questo senso *principiato* dai contrari in quanto limiti massimi. Che ormai si debba parlare di principi, al plurale, resta giustificato dalla necessità che i limiti siano due (*terminus a quo e ad quem*), ché altrimenti non sussisterebbe nemmeno il divenire. Con ciò resta chiarito il senso della proposizione: «i contrari sono principi del divenire» (e quindi della realtà fisica o naturale, dato che tale realtà è appunto quella cui conviene in proprio il divenire).

1. In greco, 'musico' ha anche, come in questo caso, il significato di 'colto', 'istruito', 'addottrinato'; sì che il contrario di 'musico' è appunto 'ignorante'.

2. Si ripetono le stesse considerazioni riguardando, invece che il sopraggiungere di una determinazione, il suo scomparire o annullarsi.

3. In quanto cioè il 'non bianco' in cui si dissolve il 'bianco', sia il non essere bianco di qualcuno che non è 'musico'.

4. La distinzione tra semplice e composto qui non vuol essere rigorosa: si vuol dire che accade il medesimo di quello che si è detto sopra, anche a proposito di determinatezze più complesse. E del resto 'musico', rispetto a 'bianco', potrebbe essere considerato già come una determinatezza più complessa.

5. Se il linguaggio umano ha coniato delle parole per indicare certi contrari — per

19. I contrari sono principi

Se dunque tutto questo è vero, bisognerà affermare che la generazione di tutto ciò che si genera, e la distruzione di tutto ciò che si distrugge hanno come punto di partenza e come punto di arrivo i contrari o i loro intermedi. Questi ultimi, d'altra parte, provengono dai contrari – per esempio i colori provengono dal bianco e dal nero –¹ sicché tutto ciò che per natura diviene o è i contrari o è dai contrari.

esempio 'nero', 'ignorante', 'giovane', ecc., rispetto a 'bianco', 'musico', 'vecchio' – vi sono molti significati il cui contrario non ha ricevuto dal linguaggio un nome apposito. Ciò non vuol dire però che le cose non stiano nello stesso modo, anche se per la mancanza della parola può riuscire più difficoltoso ravvisare la medesima situazione.

1. Si è detto sopra (cfr. nota 2, p. 214) che i contrari sono principi in quanto limiti massimi del divenire considerato *per se*; sono cioè la dilatazione massima del divenire; o, se il divenire è visto come mutazione e differenziazione, la mutazione e la differenziazione massime hanno come limite i contrari. *Principio* significa, in questo modo, limite del divenire. Si diceva inoltre che i contrari, in quanto limiti massimi, *limitano* anche il valore di limite goduto dai medi, i quali d'altronde valgono anch'essi come limiti del divenire, sia pure non come limiti massimi. I contrari hanno, pertanto, valore di principio anche in questo secondo senso, certamente collegato al primo, come limitanti il valore di limite goduto dai medi. Questi due significati del 'principio' non sono però del tutto espliciti nel discorso aristotelico, anche se facilmente rilevabili. Il passo che ora abbiamo davanti può essere inteso o « come esplicitazione di questi due significati, oppure come introduzione di un terzo significato che, se qui è appena accennato, è largamente sviluppato nella *Metafisica* (X, 7); oppure anche come compresenza di tutti questi significati. Rileggiamo il passo: ogni divenire (generazione e corruzione) ha come *punto di partenza* e come *punto di arrivo* i contrari o i loro intermedi. Nel testo greco le espressioni 'punto di partenza' e 'punto di arrivo' sono rese rispettivamente con ἐκ... e con εἰς... D'altra parte, continua il passo, gli intermedi *provengono* dai contrari; per esempio i colori provengono dal bianco e dal nero. Nel testo greco l'espressione 'provengono' corrisponde ancora a ἐκ..., come sopra relativamente all'espressione 'punto di partenza'. Tenendo ferma, o dando importanza a questa identità di espressione, il passo vale appunto come esplicitazione di quei primi due significati del termine principio, il senso del passo essendo questo: il divenire ha sì anche gli intermedi come punto di partenza e come punto di arrivo, ma gli intermedi non sono limiti massimi e rinviano ai contrari che, appunto, valgono come limiti massimi e, come tali, limitano il valore di limite del divenire goduto dai medi. La proposizione che conclude il passo ha pertanto, in questo modo, questo significato: il divenire si svolge tra i contrari. Questo il primo modo di interpretare il passo. Il secondo modo tiene conto della teoria aristotelica (*Met.*, X, 7) per la quale i medi *sono generati* dai contrari, nel senso che questi sono ciò di cui sono composti i medi. I contrari non sono invece composti l'uno dall'altro (ad esempio, il bene non è composto dal male, il grande non è composto dal piccolo, l'essere a destra non è composto dall'essere a sinistra; e viceversa). I medi, invece, stanno rispetto ai contrari nel rapporto di più e meno. Il che si rileva dalla struttura del divenire, dato che nel passaggio da un termine al suo contrario si passa, in certi casi, attraverso questi intermedi che valgono come un 'di meno' di ciò da cui il divenire procede, e un 'di più' di ciò cui il divenire perviene. Se, ad esempio, il divenire è un andare da destra a sinistra, i primi punti che si incontrano nel tragitto sono un 'di meno' dell'essere a destra e un 'di più' dell'essere a sinistra, e quindi sono costituiti da

II. PER LA DETERMINAZIONE DEL NUMERO DEI PRINCIPI

È impossibile che i principi siano o uno solo o infiniti. Se poi fossero soltanto due (i contrari), il divenire sarebbe identificazione di un contrario all'altro: per esempio, il divenire da bianco nero sarebbe identificazione della bianchezza con la nerezza. La contraddizione è tolta introducendo, oltre ai contrari, un termine che pertanto sarà il terzo principio della realtà diveniente.

20. I principi non sono né uno né infiniti

Si deve ora vedere se i principi sono due o tre o in maggior numero. Che il principio sia uno solo è impossibile, perché i contra-

una certa misura dell'essere a destra e da una cert'altra misura dell'essere a sinistra. Altro esempio: se si diventa da poveri ricchi, i momenti intermedi attraverso i quali si passa (se si passa) sono progressivamente un 'di meno' di povertà e un 'di più' di ricchezza. Man mano che ci si avvicina al contrario del termine da cui si procede, aumenta la presenza del punto di arrivo (cioè del contrario) e diminuisce la presenza del termine, da cui si procede. Il *significato* dei medi è in tal modo costituito da una quantificazione dei contrari i quali sono dunque 'principi' dei medi, ma in senso diverso da quello sopra rilevato. Non è questa la sede per approfondire criticamente questa teoria aristotelica. Avvertiamo solo che, intendendo in questo modo, la traduzione deve essere corretta nel modo seguente: « Questi ultimi, d'altra parte, sono composti dai contrari; per esempio, i colori sono composti dal 'bianco' e dal 'nero' ».

Si osservi infine che il prosieguo dell'indagine non sfrutterà più la distinzione tra contrari e intermedi, ma si manterrà su di un piano più generale: quello per cui il divenire è considerato come passaggio dal non essere all'essere. Dove il non essere non vale, certamente, come contraddittorio dell'essere, e quindi – come è stato sin qui assodato – è visto nel suo appartenere allo stesso genere dell'essere; ma d'altra parte è considerato semplicemente (e in tal modo da un punto di vista più universale) come *privazione* dell'essere cui il divenire perviene. La privazione può essere privazione *simpliciter* di ciò cui si perviene (e in questo caso varrà come contrario di quest'ultimo), o come *in qualche modo* privazione di ciò cui si perviene (e in questo caso varrà come medio). Questa distinzione cade però all'interno del concetto di privazione, sì che l'indagine guarderà a tale concetto nella sua universalità, prescindendo (senza d'altra parte negare) dalle sue specificazioni interne.

In relazione alla seconda parte del par. 17 (cfr. nota 5, p. 212), si vede dunque che i contrari sono principi perché: 1) non sono costituiti o composti l'uno dall'altro; dato che il contenuto dell'uno non può comprendere l'altro, o nel significato dell'uno non è *compreso* il significato dell'altro (il che non vuol dire che il significato dell'uno non *implichi* il significato dell'altro, che anzi, come dice Aristotele – *Met.*, IX, 2 – il concetto comprende o abbraccia i contrari); 2) costituiscono gli intermedi in quanto il significato di questi include i contrari; 3) non sono costituiti da altro, perché l'altro è costituito o dagli intermedi, che invece sono costituiti dai contrari, o da termini che non appartengono allo stesso genere. O anche (e forse meglio) i contrari sono principi perché: 1) non sono costituiti l'uno dall'altro in quanto il divenire implica l'alterità degli estremi (il divenire sussiste in quanto il punto di partenza è altro dal punto di arrivo); 2) costituiscono gli intermedi nel senso che, come limiti massimi, limitano il valore di limite goduto dagli intermedi; 3) non sono costituiti da altro nel senso che valgono appunto come limiti massimi del divenire e in questo loro valore di limite non sono limitati da altro.

ri sono due.¹ E non è nemmeno possibile che i principi siano infiniti; ché altrimenti la realtà non sarebbe intelligibile.²

21. I principi non possono essere due

Stabilito che i principi sono in numero finito, vi sono ragioni per negare che siano due soltanto.

Infatti, non si vede come si possa ammettere che la densità produca la rarità o viceversa. Lo stesso si dica per ogni altro esempio di contrarietà: l'amicizia non può unificare la discordia, e viceversa;³ ma entrambi agiscono su di un terzo.⁴

1. E poiché i contrari sono principi, non può esservi un solo principio.

2. L'infinito, in quanto tale, è inconoscibile. Infatti soltanto il determinato è conoscibile. Ma l'infinito si estende oltre ogni determinazione (si avverta che non è che l'infinito, per Aristotele, pur esistendo come tale, sia inconoscibile; ma che non esistendo l'infinito attuale – cfr. *Fisica*, libro III – esso non è nemmeno, come tale, conoscibile). Se dunque i principi fossero infiniti essi sarebbero inconoscibili. Ma se qualcosa è conosciuto in quanto si conoscono i principi (cfr. par. 1), se i principi fossero inconoscibili, non si conoscerebbe nulla. Il che contraddice l'evidenza.

3. Si è qui davanti a uno dei concetti fondamentali della filosofia aristotelica. Il Filosofo, dopo aver criticato il concetto eleatico di essere – avvertendo che l'essere ha molti sensi (cfr. par. 7-14) – procede ora al risolvimento dell'altro aspetto aporetico dell'eleatismo: la negazione del divenire. A tal fine Aristotele istituisce un'analisi del divenire. Un primo risultato è già stato conseguito mediante l'accertamento che il divenire, quale si manifesta nell'esperienza, non è passaggio dal puro non essere al puro essere, o viceversa, o da un qualsiasi non essere a un qualsiasi essere, ma da un certo non essere a un certo essere, e viceversa. O, precisamente, il divenire si svolge tra termini che appartengono allo stesso genere (cfr. par. 18-19). Il che, come già si è osservato, è già uno sfruttamento o una valorizzazione della distinzione tra non essere assoluto e non essere relativo (e cioè del principio dei molti sensi dell'essere), dato che quel certo non essere implicato dal divenire è appunto un non essere relativo: non privazione assoluta dell'essere, ma privazione di una certa dimensione dell'essere: quella specificamente goduta dall'essere che vale come l'altro estremo o limite del divenire.

Ora, un altro rilevamento di eccezionale importanza. Se il divenire *non fosse altro* che un passaggio da un termine al suo contrario, se cioè gli elementi che costituiscono il divenire non fossero che i contrari e il passaggio dall'uno all'altro, *si produrrebbe contraddizione*. Il passaggio da un contrario all'altro significherebbe infatti l'*identificazione* dei contrari, come Aristotele chiarisce con i suoi esempi (più avanti il concetto è esposto esplicitamente). Divenire da 'nero' 'bianco' o da 'buono' 'cattivo' significherebbe che il 'nero' diventa 'bianco' e la bontà diventa malvagità e, in generale, che il non essere diventa essere. Se non riesce del tutto agevole la comprensione di questa contraddizione, dipende dal fatto che il linguaggio stesso ha già superato per suo conto la contraddizione mediante l'*aggettivazione* dei termini, onde si dice da 'raro' 'denso', da 'buono' 'malvagio'; dove l'aggettivazione allude appunto a *ciò che* è così aggettivato, e che si distingue dagli aggettivi contrari. Ma qui si fa proprio l'ipotesi che questo *tertium quid* non esista, sì che si dovrebbe dire, propriamente, che la bianchezza diviene nerezza, la rarità densità, la bontà malvagità, e la contraddizione sarebbe evidente anche dal punto di vista linguistico.

4. La contraddizione è tolta introducendo appunto un *terzo* che riceva le determinazioni contrarie, sia pure in momenti diversi. Senza il 'terzo', ripetiamo, un

22. I principi sono tre

Pertanto, se si ammette il concetto precedentemente chiarito,¹ e si ammette anche questo ultimamente esposto,² è necessario, per mantenerli entrambi, porre un terzo principio. È poi questa l'opinione di coloro per i quali il tutto è una natura unica, come l'acqua, o il fuoco, o un medio tra questi due. Tutti convengono infatti nel porre l'uno come determinato dai contrari.³

Sembra quindi che si possa affermare con ragione che i principi sono tre.

III. TEORIA DEL DIVENIRE

Il terzo principio è il *sostrato*, il diveniente, *ciò che* diviene passando dal possesso di una certa forma al possesso della contraria; o anche, passando dalla privazione alla forma corrispondente.

Il sostrato è una realtà unica; ma quanto al significato, è una dualità: il sostrato e la privazione. Il sostrato è ciò che nel divenire *permane*; la privazione è ciò che nel divenire si lascia sostituire dal suo opposto (la forma).

Pertanto il divenire è una struttura complessa: i termini di questa struttura sono il *sostrato*, la *privazione* e la *forma*. Privazione e forma sono i contrari.

I principi della natura, considerati *per se*, sono il sostrato e la forma. Essi sono dunque i principi propri del divenire. Principio accidentale del divenire è invece la privazione.

Il sostrato può essere o una sostanza concreta o la materia prima. La materia prima non è conoscibile per sé, ma per analogia, in quanto cioè i mutamenti sostanziali richiedono un sostrato che deve svolgere la stessa funzione svolta dal sostrato-sostanza nel caso dei mutamenti accidentali.

contrario sparirebbe nell'altro, o gli si identificherebbe. Si evita ciò ponendo, come più avanti Aristotele chiarisce diffusamente, che il divenire è un *diveniente*, il quale passa dall'aver al non avere una certa determinatezza. Il diveniente è appunto la *sostanza* alla quale compete ricevere le determinazioni contrarie. San Tommaso commenta (*In octo libros de physico auditu sive physicorum Aristotelis commentaria*, 191): «Calidum enim non facit esse calidam ipsam frigiditatem, sed subiectum frigiditatis; nec e converso. Videtur ergo quod oporteat poni aliquod tertium, quod sit subiectum contrariorum».

1. Che cioè i contrari sono principi.

2. Che cioè principi non possono essere solo i contrari.

3. Aristotele riscontra anche qui un punto d'accordo con gli antichi, i quali ponevano che i contrari (ad esempio rarefazione e condensazione) agissero su di un terzo che era appunto la materia primordiale (cfr. par. 15).

23. Prospetto dell'indagine

Quanto a noi, incominciamo a considerare ciò che conviene a ogni divenire, poiché è conforme a natura considerare dapprima ciò che riguarda tutte le cose in comune, e in seguito ciò che è proprio di ciascuna cosa.¹

24. Chiarimenti preliminari

Quando diciamo che una cosa diviene da un'altra o che un termine differente diviene da un termine differente, diciamo questo in modo semplice e in modo complesso. Mi spiego.

1. In base a questa proposizione è possibile ricostruire il piano generale delle opere fisiche aristoteliche. È utile pertanto aver sott'occhio l'esposizione di questo piano quale si trova nel commento di san Tommaso (*In octo libros de physico auditu sive physicorum Aristotelis commentaria*, 3-7): «Si tenga presente che vi sono certe cose il cui essere dipende dalla materia, e non si possono nemmeno definire senza la materia. Vi sono invece certe altre cose che per quanto non possano esistere se non nella materia sensibile, tuttavia nella loro definizione non è compresa la materia sensibile. Questi due tipi di cose differiscono tra loro come il 'curvo' e il 'camuso': infatti il 'camuso' è nella materia sensibile ed è necessario che nella sua definizione sia compresa la materia sensibile. Infatti il 'camuso' è il 'naso curvo'; e tali sono tutte le cose naturali come 'uomo', 'pietra', ecc. 'Curvo', invece, per quanto non possa esistere che nella materia sensibile, tuttavia nella sua definizione non comprende la materia sensibile; e tali sono tutti gli oggetti matematici, come i numeri, le grandezze, le figure.

«Vi sono invece certe altre cose che non dipendono dalla materia né quanto all'essere né quanto al concetto: o perché non esistono mai nella materia, come Dio e le altre sostanze separate, o perché non sono universalmente nella materia, come la sostanza, la potenza e l'atto, e l'essere stesso. La metafisica tratta di questo terzo tipo di oggetti. Di quelle cose invece che dipendono dalla materia sensibile secondo l'essere e non secondo il concetto, tratta la matematica. Di quelle infine che dipendono dalla materia non solo secondo l'essere, ma anche secondo il concetto, tratta la filosofia naturale, che si dice fisica. Poiché tutto ciò che ha materia è mobile, viene di conseguenza che l'ente mobile è l'oggetto della filosofia naturale. Poiché questa verte intorno alle cose naturali, il principio delle quali è la natura, e dato che la natura è il principio del moto e della quiete in ciò in cui è, segue che la scienza naturale verte intorno a quelle cose che hanno in sé il principio del moto. Ma poiché ciò che consegue da alcunché di comune è da determinare per sé stesso ed in primo luogo, affinché non accada che trattandolo molte volte lo si abbia a ripetere, è necessario che nella scienza naturale si premetta un'indagine in cui si tratta di ciò che consegue dall'ente mobile in comune (cfr. la proposizione che si ha ora davanti nel testo); così come, rispetto a tutte le scienze, si premette la filosofia prima, nella quale si determina ciò che è comune all'ente in quanto ente. Tale indagine è costituita dal trattato sulle cose fisiche (*liber Physicorum*); e suo oggetto è l'ente mobile come tale (*ens mobile simpliciter*). Seguono dunque a questo trattato gli altri trattati della scienza naturale nei quali si considerano le varie specie di movimento, come nel *De caelo* si tratta del mobile secondo il moto locale (che è la prima specie di moto); nel *De generatione* si tratta del movimento alla forma e dei primi mobili, cioè degli elementi considerati secondo le trasformazioni che sono comuni a loro tutti (quanto invece alle trasformazioni che sono proprie di ciascuno di essi, si tratta in *libro meteororum*); dei mobili misti inanimati si tratta nel *De mineralibus*; e degli animati nel *De anima*».

Si può dire: «un uomo diviene musico», o «un non musico diviene musico». Ma si può anche dire: «un uomo non musico diviene uomo musico». Il senso semplice si ha quando si pone da un lato «l'uomo che diviene» o «il non musico», e dall'altro si pone soltanto ciò che esso diviene, cioè 'musico'. Il senso complesso si ha quando si unisce insieme il diveniente e ciò che esso diviene: quando, appunto, si dice che l'uomo non musico diviene uomo musico.¹

Orbene, si osservi che alcune di queste espressioni non solo enunciano che qualcosa diviene una certa cosa, ma, oltre a ciò, che esso qualcosa diviene questa certa cosa da questa cert'altra cosa che esso era; per esempio, da non musico, musico. Ciò non accade in tutti gli altri casi. E infatti non si dice che dall'uomo è divenuto il musico, ma che l'uomo è divenuto musico.² Infatti, ciò che diviene secondo il primo dei due modi qui sopra indicati, nel primo caso permane attraverso il divenire, e nel secondo caso non permane.³ Infatti l'uomo permane allorché diviene musico (e cioè è ancora uomo), ma il non musico non permane, né come semplice, né come unito al suo sostrato.⁴

25. Il terzo principio

Ciò posto, in ogni divenire bisogna riconoscere, non appena si faccia un po' di attenzione, la necessità di porre come sostrato il diveniente.⁵

1. Aristotele indica qui alcuni modi fondamentali secondo i quali si può esprimere il divenire. Considerando il divenire può dunque essere esplicitato: 1) ciò che sopraggiunge (musico) e la dimensione rispetto alla quale il sopraggiungere è tale (uomo); tale dimensione, come poi si chiarisce, è il terzo principio che si sta ricercando, e che sarà determinato come sostrato (nell'esempio: uomo); 2) ciò che sopraggiunge e ciò da cui sopraggiunge: i contrari, o i limiti del divenire; 3) il sostrato e un limite da una parte, e il sostrato e l'altro limite dall'altra. Comunque, l'intento di Aristotele è qui di mostrare come il linguaggio stesso indichi per suo conto quale sia la struttura del divenire e che pertanto la riflessione concettuale rende esplicito quanto è implicito nell'immediatezza della parola.

2. Cioè non si dice che uno da uomo è divenuto musico, perché – come appunto è detto subito dopo nel testo – egli rimane uomo anche quando diventa musico. Quando invece si dice che da non musico è divenuto musico si esprime lo scomparire del primo termine.

3. Primo caso è quello esemplificato da «un uomo diviene musico»; secondo caso è quello esemplificato da «un non musico diviene musico».

4. «né come semplice, né ... sostrato»: non permane, né come semplice non musico, né come uomo non musico. Pertanto, allorché l'uomo diventa musico, non permane né il semplice non musico, né l'uomo non musico, ma solo l'uomo in quanto uomo.

5. L'analisi del divenire porta dunque a stabilire questo assioma: che, propriamente, non esiste il semplice divenire, ma il diveniente; o il divenire è sempre divenire di qualcosa che permane nel passaggio da un termine all'altro. Il perma-

26. Unità e dualità del diveniente

Se questo è uno quanto al numero,¹ quanto alla forma (cioè quanto al concetto) non è uno, perché l'essenza di uomo non è l'essenza di non musico.² Quest'ultimo infatti non permane, mentre l'altro permane. Cioè permane ciò che non è opposto (permane l'uomo), ma non permangono il musico o il non musico. E non permane nemmeno il composto di quei due, cioè l'uomo non musico.

27. Nota

Del resto, a ciò che permane si adatta meglio l'espressione 'divenire qualcosa' che non l'espressione 'divenire da qualcosa'. Se infatti si dice «da non musico diviene musico» non si dice «da uomo diviene musico».³ Tuttavia, questa ultima espressione si usa qualche volta anche a proposito di ciò che permane. Si dice infatti: «La statua viene dall'argento»⁴ piuttosto che «l'argento diviene statua».⁵ Ad ogni modo a ciò che è opposto e non permane si riferiscono entrambe le espressioni: 'da questo diventa questo', 'questo diventa questo'. Infatti si dice tanto che il musico diviene

nente, che vale come *sostrato* delle determinazioni opposte – e cioè come ciò cui si riferiscono queste determinazioni – è appunto esso il diveniente, sia perché ciò è constatato di fatto, sia perché altrimenti il divenire sarebbe, come si è detto sopra (cfr. nota 3, p. 218), identificazione dei contrari. Pertanto non è il contrario che diviene il suo contrario, ma ciò che diviene non è un contrario, e cioè è il sostrato che riceve successivamente le determinazioni contrarie. Questa successione è appunto il divenire del sostrato.

1. Cioè è una certa realtà unica.
2. Il diveniente sostrato delle determinazioni contrarie è una certa realtà unica, per esempio: quest'uomo. L'unicità non riguarda però il *significato* del diveniente, poiché tale significato è *essenzialmente* molteplice e complesso. Il diveniente infatti, per essere tale, da un lato deve essere ciò che esso è, e dall'altro deve essere o gli compete di non essere ciò che esso diventa: la determinatezza che riceverà. (Da un lato, nell'esempio, è uomo, dall'altro, in quanto l'uomo diventa musico, è non musico). Se al diveniente non convenisse la privazione di quella determinatezza, non sussisterebbe più il diveniente, o il divenire, ma il *divenuto*, o il *risultato* del divenire. Che poi la privazione (non musico) si distingua dal sostrato, dipende da un lato dalla stessa necessità di introdurre il sostrato come *terzo* rispetto ai contrari, e dall'altro dall'evidenza di questa distinzione, onde appunto si afferma che l'essenza (significato) di uomo non è l'essenza di non musico (che pure deve convenire all'uomo in quanto diviene musico), e che mentre l'uomo permane, divenendo musico, il non musico scompare.
3. E infatti 'non musico' non permane, mentre 'uomo' permane.
4. L'argento è tanto nel momento in cui la statua non è ancora, come nel momento in cui è.
5. Il motivo di ciò, spiega san Tommaso (*In octo libros de physico auditu sive physicorum Aristotelis commentaria*, 217), è che col termine 'argento' intendiamo il *non figurato*, e quindi ciò che non permane; sì che l'espressione è usata tenendo presente la privazione che compete all'argento rispetto alla statua.

dal non musico e che il non musico diviene musico. Lo stesso accade per i composti: si dice infatti che il musico diviene dall'uomo non musico, e che l'uomo non musico diviene musico.¹

28. Divenire accidentale e divenire sostanziale

Il termine 'divenire' va assunto in più modi: vi è il divenire che non è assoluto, ma è il divenire qualcosa, e vi è il divenire assoluto che compete solo alle sostanze.²

29. Il sostrato è richiesto da ogni tipo di divenire

Per tutto ciò che non è sostanza è manifesta la necessità di porre come sostrato il diveniente. Infatti la quantità, la qualità, la relazione, il tempo, il luogo³ divengono in quanto è già posto un sostrato, poiché è soltanto la sostanza che non si predica di alcun altro sostrato, mentre tutto il resto si predica della sostanza.⁴

Ma che anche la sostanza e tutto ciò che è assolutamente divengano da un certo sostrato, sarà tosto manifesto.⁵ Infatti vi è sempre qualcosa che è sostrato, dal quale diviene ciò che diviene.

1. Con queste osservazioni Aristotele mostra che anche il linguaggio tratta in diverso modo, e quindi distingue, sia pure a suo modo, il permanente dall'opposto o contrario non permanente.

2. Distinzione, questa, che Aristotele approfondisce altrove. Comunque, un ente può divenire *simpliciter* o *secundum quid*. Nel primo caso l'ente diviene assolutamente, e cioè passa dal non essere all'essere: divenire sostanziale. Nel secondo caso l'ente diviene relativamente, secondo certi rispetti, diviene cioè *tale* o *tal altro*, *questo* o *quest'altro*, e passa dal non essere all'essere tale o questo, permanendo però come ente: divenire accidentale. Si noti, però, che l'accidente, come tale, diviene assolutamente; sì che il divenire dell'accidente è accidentale *solo in relazione a ciò di cui l'accidente è tale*. E cioè se dico che quest'acqua diventa calda, esprimo un divenire accidentale *rispetto all'acqua*, ma il calore passa assolutamente dal non essere all'essere, sì che prescindendo dal fatto che il calore sia calore dell'acqua, esso diviene assolutamente, anche se propriamente esso non è il diveniente (diveniente è l'acqua), e cioè di esso non si dice che *diviene*, ma che *compare* (sopraggiunge) e *scompare*, dato che se divenisse si produrrebbe la già esclusa identificazione dei contrari (il freddo che diventa caldo).

3. Aristotele elenca qui alcuni dei *modi supremi* secondo i quali si realizzano le determinazioni accidentali. Il modo di essere fondamentale o primario è quello della *sostanza*; e cioè l'essere è primariamente come sostanza e secondariamente come accidente, in quanto l'accidente esiste solo come determinazione *della* sostanza. Nel capitolo IV delle *Categorie*, Aristotele elenca dieci modi fondamentali dell'essere, dei quali la sostanza è il primo e gli altri sono accidenti.

4. L'accidente esiste solo in quanto inerisce alla sostanza o 'si predica' di questa. Il sopraggiungere di una determinazione accidentale implica pertanto, per il fatto stesso che ciò che sopraggiunge è un accidente, l'esistenza della sostanza. La quale è pertanto il diveniente o il sostrato che in un primo momento non possiede e in un secondo momento possiede quella determinatezza accidentale.

5. Cfr. nota 4, p. 226. Dal punto di vista logico, comunque, il rinvio all'approfondimento è superfluo dato che ciò che si è detto sulla necessità di porre un terzo principio riguarda il divenire in quanto tale, e quindi ogni possibile tipo di divenire.

30. *Il divenire è una struttura complessa*

Da quanto si è detto risulta che tutto ciò che diviene è composto: vi è la cosa che diviene¹ e vi è ciò che essa diviene. E la cosa che diviene è costituita da una duplicità: dal sostrato e dall'opposto.² Chiamo opposto il non musicale, e sostrato l'uomo. La mancanza di figura, di forma, di ordine è l'opposto; l'argento, la pietra, l'oro è il sostrato.³

31. *I principi della natura considerati « per se »*

Se dunque le cose della natura hanno cause o principi, termini primi dai quali esse ricevono l'essere e per i quali divengono – e ciò non per accidente, ma in quanto ognuna di esse è considerata nella sua sostanzialità –, appare chiaro che il divenire è determinato dal sostrato e dalla forma.⁴ Infatti l'uomo musicale è un certo com-

1. Il sostrato, il diveniente.
2. Opposto a ciò che il sostrato diviene.
3. L'opposto è dunque *privazione* di ciò che il sostrato diviene.
4. Sostrato e forma sono i principi *per se* dell'ente diveniente. 'Forma': il termine compare qui per la prima volta in senso tecnico; esso è usato per differenziare tra loro gli opposti. 'Forma' non è infatti altro che ciò che il sostrato diviene: la determinatezza che sopraggiunge, il limite finale del divenire. Quindi è uno dei due contrari. L'altro contrario è l'assenza o la mancanza di forma, ed è chiamato pertanto 'privazione'. Orbene, il sostrato e la forma sono principi *per se* (cioè non *per accidens*) della realtà naturale o diveniente. *Per se*: ciò significa che il loro valore di principi compete ad essi in quanto tali e non in quanto accade loro di essere in relazione a ciò che come tale è principio del divenire. E per altro lato: sono principio della realtà naturale in quanto questa « è considerata nella sua sostanzialità », cioè secondo tutta quella pienezza di realtà che le conviene; sì che i principi sono principi di questa pienezza, e non di qualche aspetto secondario di tale realtà.

Si noti: Aristotele dice che sostrato e forma sono ciò da cui gli enti naturali « ricevono l'essere e per i quali divengono ». Ciò significa che i principi in questione sono ciò per cui il diveniente è, ed è appunto *come diveniente*. Il divenire è infatti lo stesso modo di essere dell'ente naturale, sì che i principi del divenire sono i principi dell'essere di ciò che appunto è il diveniente: non *semplici* principi del divenire e non dell'essere che diviene – ché un divenire che non sia il divenire *di qualcosa*, epperò un diveniente, è impossibile – ma della *realtà* o dell'essere diveniente.

Infine: dire che i principi sono la forma e il sostrato significa *stabilire lo stesso significato* del termine 'principio', e cioè stabilire il senso del 'ciò per cui' le cose sono e divengono. Cioè non bisogna intendere le parole 'sostrato' e 'forma' secondo o in funzione della parola 'principio', ma questa secondo o in funzione di quelle. Se il principio – il 'ciò per cui' – abbia altri significati oltre quelli sin qui stabiliti, lo dovrà dire, o meglio giustificare il prosieguo dell'indagine. Il libro I della *Fisica* si ferma però, dal punto di vista teoretico, a questo punto. Fino a questo punto, pertanto, l'accertamento di ciò per cui il diveniente è non porta al di là dello stesso diveniente, dato che il sostrato è appunto il diveniente e la forma è ciò che esso diviene. *Principi intrinseci*, dunque, o elementi; o 'principio' vale qui come la stessa riflessione su di sé di ciò di cui il principio è principio: mani-

posto: uomo e musicale sono i componenti. Il concetto di uomo musicale si deve infatti risolvere nei concetti di uomo e di musicale.¹

È dunque manifesto che le cose che divengono hanno come principi del divenire il sostrato e la forma.

32. *Il principio « per accidens »*

Si è detto che il sostrato è uno quanto al numero e due quanto alla forma. (L'uomo, l'oro, la materia in generale, ma soprattutto l'individuo particolare sono infatti unità numerabili).² Ora, il sostrato non è [come tale] principio accidentale del divenire: principio accidentale è la privazione o il contrario.³

festazione della struttura del diveniente. Ciò per cui il diveniente è, è lo stesso diveniente in quanto esplicitantesi nella sua struttura intrinseca. Lo sviluppo dell'indagine mostrerà come fermarsi a questo primo significato del principio produca contraddizione: quella stessa contraddizione che Parmenide ravvisava nel divenire, sia pure inquadrata nei nuovi termini che l'analisi ha accertato. Ma intanto si ponga attenzione ai risultati notevoli che Aristotele trae da questo primo momento dell'indagine.

1. Col che è chiaro che 'principio' significa 'elemento', dato che sostrato e forma sono i *componenti* in cui si risolve l'ente diveniente.
2. Cfr. paragrafo 26. « Quanto alla forma »: cioè quanto al significato: *secundum rationem* il sostrato è dunque un'unità numerabile avente un significato *complesso*.
3. Posto che il sostrato è, quanto al significato, una dualità, si specifica ora che se, *in quanto sostrato*, è, con la forma, principio *per se* del divenire (cfr. par. 31); *in quanto privazione*, o contrario della forma, non è principio *per se*, ma principio *per accidens* del divenire. Il rilievo è importante. Rendiamo esplicito il significato del passo. Il sostrato è un *positivo* (*aliquid positive*, dice san Tommaso, *In octo libros de physico auditu sive physicorum Aristotelis commentaria*, 228). Come positivo esso è, in quanto tale, principio *per se* del divenire. Ciò significa che la privazione si distingue dal sostrato (onde appunto si dice che questo è « due quanto alla forma ») solo *idealmente*, *secundum rationem*: non cioè come una realtà, un positivo si distingue da un'altra realtà, da un altro positivo; ma nel senso che quel positivo, che è appunto il sostrato come tale, non è, come tale, la negatività che pur gli compete in quanto non ha ancora ricevuto la forma. Quindi la privazione può essere *principio* a quel modo che il negativo può valere come principio. Se infatti della privazione si facesse un principio *per se*, si farebbe del negativo un positivo, e cioè si porrebbe il non essere come essere. Si tenga infatti presente che 'principio' significa qui 'elemento' o 'componente' del divenire; sì che la privazione è elemento o componente *in modo diverso* da come lo sono il sostrato e la forma: questi sono, come si diceva, un positivo, quella è un negativo: non essere. D'altra parte sussiste divenire solo in quanto sussiste un passaggio dal non essere all'essere, dalla privazione alla forma: se non si desse il momento della privazione non si darebbe passaggio alla forma, e quindi non si darebbe divenire. Pertanto, il valore di principio che compete alla privazione dipende dal fatto che quel positivo che è il sostrato è, in quanto diveniente, necessariamente affetto dalla privazione della forma che esso conseguirà. Si noti che questa affezione consiste semplicemente in ciò: che il sostrato non è affetto dalla forma. Sì che la privazione non sussiste *per se*, ma in quanto inerisce al sostrato, e quindi non è principio o elemento *per se*, ma in quanto inerisce al sostrato, o in quanto, semplicemente, il sostrato non è, in quanto diveniente, ciò che esso diverrà: principio *per accidens*, dunque. Si badi poi che anche la forma

33. In che senso i principi sono due e in che senso sono tre

È per il motivo ultimamente indicato che in un senso i principi sono due e in un altro sono tre.¹ È che in un senso i principi sono i contrari² – quando cioè si parla di musico e non musico, di caldo e freddo, di armonioso e non armonioso –, e in altro senso non sono i contrari perché non sussiste passione reciproca tra i contrari.³ Quest'ultima difficoltà è tolta introducendo appunto un altro principio: il sostrato. Questo, infatti, non è un contrario.

Così, in un senso i principi non sono più numerosi dei contrari e si può dire che, quanto al numero, sono due; ma essi non sono più due, ma tre se si guarda l'alterità che, quanto al significato, costituisce il loro sostrato. Infatti l'uomo e il non musico differiscono quanto all'essenza, come l'argento e l'informe.

34. Il sostrato primo

Quanto alla natura che è sostrato, essa è conoscibile per analogia. Infatti, come l'argento sta alla statua, o il legno al letto, o, in generale, come la materia e l'informe prima che abbia ricevuto la forma sta a ciò che ha forma: così quella natura sta alla sostanza, o all'individuo concreto, o all'ente.⁴ In questo senso la natura è uno

non sussiste *per se*, ma in quanto inerisce al sostrato: ma mentre la forma inerisce come un positivo e, in tal senso, vale come principio *per se* del divenire, la privazione inerisce come un negativo, e cioè l'inerenza non è altro che il non inerire (ancora) della forma. (Si che dire che la privazione è principio *per accidens* equivale a dire, semplicemente, che la privazione è un negativo, o che il negativo non è positivo, o che il non essere non è essere).

1. Cioè sono due, in quanto considerati *per se*; e tre, in quanto si assumono insieme i principi *per se* e la privazione (principio *per accidens*).

2. I principi sono i contrari, in quanto si guarda ai limiti del divenire.

3. Il divenire non può essere, come già si è detto, e come Aristotele esprime qui nel modo più esplicito, identificazione dei contrari. Se sussistessero solo i contrari si produrrebbe appunto questa identificazione (passione reciproca, dove il 'patire' acquisterebbe addirittura la forma dell'identificarsi). Donde la necessità, come Aristotele dice subito, di introdurre un terzo principio, il diveniente, che, come tale, non è un contrario. Il divenire pertanto è sì un passare da un contrario all'altro, ma non nel senso che uno divenga l'altro, ma nel senso che il sostrato diviene, da privo, partecipe di una certa forma.

4. Il testo ha accennato prima (cfr. par. 30) alla distinzione tra mutamento accidentale e mutamento sostanziale. Anche se la sostanza non ha contrario – questo è uno dei concetti fondamentali dell'ontologia aristotelica – (infatti non si dà contrario di 'uomo' o 'casa' o 'albero', come si dà il contrario di 'buono', 'bianco', 'musico'), anche il divenire delle sostanze è un passaggio dal non essere all'essere: dal non essere della sostanza all'essere di questa. Si che se il divenire sostanziale consistesse semplicemente in questo passaggio, il non essere della sostanza diverrebbe o si identificerebbe all'essere della sostanza: il non essere uomo si identificerebbe all'esser uomo. Il che è contraddittorio. Pertanto, come nel caso del divenire accidentale, in cui il passaggio dalla privazione alla forma (accidentale) richiede necessariamente come sostrato la sostanza, così nel

dei principi,¹ per quanto non esista come unità e come essenza, come esiste invece l'individuo concreto;² e l'altro principio è la forma – e, inoltre, il contrario di questa: la privazione.

IV. SOLUZIONE DELLE APORIE DEGLI ANTICHI

Tutti gli antichi accettano il principio che dal nulla non procede nulla. In base a questo principio gli Eleati escludono, addirittura, la realtà stessa del divenire (e, insieme, del molteplice). Infatti, l'essere non può provenire dall'essere, perché l'essere è già; e non può nemmeno provenire dal nulla perché dal nulla nulla diviene.

caso del divenire sostanziale il passaggio dall'assenza alla presenza della sostanza richiede necessariamente un termine diverso dai limiti tra i quali intercorre il divenire sostanziale (assenza e presenza della sostanza). Questo diverso termine deve svolgere la funzione di sostrato del divenire sostanziale, così come la sostanza svolgeva la funzione di sostrato nel caso del divenire accidentale. E come nel caso del divenire accidentale il sostrato non è l'accidente, ma la sostanza, così nel caso del divenire sostanziale il sostrato non è la sostanza ma ciò che qui Aristotele chiama « natura che è sostrato » (ὑποκειμένη φύσις) e che si dice anche *materia prima*. Poiché nessun tipo di accidente può valere come sostrato della sostanza, e poiché le determinazioni o i significati fondamentali dell'essere si dividono tra la sostanza e gli accidenti, la materia prima è qualcosa di affatto *indeterminato e non significante*: se cioè le determinazioni dell'essere sono o sostanza o accidente, e la materia prima non è né sostanza né accidente – e d'altra parte è richiesta come condizione della possibilità del divenire sostanziale – essa sarà *l'indeterminato*. Il quale, si badi, non esiste mai come tale, ma sempre come sostrato della determinazione. Da ciò segue che in quanto la materia prima è l'indeterminato, essa non è *conoscibile per se* – ché il conoscere è sempre un aver innanzi una certa determinazione – (ἄγνωστον ἢ ἄπειρον, dice Aristotele nel libro III della *Fisica*, cap. 6, 207 a 25), ma *per altro*, cioè per le determinazioni di cui essa è sostrato. E pertanto il testo dice che è conoscibile *per analogia*: si conosce cioè la materia per il fatto che di essa si sa che deve valere come sostrato del divenire sostanziale così come (in modo analogo a quello onde) la sostanza vale come sostrato del divenire accidentale. Da quanto si è detto risulta dedotta la differenza tra sostanza e sostrato, perché mentre ogni sostanza è sostrato, non ogni sostrato è sostanza, dato che, appunto, la materia prima non è sostanza. « Individuo concreto » (τὸδε τι) è appunto la sostanza considerata nella concretezza del suo reale determinarsi.

1. In generale è da dire che, oltre alla privazione e alla forma (sostanziale o accidentale), è necessario ammettere come terzo principio il sostrato. Guardando poi al divenire accidentale, il principio-sostrato è la sostanza, e guardando, come ora nel testo, al divenire sostanziale, il principio-sostrato è la materia prima.

2. La materia prima è indeterminata, e quindi non è né unità né essenza, forma o significato, come è invece l'individuo reale o sostanza. San Tommaso commenta (*In octo libros de physico auditu sive physicorum Aristotelis commentaria*, 238): « La materia prima è uno dei principi della natura, che però non è uno come l'individuo concreto, così da avere forma e unità in atto, ma si dice ente e uno in quanto è in potenza la forma », in quanto cioè è il determinabile.

L'aporia si risolve osservando che il divenire dall'essere o dal non essere ha una duplice valenza. O è divenire dall'essere in quanto essere e dal non essere in quanto non essere; o è divenire *per accidens* dall'essere e dal non essere. Per quanto riguarda il divenire dal non essere, ciò che diviene non diviene dalla privazione in quanto tale, ma dalla privazione in quanto compete al sostrato che è appunto ciò da cui ciò che diviene diviene. Per quanto riguarda il divenire dall'essere, ciò che diviene non diviene dall'essere in quanto l'essere è già realizzato, ma dall'essere in quanto non è quel certo essere che diviene, e quindi, daccapo, dal sostrato.

Altro modo di risolvere l'aporia è quello che si ottiene introducendo la dottrina dell'atto e della potenza.

35. In che cosa consista l'aporia degli antichi

Le difficoltà degli antichi si possono risolvere soltanto nel modo che viene qui appresso indicato.

Coloro che per primi si dedicarono alla filosofia, cercando la verità e la natura delle cose, furono sviati e quasi spinti a forza dalla loro imperizia su una strada sbagliata. Secondo essi, non vi è alcun essere che sia generato o distrutto, perché ciò che diviene deve divenire o dall'essere o dal non essere; ciò che, per entrambi i casi, è impossibile. Infatti, l'essere non può divenire perché esso è già; e dal nulla nulla può divenire.

In seguito, aggravando le conseguenze che scaturiscono da un tale punto di partenza, giunsero ad affermare che il molteplice non è, ma è soltanto l'essere come tale.¹

1. Con efficacia mirabile Aristotele tratteggia in questo passo lo *status quaestionis* relativo al concetto di divenire. Anche se il filosofo parla «degli antichi», al plurale, è chiaro che l'*aporia* che egli ha in vista è quella parmenidea. Del resto, la negazione parmenidea del divenire è vista da Aristotele anticipata e preannunciata nelle ricerche dei fisici (cfr. par. 16). Ma che qui sia soprattutto in vista Parmenide è confermato dal fatto che poiché la seconda parte del passo («In seguito, aggravando le conseguenze...») si riferisce senza alcun dubbio a Parmenide, e poiché d'altronde in questa seconda parte si parla soltanto della negazione del molteplice, non si può pensare che la filosofia parmenidea abbia *aggravato le conseguenze* solo negando il molteplice, dato che, se la negazione parmenidea del divenire può essere considerata, come si è detto, come anticipata nella dottrina dei fisici, se ne differenzia però radicalmente; e quindi anche relativamente al divenire Parmenide ha aggravato le conseguenze che già i fisici traevano dall'accettazione del principio dell'*ex nihilo nihil*.

Il quale principio è dunque quello che determina l'aporia consistente nella negazione del mondo sensibile, molteplice e diveniente. È appunto l'energia logica di questo principio che spinge 'a forza' gli Eleati sulla strada sbagliata. Tanto più, quanto più con Parmenide il principio in questione riceve tutto quel risalto che i fisici non gli potevano conferire, non avendo essi ancora messo a tema i concetti di *essere e non essere* nella loro purezza (sia pure inquinata dalla ambientazione materialistica). E non deve far meraviglia che il primo apparire del

36. Duplice senso del divenire dall'essere e dal non essere

Noi invece sosteniamo che del divenire dall'essere o dal non essere, e del fare o patire qualcosa, e insomma di ogni divenire qualcosa, bisogna parlare nello stesso modo in cui si parla [ad esempio] del medico, quando a proposito di esso si dice che esso fa o subisce qualcosa e che da esso qualcosa è o diviene. Ora, poiché queste espressioni vanno intese in un duplice senso, è chiaro che questa duplicità di senso dovrà esserci anche a proposito del fare o del patire, e del divenire dal non essere o dall'essere. Infatti, il medico costruisce una casa non in quanto esso è medico, ma in quanto è architetto; e diviene bianco non in quanto esso è medico, ma in quanto esso è nero; ma guarisce o perde la capacità di guarire in quanto esso è medico. E come diciamo che è *proprio* il medico a fare o a subire qualcosa, o a divenire qualcosa, quando egli fa o subisce in quanto medico: così, quando usiamo l'espressione 'divenire dal non essere', questa dovrà propriamente significare: 'divenire dal non essere come tale'.¹

37. In che senso il divenire dal non essere non è contraddittorio

È appunto per non essere stati capaci di fare questa distinzione che gli antichi andarono fuori strada e furono portati ad affermare che nulla diviene.²

logo non si sia lasciato controllare e sorvegliare dalla mente umana, ma anzi si sia impadronito a tal punto di questa da condurla alla negazione di quel mondo che per l'uomo comune costituisce l'unica realtà indubitabile. È appunto la relativa novità del logo, la suggestione della scoperta che ci spiega la preferenza che l'eleatismo ha accordato al logo (alla ragione o manifestazione dell'essere) piuttosto che all'evidenza del mondo sensibile.

Il compito che dunque si presenta ad Aristotele è di dimostrare come il principio dell'*ex nihilo* – dal quale non si può prescindere – non implichi la negazione del mondo sensibile. Questo primo libro della *Fisica* assolve però soltanto un primo lato di quel compito. Quello di indicare la struttura autentica del divenire, e quindi di presentare l'aporia parmenidea nella sua forma più efficace conferendole il più alto grado di correttezza, o presentando il *problema* del divenire nella sua forma più rigorosa (cfr. par. 40, nota 5, p. 232).

1. Si può essere, fare, patire, divenire qualcosa *per se* e *per accidens*. La distinzione è già nota (cfr. par. 32). San Tommaso: «Quando diciamo che il medico fa o patisce qualcosa, o che dal medico proviene qualcosa, diciamo questo *propriamente e per se*, quando tutto ciò è riferito al medico in quanto medico; e *per accidens* quando è riferito al medico non in quanto è medico, *ma in quanto è qualcosa d'altro*» (*In octo libros de physico auditu sive physicorum Aristotelis commentaria*, 250). Ora, quando si dice che qualcosa viene dal non essere, si può intendere ciò nel senso che il non essere sia *per se* ciò da cui proviene il qualcosa – e questo è ciò che il principio dell'*ex nihilo nihil* esclude –; o si può intendere ciò nel senso che il non essere è *per accidens* ciò da cui proviene il qualcosa (cfr. nota 1, p. 230), in quanto cioè il sostrato, che è ciò da cui (*ex quo*) il qualcosa proviene, è affetto dalla privazione della forma, onde la privazione, il non essere è *per accidens* principio del divenire.

2. Gli antichi (gli Eleati) non seppero distinguere tra il divenire *per accidens* dal

Quanto a noi, certo che anche noi affermiamo che è impossibile il divenire dal non essere come tale! Ma ciò non toglie che sia possibile quel divenire dal non essere, che chiameremo per accidente. Infatti, ciò che diviene, diviene dalla privazione che, come tale, è un non essere.¹ E invece ciò sembrò loro strano² e non si vollero persuadere che un divenire si produca a partire dal non essere.

38. In che senso si produce il divenire dall'essere

Nello stesso modo, va detto che non c'è divenire, se non per accidente, dall'essere o dell'essere.³ E cioè tale divenire è possibile nello stesso senso in cui [ad esempio] è possibile la generazione dell'animale dall'animale, o di questo animale da questo animale; supponiamo: la generazione del cane dal cavallo.⁴ Infatti, il cane si genera non soltanto da un certo animale, ma dall'animale.⁵ Per-

non essere e il divenire *per se* dal non essere; tra il divenire in cui il non essere è *per accidens* l'*ex quo*, e il divenire in cui il non essere è *per se* l'*ex quo*. L'ignoranza della distinzione li portò quindi a considerare il divenire dal non essere, in modo che il non essere vale, *simpliciter* (e quindi, implicitamente, *per se*), come l'*ex quo* qualcosa sopraggiunge. Ma il nulla è nulla, il *nihil* non è un *aliquid*, e quindi *ex nihilo nihil*; e poiché per essi il divenire potrebbe sussistere solo se sussistesse l'*ex nihilo*, inteso in modo che il nulla vale *per se* come l'*ex quo*, il divenire stesso è inteso come contraddittorio o inintelligibile.

1. Ora, dice Aristotele, in base alla distinzione suddetta (cfr. nota 2, p. 229) – la quale, poi, è stata resa possibile, come si è visto, dall'introduzione del sostrato come *tertium* rispetto ai contrari – si può vedere che il principio dell'*ex nihilo nihil* è negato solo se il non essere è assunto *per se* come l'*ex quo* del divenire: «Quanto a noi, certo che anche noi affermiamo che è impossibile il divenire dal non essere come tale!». Ché in quanto invece il non essere è considerato come la privazione che inerisce al sostrato, è il sostrato, *per se*, l'*ex quo* del divenire e non il non essere che è solo *per accidens* l'*ex quo* (in quanto, appunto, quel sostrato, come diveniente, è privo della norma; onde si dice che la forma o 'ciò che diviene', diviene dalla privazione che, come tale, è un non essere).

2. Sembra strano che in certo modo si possa parlare di un divenire dal non essere.

3. L'eleatismo negava il divenire perché, dato che questo può essere solo o dall'essere o dal non essere, entrambi questi casi sembravano contraddittori (cfr. par. 35). Aristotele, dopo avere in primo luogo mostrato che del divenire dall'essere e dal non essere si può parlare in due modi (cfr. par. 36), e in che senso il divenire dal non essere non è contraddittorio (cfr. par. 37), mostra ora in che senso si può parlare di un divenire dell'essere dall'essere (*ex ente*): come nel caso precedente, il divenire dall'essere, o il sopraggiungere dell'essere è *per accidens*.

4. Aristotele sceglie questo esempio nell'intento di rendere più chiaro il discorso, in quanto, volendo evidenziare la differenza che sussiste tra il termine che sopraggiunge e il termine dal quale sopraggiunge, pensa che questa differenza risulti meglio dicendo che «il cane si generi dal cavallo» piuttosto che «questo cane si generi da questo altro cane».

5. Appunto perché quel certo animale da cui il cane si genera è un *animale*; si che da un lato si può dire che l'animale genera il cane, e dall'altro, poiché anche il cane è animale, che l'animale (o un certo animale) genera l'animale (o un cert'altro animale).

tanto il cane non si genera dall'animale in quanto esso cane è animale, perché l'animale è già.¹ Se ci fosse una generazione dell'animale in quanto tale, e non per accidente, tale generazione non potrebbe procedere dall'animale.²

Lo stesso accade per un certo essere.³ Il quale pertanto non diverrà né dall'essere né dal non essere. (Abbiamo già detto che 'dal non essere' significa 'dal non essere come tale').⁴ E sia chiaro che con ciò noi non neghiamo il principio che ogni cosa è o non è.⁵

1. Dunque: ciò che *per se* è generato è il cane, e cioè è l'animale *in quanto è questo animale*; e non l'animale in quanto animale. Infatti l'animale in quanto tale è generato *per accidens*, perché, da un lato, esso è già (infatti *anche* ciò da cui il cane genera è animale), e quindi ciò che è già non può *per se* divenire; e, dall'altro, poiché d'altra parte ciò che è generato è anch'esso animale (pur non essendo quell'animale da cui si genera), accade che *in qualche modo* l'animale sia generato, e appunto sia generato *per accidens*: in quanto al cane che è generato compete appunto essere animale.

2. Perché ciò che è già non può divenire *per se* ciò che esso è già.

3. Se un certo essere diviene da un cert'altro essere, quell'essere non diverrà dunque *in quanto essere*, ma *in quanto è quel certo essere*. Infatti, anche quell'altro dal quale questo si genera è essere, e quindi l'essere non è *per se* generato, perché è già come essere del generante. D'altra parte, poiché ciò che è generato è un essere, l'essere, come tale, è generato *per accidens*. Se l'essere fosse generato *per se*, dovrebbe essere generato dal non essere. San Tommaso: «Come nel caso in cui *questo* animale viene da *quest'altro* animale, o *questo* corpo viene da *quest'altro* corpo, non si intende che ciò da cui qualcosa diviene non sia affatto corpo o non sia affatto non corpo, o non sia affatto animale o non sia affatto non animale [cioè se il corpo A viene dal corpo B, B non vale come un non essere assolutamente corpo: infatti anche B è corpo; e non vale nemmeno come un non essere assolutamente non corpo: infatti B non è A, e nella misura in cui A è corpo, B non è corpo]; così non si intende che ciò da cui questo ente diviene non sia affatto essere o non sia affatto non essere: perché ciò che diviene da questo ente – supponiamo che questo ente sia fuoco – ha un certo essere, perché è aria, e ha un certo non essere, perché non è fuoco» (*In octo libros de physico auditu sive physicorum Aristotelis commentaria*, 255).

4. Concludendo e riassumendo: tanto nel caso in cui l'essere diviene dal non essere, quanto nel caso in cui l'essere diviene dall'essere, il divenire è *per accidens*. Con questo avvertimento si eliminano le aporie degli antichi. Infatti l'essere non è, *per se*, *ex nihilo*, ma *per accidens*: in quanto cioè il sostrato è affetto dalla privazione che è non essere. E l'essere non è, *per se*, *ex ente*, ma *per accidens*, in quanto cioè ciò che diviene dall'essere è anch'esso essere. E quindi, nel primo caso il non essere è *per accidens* l'*ex quo* della generazione, e l'essere è *per accidens* generato dal non essere; e nel secondo caso l'essere in quanto tale è *per accidens* il generato e l'essere in quanto tale è *per accidens* l'*ex quo* della generazione. Ciò che dunque è *per se* l'*ex quo* della generazione è il sostrato o l'essere *in quanto sostrato*. Il divenire è dunque passaggio dalla privazione alla forma, ma la forma non diviene dalla (*ex*) privazione, ma da *ciò che* passa dal non avere all'avere quella certa forma, cioè dal sostrato.

5. Dire che l'essere non diviene né dall'essere né dal non essere, non significa che divenga da qualcosa che non sia né essere, né non essere (si che sarebbe violato il principio del 'terzo escluso') ma significa appunto che *per se*, o in quanto essere, l'essere non diviene né dall'essere né dal non essere; e, *per accidens*, diviene, insieme, dall'essere e dal non essere.

39. Rinvio alla dottrina dell'atto e della potenza

Col che si è data una prima spiegazione.

Un'altra potrebbe essere quella che si fonda sulla distinzione di essere in potenza e essere in atto.¹ Ma di questo si è parlato altrove² con la precisione dovuta.

40. Conclusione sull'aporia degli antichi

È così che, come si è detto, si risolvono le difficoltà, che portavano gli antichi alla negazione di cui si è parlato.³ Se essi, nelle loro indagini sulla generazione e sulla corruzione, e in generale sul movimento, si smarriscono per i motivi ormai noti, sarebbe bastato che avessero preso in considerazione la natura⁴ per liberarsi dall'errore.⁵

1. Il sostrato, da cui la forma diviene, non è nulla, ma, *come tale*, non possiede la forma che diviene da esso: se infatti la possedesse, la forma *sarebbe già* prima del suo sopraggiungere. Il che sarebbe contraddittorio, perché il divenire della forma implica un momento, in cui la forma *non sia*, e questo momento conviene al sostrato, dato che il sostrato è appunto ciò che bisogna intendere come sostrato dei contrari per evitare che il non essere si identifichi all'essere. Se dunque si potesse che la forma sia già nel sostrato come tale, seguirebbe che il medesimo termine (il sostrato) sarebbe e non sarebbe il medesimo termine (la forma). In quanto il sostrato non possiede, come tale, la forma che diviene da esso, si dice che esso è *in potenza* tale forma; allorché, col divenire, il sostrato possiede la forma in questione, o la forma conviene al sostrato, si dice che il sostrato è *in atto* tale forma. In base a ciò si dice che la forma non diviene dal nulla (*ex nihilo*), e nemmeno dall'essere attuale della forma (o dal sostrato in quanto è in atto la forma) ma diviene dall'essere in potenza; o, appunto, dal sostrato in quanto è in potenza la forma. Da questo punto di vista il divenire è un passaggio dalla potenza all'atto. (Mentre il sostrato inteso come sostanza o materia seconda è una potenza che però è in qualche modo in atto; il sostrato, in quanto materia prima, non è, come tale, in alcun modo in atto, ma è assoluta potenzialità).

2. Cfr. *Met.*, IX.

3. Cioè alla negazione del divenire.

4. Si può intendere qui per 'natura' tanto il sostrato o la materia in generale come la struttura del divenire costituita dal sostrato e dai contrari, quale Aristotele ha analizzato.

5. Terminata la lettura della soluzione aristotelica delle aporie degli antichi, o, in modo più pertinente, dell'aporia parmenidea, sono necessari alcuni chiarimenti di indole generale che si ricollegano alla nota 1, p. 209, e alla nota 1, p. 228.

Già il pensiero dei primi filosofi si conduce e si struttura secondo il principio dell'*ex nihilo nihil* (cfr. par. 16). Ciò che sopraggiunge deve *essere già prima* del suo sopraggiungere. Per i fisici la sfera o l'ambito dell'«esser già prima» di tutto ciò che sopraggiunge è intesa come la *materia primordiale* di tutto, cioè come il *principio materiale*. Tutto ciò che si genera è già prima nella o come materia primordiale. *Ex nihilo nihil* significa quindi per i fisici che il nulla non può valere come l'*ex quo* del divenire. Il che è confermato da Parmenide. Il quale però rileva che l'*ex quo* non può essere nemmeno l'essere, perché ciò che dovrebbe derivare dall'essere non può essere l'essere, in quanto l'essere è già, e non può essere il non essere, perché il non essere non è; sì che dire che l'essere è l'*ex quo* del non essere

è come dire che l'essere non è un *ex quo*. Immobilità dell'essere, illusorietà del divenire. Ma il divenire è reale: principio dell'evidenza (cfr. par. 6). Come si concilia la realtà del divenire con la negazione del divenire operata dalla ragione? Questo è il problema delle scuole postparmenidee e, soprattutto, di Aristotele (*soprattutto* nel senso che in Aristotele troviamo la soluzione). La soluzione aristotelica può essere considerata come un ritorno alla posizione dei fisici attraverso l'accertamento del valore analogico dell'essere (accertamento dei molti sensi dell'essere). Negando i molti sensi dell'essere non si può affermare che l'essere provenga dall'essere (*ex ente*). Riconoscendo l'evidenza dei molti sensi dell'essere si può dire che l'essere in quanto forma (accidentale o sostanziale) deriva dall'essere, in quanto questo è sostrato (sostanza o materia prima). In quanto essere, l'essere è generato *per accidens*, come si è visto sopra, dato che tanto ciò che sopraggiunge come ciò da cui sopraggiunge sono essere. Dal nulla (*ex nihilo*) non proviene nulla, conferma Aristotele; o, anche qui, dal nulla l'essere proviene *per accidens*, in quanto cioè il sostrato è, come tale, privo della forma che sopraggiunge. Fin qui il libro I della *Fisica*.

Ed ecco il rilievo che intendiamo fare. Il divenire è *ex ente*, dal sostrato. Ora, da un lato il sostrato è privo della forma che sopraggiunge – ché, se non fosse privo, non vi sarebbe divenire –; e dall'altro è ciò in cui ciò che sopraggiunge è *già* prima del suo sopraggiungere – ché se ivi la forma non fosse già prima, essa, daccapo, proverrebbe *ex nihilo*. Pertanto la forma non deve essere e deve essere già prima nel sostrato. L'aporia eleatica si ripresenta, e nella forma più corretta, perché ora, sembra, non è più dovuta all'ignoranza del valore analogico dell'essere. Ma è proprio sfruttando questo valore che Aristotele risolve anche questo nuovo aspetto dell'aporia; o quel valore è condizione o possibilizzazione, anche se non ragion sufficiente, del risolvimento. Infatti, il principio dell'*ex nihilo nihil* non implica come tale che la forma sia già prima *in quello stesso* sostrato che passa dalla privazione alla forma (e che perciò è il diveniente); o implica ciò solo se si presupponga che non vi può essere che un'unica realtà: quella che, appunto, passa dalla privazione alla forma (realtà diveniente). Poiché si tratta semplicemente di un presupposto, la contraddizione derivante dal porre il medesimo (il sostrato) come privo e non privo della forma, è tolta ponendo che la forma è già prima come forma di *un altro* sostrato, il quale è ciò da cui proviene la forma nel sostrato in primo luogo considerato (cioè nel diveniente). In tal modo si salva, insieme, l'*esser già prima* della forma (riferendo l'esser già prima a quest'altro sostrato), e la *privazione* o il non esser già prima della forma (riferendo il « non esser già prima » al sostrato in primo luogo considerato, cioè al sostrato che diviene). Ciò che importa osservare è che quell'altro sostrato *da cui* proviene la forma, non può più valere come l'*ex quo* del divenire della forma (ché l'*ex quo* è il sostrato cui è riferita la privazione), e quindi vale come ciò che possedendo già la forma *fa passare* il sostrato diveniente dalla privazione al possesso della forma, o dalla potenza all'atto. E cioè il provenire, da parte della forma, dall'altro sostrato, significa che questo è *motore* o *causa efficiente* (cioè non più l'*ex quo*, ma l'*a quo*) del passaggio, nel sostrato in primo luogo considerato, dalla potenza all'atto, rispetto alla forma in questione.

L'*ex nihilo nihil* acquista con ciò una nuova valenza, perché mentre prima la sfera o l'ambito dell'esser già prima era la materia o il sostrato, ora, con Aristotele, questa sfera è determinata come il motore (o la serie dei motori) o la causa efficiente del divenire. Porre la materia come quella sfera produce la contraddizione che si è indicata, consistente nell'assumere il sostrato come, insieme, primo e in possesso della forma. La contraddizione è tolta riferendo al motore l'«esser già prima» della forma. La materia, o il sostrato, rimane pertanto concepito come attualmente privo e potenzialmente in possesso della forma. Questa è invece, nel motore, attualmente: o il motore la possiede attualmente.

Si è fatto sopra cenno alla 'serie dei motori' perché se il motore è a sua volta

41. Critica al concetto platonico di materia

Alcuni altri¹ sono riusciti a intravedere tale natura,² ma in modo insufficiente. Innanzitutto, essi ammettono che il divenire proceda dal non essere, dando così ragione a Parmenide.³ In secondo luogo, sembra loro che essendo la materia una quanto al numero debba essere una anche quanto all'essenza. Invece tra i due aspetti c'è la più grande differenza.⁴ Noi infatti sosteniamo che la materia e la privazione si distinguono, e che la materia è un non essere per accidente,⁵ mentre la privazione è un non essere per sé; e l'una, cioè la materia, è in qualche modo sostanza,⁶ mentre la privazione non lo è in nessun modo.

V. APPENDICE

Per quanto riguarda la materia prima, è da dire che essa in un senso si genera e si corrompe, e in un altro senso no. Si genera e si corrompe in quanto le privazioni che le competono dileguano nella generazione delle sostanze. Non si genera e non si corrompe in quanto è il sostrato ultimo in cui si risolve ogni divenire sostanziale.

diveniente, bisognerà ammettere, daccapo, l'esistenza di un altro motore in cui sia già attualmente ciò che nel diveniente sopraggiunge. Poiché l'introduzione dei motori mossi non può essere ripetuta all'infinito, ché altrimenti permarrebbe, all'infinito, la contraddizione, sarà dunque necessario ammettere l'esistenza di un motore non mosso, o *motore immobile*. Tutto questo discorso acquista un particolare rilievo se, in luogo di considerare un divenire particolare, si considera la *totalità del divenire*. Da questo punto di vista il risultato è il seguente: il divenire, cosmo, o universo diveniente, implica necessariamente l'esistenza dell'immobile. Poiché il mondo nel quale viviamo è appunto realtà diveniente, l'immobile non è il mondo. Aristotele lo chiama 'Dio'.

1. I platonici.

2. Da quanto segue è chiaro che il discorso si riferisce al sostrato considerato come sostrato primo, o materia prima.

3. Aristotele rileva in questo passo l'incertezza del concetto di materia elaborato da Platone. Il quale, secondo Aristotele, tende a confondere la privazione con la materia, e quindi, intendendo la materia come non essere (ché la privazione è non essere) e ammettendo che il divenire proceda dal non essere, dà ragione a Parmenide e non riesce a evitare le conseguenze aporetiche del punto di vista parmenideo.

4. Cfr. par. 26.

5. In quanto al sostrato, e sia pure al sostrato ultimo, conviene essere privo di una certa forma, esso è non essere, ma, appunto, un non essere *per accidens*: *per se* il sostrato è un certo ente e, nel caso della materia prima, la sua entità consiste nella sua assoluta potenzialità, la quale si distingue dal non essere *simpliciter*.

6. «in qualche modo»: cioè in quanto, come materia prima, è in potenza la sostanza e entra a costituire la sostanza.

42. Eternità della materia

In un senso la materia si genera e si corrompe; in un altro no. Infatti, considerata per ciò che vi è in essa, si corrompe per sé, poiché ciò che in essa si corrompe è la privazione.¹

Considerata invece in quanto è in potenza,² non si corrompe come tale, ed è necessariamente ingenerabile e incorruttibile.

Infatti, se essa divenisse, bisognerebbe presupporre un sostrato primo dal quale divenisse;³ ma un tale sostrato è la materia stessa; sì che questa sarebbe prima di essere prodotta. Infatti si dice 'materia' appunto il primo sostrato di ogni cosa, elemento intrinseco e non accidentale di ciò che diviene.⁴

Se poi supponiamo che essa si corrompa, è ancora in sé stessa che si corromperebbe, in modo che sarebbe corrotta prima di corrompersi.⁵

1. Alla materia prima compete, come tale, la privazione di ogni forma («vi è in essa» questa privazione); così come alla sostanza, in quanto esercita funzione di sostrato, compete la privazione della forma rispetto alla quale è in potenza. Il generarsi delle sostanze implica quindi la corruzione o l'annullamento della privazione che compete alla materia prima, in quanto la materia, *divenendo* sostrato della forma sostanziale, non è più priva di tale forma, e in questo senso diviene o si corrompe.

2. Cioè in quanto tale, in quanto è l'assolutamente determinabile o sostrato primo.

3. Posto che il divenire implica necessariamente un sostrato, se la materia prima divenisse sarebbe necessario ammettere un sostrato della materia. Ma poiché la materia è il sostrato primo, essa, come sostrato di sé medesima, sarebbe prima di sé medesima, o, insieme, sarebbe e non sarebbe: sarebbe, in quanto sostrato di sé medesima, non sarebbe, in quanto essa è ciò che deve divenire da questo sostrato.

4. La materia – che è *per se l'ex quo* del divenire – *inerisce* a ciò che diviene da essa, così come l'argento da cui diviene la statua inerisce alla statua anche quando questa è già divenuta. La materia è elemento intrinseco e non accidentale, sia in quanto prima che seconda (in quanto materia prima è però elemento intrinseco di *tutto* ciò che si genera e si corrompe). La privazione, invece, è elemento *per accidens* e non inerisce a ciò che è divenuto, così come l'assenza di figura, che conviene all'argento in quanto non è ancora statua o figurato, non inerisce alla statua allorché questa è divenuta.

5. Ciò in cui le sostanze si corrompono è la materia prima. Infatti anche la corruzione è un modo del divenire e come tale implica un sostrato che nel caso delle corruzioni sostanziali è la materia prima. Se dunque questa si corrompesse, si corromperebbe in un primo sostrato, e cioè in sé medesima. Pertanto si corromperebbe prima di corrompersi: perché come sostrato del suo corrompersi non si corromperebbe e dunque, anche qui, sarebbe e non sarebbe.

Se la materia prima non può né generarsi né corrompersi, essa è *eterna*. San Tommaso commenta: «Sed ex hoc non excluditur quin *per creationem* inesse procedat» (*In octo libros de physico auditu sive physicorum Aristotelis commentaria*, 282). Il rilievo esprime il superamento speculativo della contraddizione in cui si avvolge, ancora, la metafisica aristotelica. Questa contraddizione è specificatamente aristotelica nel senso che, comune a tutta la filosofia greca, è l'unica che ancora affetta la metafisica di Aristotele una volta che questa (considerata nella sua strut-

I passi, che nella traduzione sono stati distribuiti in paragrafi con numero progressivo, hanno nel testo greco la seguente indicazione

1. – <i>Phys.</i>	I, 1, 184 a 10	22. – »	I, 6, 189 a 34
2. – »	I, 2, 184 b 15	»	I, 6, 189 b 8
3. – »	I, 2, 184 b 22	»	I, 6, 189 b 16
4. – »	I, 2, 184 b 25	23. – »	I, 7, 189 b 30
»	I, 2, 185 a 17	24. – »	I, 7, 189 b 32
5. – »	I, 2, 185 a 12	25. – »	I, 7, 190 a 13
6. – »	I, 3, 186 a 5	26. – »	I, 7, 190 a 15
7. – »	I, 3, 186 a 24	27. – »	I, 7, 190 a 21
8. – »	I, 3, 186 a 25	28. – »	I, 7, 190 a 31
9. – »	I, 3, 186 a 32	29. – »	I, 7, 190 a 33
10. – »	I, 3, 186 b 4	30. – »	I, 7, 190 b 10
11. – »	I, 3, 186 b 12	31. – »	I, 7, 190 b 17
12. – »	I, 3, 187 a 1	32. – »	I, 7, 190 b 23
13. – »	I, 3, 187 a 3	33. – »	I, 7, 190 b 29
14. – »	I, 3, 187 a 10	34. – »	I, 7, 191 a 7
15. – »	I, 4, 187 a 12	35. – »	I, 8, 191 a 23
16. – »	I, 4, 187 a 26	36. – »	I, 8, 191 a 34
17. – »	I, 5, 188 a 19	37. – »	I, 8, 191 b 10
18. – »	I, 5, 188 a 31	38. – »	I, 8, 191 b 17
19. – »	I, 5, 188 b 21	39. – »	I, 8, 191 b 27
20. – »	I, 6, 189 a 10	40. – »	I, 8, 191 b 30
21. – »	I, 6, 189 a 21	41. – »	I, 9, 191 b 35
		42. – »	I, 9, 192 a 25

tura essenziale) si era posta come togliimento delle contraddizioni che precedentemente affliggevano il discorso metafisico. Aristotele concepisce la materia prima come indipendente, quanto al suo essere, dall'immobile. L'indipendenza fa sì che da un lato la limitatezza della materia prima sia, daccapo, *ex nihilo*; e dall'altro che l'immobile sia in potenza nella misura in cui la materia prima gode di una certa entità. (E che l'atto puro sia in potenza è contraddittorio). Il neoplatonismo cercherà di togliere questa contraddizione ponendo che anche la materia prima proceda dall'assoluto. Ma poiché la processione veniva intesa come necessariamente appartenente all'assoluto (l'Uno di Plotino emana necessariamente), il risultato era che si tornava a intendere la realtà assoluta come diveniente. E questa era appunto la contraddizione che Aristotele aveva avuto il merito di togliere. La contraddizione è *definitivamente* tolta, e la metafisica si assesta nel suo stato definitivo, ponendo che la materia non sia indipendente dall'assoluto, e che l'assoluto non ponga, non metta in essere, necessariamente, la materia. Questa posizione non necessaria di ciò che è altro dall'assoluto può essere indicata col termine 'creazione'. Filosofia medioevale.

Avvertenza

In questa presentazione del libro IV della « Metafisica » abbiamo adottato gli stessi criteri seguiti nella stesura del precedente volumetto aristotelico « I principi del divenire » (libro I della « Fisica »; si veda cap. IV, pp. 179-236). Il quale potrà essere più che utilmente tenuto presente per la essenziale complementarità delle questioni ivi trattate a quelle svolte nel quarto dei libri metafisici.

Anche qui, dunque, si è inteso presentare al giovane studioso l'articolazione centrale del testo aristotelico, eliminando dalla traduzione quanto avrebbe potuto disturbare il netto profilarsi di tale articolazione. (Il testo è stato poi diviso in paragrafi e in parti, e agli uni e alle altre sono stati apposti dei titoli con funzione riassuntiva oltre che esplicativa). E anche qui si è voluto che, mediante un'opportuna annotazione, il testo riuscisse interamente comprensibile allo studente: una volta eliminati i passi che richiederebbero un tipo di esegesi superiore, « tutto » ciò che rimane deve poter essere elaborato e posseduto dal giovane, che deve abituarsi al lavoro preciso che aborre dalla lettura sommaria e approssimativa – « ogni » parola, specie nel linguaggio dei grandi classici, avendo una sua peculiare funzione, che è appunto compito della buona lettura rilevare.

INTRODUZIONE

I. IL PRINCIPIO DI NON CONTRADDIZIONE E I PRINCIPI DEL SAPERE

Alla base delle sue indagini Parmenide pose questa affermazione: che «l'essere è e il non essere non è», o, detto in altro modo, che «è impossibile che l'essere non sia e che il non essere sia». Queste due proposizioni, esprimenti, sia pure in modo diverso, lo stesso contenuto, vennero più tardi chiamate, rispettivamente, *principio di identità* e *principio di non contraddizione*. Contro coloro che le negano Parmenide inveisce con violenza: si mettono per una via del tutto inindagabile, «gente dalla doppia testa», «sordi», «ciechi», «istupiditi»; ma, lui, non va più in là. Cioè non mostra in concreto in che consista questa sordità e cecità, ossia che accada propriamente, a parte le immagini, a coloro che, quelle proposizioni, appunto negano. È quanto invece farà Aristotele in questo libro IV della *Metafisica*.

Ma intanto domandiamoci: che cosa significa che il principio di identità-non contraddizione sta «alla base» dell'indagine? Che è quanto domandare: che significa il suo essere «principio»?

Otteniamo la risposta desiderata guardando al modo in cui Parmenide conduce la sua indagine. I due teoremi più importanti della quale – l'immobilità e la semplicità dell'essere – sono guadagnati facendo vedere che la loro negazione implica la negazione del principio di identità-non contraddizione, e cioè rendendoli partecipi dell'incontrovertibilità e impossibilità di negazione di tale principio. Infatti qualcosa diviene solo in quanto c'è un momento in cui esso non è – ossia o in un primo momento non è e poi è, o viceversa –, sì che se l'essere divenisse, si dovrebbe affermare che, in un momento del processo del divenire, *l'essere non è*; e questo è appunto quanto non può essere assolutamente sostenuto. E, se l'essere fosse molteplice, i termini della molteplicità potrebbero sussistere solo in quanto, oltre al loro semplice *essere*, fossero *altro* dall'essere (ché altrimenti non si distinguerebbero dall'essere, e tutte le cose si identificherebbero al puro e indifferenziato essere); ma altro dall'essere è solo il non essere; sì che dire che il molteplice è significa dire che *il non essere è*; e anche questo è un modo di negare quanto assolutamente non può essere negato.

Appare, da ciò, che Parmenide fu il primo a dare una «dimostrazione» in senso rigoroso; nel senso primario cioè che questo termine possiede nell'ambito del sapere filosofico. Diciamo infatti che una proposizione q è, in questo senso rigoroso, «dimostrata», quando e soltanto quando si è in grado di mostrare che la sua negazione implica necessariamente la negazione del principio di

identità-non contraddizione (ossia implica la negazione di ciò che non può essere negato), sì che nemmeno la q può essere negata. E con ciò diventa chiaro quanto si voleva sapere: quel principio «sta alla base», o, appunto, è «principio» di altri asserti (la q o quei teoremi di Parmenide che abbiamo considerato), nel senso appunto che la sua affermazione implica necessariamente l'affermazione di quegli asserti: la implica necessariamente appunto perché la negazione di questi – per quanto riguarda Parmenide, tale negazione suona rispettivamente: «l'essere diviene», «l'essere è molteplice» – implica necessariamente la negazione di quello.

Qualcosa di analogo accade certamente nelle altre scienze, ad esempio nella matematica e nella geometria. Nelle «dimostrazioni per assurdo» di quest'ultima, ad esempio, si «dimostra» un teorema (che corrisponde alla q del caso precedente) mostrando appunto che la sua negazione implica la negazione di certe proposizioni primitive chiamate postulati, le quali presentano, a preferenza di altre, un alto grado di accettabilità, e assolvono pertanto a una funzione analoga a quella del principio di identità-non contraddizione, ossia *stanno alla base* della geometria. Questo modo di procedere – per cui si parte da una o più proposizioni che si impongono per la loro plausibilità, e sulla base di queste se ne affermano certe altre – dai pitagorici lo si incominciava già ad applicare con notevole successo alle scienze matematiche, ed è probabile che Parmenide abbia meditato con molta attenzione su questi primi tentativi di dimostrazione razionale. Eppure, come si vedrà tra poco, tra i due casi – quello della filosofia e quello delle altre scienze – sussiste una differenza essenziale.

Si osservi intanto che il tener fermo che l'essere è e non può non essere, è per Parmenide la «*via della verità*», e cioè la stessa apertura del sapere filosofico. In altri termini, a cominciare da Parmenide è questo tipo di sapere che, con sempre maggiore consapevolezza, andrà ponendo come fondamento (o come elemento del fondamento) di ogni possibile sapere il principio di identità-non contraddizione. Si che soltanto all'interno della scienza filosofica sarà dato riscontrare, come già si è detto, il realizzarsi di quella valenza rigorosa del «dimostrare» di cui s'è qui sopra parlato. Nelle «dimostrazioni per assurdo» della geometria accade infatti che una proposizione q sia dimostrata non perché si riesca a mostrare che la negazione di q implica la negazione del principio di identità-non contraddizione, ma perché si mostra che q implica la negazione di una affermazione che presenta un alto grado di plausibilità, e per questa sua caratteristica vien posta alla base delle dimostrazioni geometriche.

Si consideri, ad esempio, la dimostrazione del teorema: «Due rette parallele ad una terza sono parallele tra loro». (Si indichi con q questo teorema). «Siano a, b, c rette appartenenti al mede-

simo piano, e siano a e b parallele a c ; se a e b non fossero parallele fra loro, avrebbero in comune un punto P , e per P verrebbero così a passare due rette, la a e la b , parallele alla stessa retta c . Ma in un piano, per un punto fuori di una retta si può condurre una e una sola parallela alla retta data. Dunque a e b devono essere parallele fra loro». Indicando con p l'affermazione che in un piano, per un punto fuori di una retta, si può condurre una e una sola parallela alla retta data, è chiaro che la q viene affermata perché la sua negazione (la supposizione cioè che le rette a e b non siano parallele tra loro) implica la negazione della p . Se si tien fermo che la proposizione p è vera, è cioè impossibile che la q sia falsa.

Senonché, a questo punto, è da osservare che se la p non fosse assunta come vera, non si potrebbe nemmeno più affermare come vera la q . Infatti, per quale motivo si è proprio costretti ad accettare come vera la proposizione p ? E, in generale, per quale motivo si è costretti ad accettare i gruppi di postulati che stanno alla base delle singole scienze? Una delle due: o le proposizioni che esprimono questi postulati sono esse stesse delle proposizioni che possono essere dimostrate in base al principio di non contraddizione; oppure no, nel qual caso esse non possono costituirsi come verità assolutamente valide (valide cioè in ogni situazione, in ogni luogo e tempo e per ogni mente), e cioè è possibile pensare circostanze in cui tali proposizioni possono essere negate, o è possibile costruire gruppi di postulati che non le includano o includano proposizioni loro opposte.

È appunto quanto si è verificato per la proposizione p del nostro esempio. La quale è uno dei molti modi di formulare quel quinto postulato di Euclide («Ogni volta che una retta, intersecando altre due rette, forma con esse angoli interni da una medesima parte [coniugati interni], la cui somma è minore di due angoli retti, allora queste due rette, sufficientemente prolungate, finiscono per incontrarsi dalla parte anzidetta»), che, già discusso dai contemporanei di Euclide, apparve sempre più chiaramente come una proposizione la cui negazione non implicava contraddizione e che quindi poteva essere lasciata inutilizzata ai fini della costruzione di tipi di geometrie non euclidee. Oggi si tende a concepire ogni postulato delle varie discipline scientifiche come non avente un valore assoluto, e a intendere pertanto l'assolutezza della dimostrazione soltanto come un rapporto necessario tra i postulati (cioè le premesse, le quali possono venire modificate e sostituite) e le loro conseguenze. Senza volerci addentrare in questa difficile questione, sta di fatto che molti asserti che in passato erano ritenuti per sé stessi evidenti, non bisognosi di prova alcuna e stanti quindi alla base degli edifici scientifici, si sono rivelati, ad

un'analisi rigorosa, non solo suscettibili di essere messi in questione, ma persino tali da dover essere negati.

Dovremo allora pensare che la stessa sorte debba verificarsi per il principio di identità-non contraddizione, e che la scienza filosofica non riesca a costruire dimostrazioni la cui assolutezza non sia data semplicemente dal rapporto necessario tra premesse e conclusioni, ma anche dalla necessità delle premesse, ossia dalla impossibilità di negarle? A questa domanda si può dire abbia già risposto Aristotele, e precisamente con l'indagine contenuta in questo libro IV della *Metafisica*. Ove appunto si mostra che il principio di identità-non contraddizione *non può essere negato*, e insieme si mostra che significato ha dire che tale principio «non può essere negato» (e quindi non possono essere negate le affermazioni che su tale principio si basano). Se così stanno le cose, non si dovrà forse dire che c'è un dominio, nella conoscenza umana – il dominio sottoposto appunto al principio di non contraddizione –, che sfida ogni tempo e ogni attacco, e si costituisce quindi come verità assoluta e definitiva? E se a quel dominio appartengono certe verità che particolarmente interessano noi uomini, come l'esistenza di Dio, chi non vede l'importanza eccezionale dell'indagine aristotelica che stiamo per studiare?

2. DAL CONCETTO PARMENIDEO AL CONCETTO PLATONICO-ARISTOTELICO DELL'ESSERE

Se Aristotele, come già Platone, tiene ferma la validità assoluta del principio di non contraddizione, ne modifica d'altra parte la formulazione in conseguenza della necessità di intendere l'«essere», che compare nella formulazione parmenidea del principio, in modo diverso da come lo intendeva Parmenide. Perché la negazione parmenidea dell'esistenza del molteplice – compiuta, unitamente alla negazione del divenire, in nome del principio di non contraddizione – rende esplicito che l'«essere», che in questo principio compare, è inteso da Parmenide come quell'assolutamente semplice (un significato senza parti) che rimane allorché dall'essere siano separate tutte le determinazioni di esso; le quali, in quanto così separate, sono non-essere; sì che, se di esse (cioè del molteplice) si afferma l'essere, si afferma l'essere del non-essere. Ma intanto: che cosa si dovrà dire allora della manifestazione del mondo che ci circonda, la quale attesta che l'essere è molteplice – si realizza cioè in una molteplicità di determinazioni – ed è diveniente? Parmenide non nega certo di aver presente il mondo, non ne nega e non ne può negare certo la manifestazione, ma la squalifica di fronte alla ragione, di fronte cioè al principio di non contraddizione e al sistema delle sue conseguenze ne-

cessarie (unità e immutabilità dell'essere): la ragione è il regno della *verità* (ἀλήθεια), la manifestazione del mondo (esperienza) è il regno delle apparenze e dell'opinione illusoria (δόξα). Ma quella stessa *impossibilità di negare il mondo*, la cui manifestazione viene peraltro così squalificata al cospetto della ragione, ci dice che come il principio di non contraddizione non può essere negato, così non può essere negata l'esperienza; onde si dovrà dire che come l'esperienza è δόξα rispetto al principio di non contraddizione, così le conseguenze di questo, e quindi questo stesso in quanto origine di tali conseguenze, sono δόξα rispetto all'esperienza. E appunto questa è l'aporia cui dà luogo l'indagine eleatica: che esperienza e ragione – i *principi* del sapere umano! – si negano a vicenda; e, in quanto entrambi sono principi, nessuno dei due può essere negato. Il compito fondamentale del pensiero postparmenideo è la conciliazione di esperienza e ragione, ossia è l'accertamento delle condizioni sotto le quali esperienza e ragione non si negano (accertamento del rapporto autentico tra esperienza e ragione, il quale insieme mostri la loro compossibilità).

L'aporia relativa al molteplice (la negazione del molteplice attestato dall'esperienza) è risolta da Platone mediante la distinzione tra il non-essere, di cui non si può assolutamente affermare che è, che cioè è opposto o contrario dell'essere, non-essere assoluto, e il non-essere che è altro dall'essere, o non-essere relativo, di cui è necessario affermare l'essere. Non-essere relativo sono le *determinazioni* dell'essere, le quali *non sono* perché, da un lato, ognuna di esse si distingue dal significato « essere » (« uomo » non significa « essere ») e quindi è non-essere, e dall'altro lato ognuna di esse *non è* le altre. D'altra parte, è proprio di queste determinazioni che va predicato l'essere, e cioè ognuna di esse è, « partecipa » dell'essere. Se cioè « uomo » *si distingue (è altro)* da « essere », e in questo senso è non-essere, d'altra parte « uomo » non significa « nulla », cioè non è il *contrario* di « essere »; e dire che l'uomo non è nulla significa dire che è essere, significa cioè predicare, dell'uomo, l'essere. Pertanto vi è un senso, secondo cui non è contraddittorio affermare che il non-essere è, o che l'essere non è: quello in cui il non-essere è il non-essere relativo. Ed è appunto l'esistenza di questo non-essere (e non del non-essere assoluto) ciò che è necessariamente richiesto per affermare l'esistenza del molteplice.

L'accertamento del senso, secondo il quale deve essere affermato l'essere del non-essere, è insieme introduzione di un nuovo concetto di « essere », l'essere, cioè, come sintesi della *determinazione*, essenza, e dell'*essere* (εἶναι) della determinazione: l'essere come *ente* (ὄν), come *ciò che è* (ὅ ἐστιν, *id quod est*). Su questo concetto dell'essere, prospettato da Platone, si concentra l'attenzione di Aristotele; ed è appunto tale concetto – che non implica la ne-

gazione del molteplice – a comparire nella formulazione aristotelica del principio di non contraddizione. La dottrina platonica dei due sensi del non-essere si perfeziona cioè e si completa nella dottrina aristotelica dell'*ente in quanto ente* (cfr. il paragrafo che segue) e dell'*analogia dell'ente* (cfr. il paragrafo 5). Su questi due punti deve ora fermarsi la nostra attenzione.

3. L'ESSERE IN QUANTO ESSERE

Di ogni determinazione che non sia l'opposto dell'essere, e cioè non sia il nulla, si deve affermare l'essere: di ogni non-essere relativo, dice Platone, va affermato l'essere. Sono possibili allora, precisa Aristotele, due modi di considerazione e quindi di indagine scientifica di ciò che è: lo si può considerare in quanto ente, oppure in quanto è quella certa determinazione differente dalle altre. Appunto con questa osservazione si apre il libro IV della *Metafisica*. Le riflessioni che facciamo seguire hanno dunque una duplice funzione: di prospettazione generale della tematica che nell'indagine aristotelica costituisce l'ambiente della trattazione sul principio di non contraddizione, e di commento del primo paragrafo del testo.

Ogni scienza non ha come oggetto il nulla, bensì qualcosa di positivo, qualcosa che è, e cioè l'essere (= ente). Ma se ogni scienza (e, in generale, si può dire: se ogni attività umana) si interessa dell'essere, in tutte le scienze, meno una, ciò che si assume come oggetto è un certo campo dell'essere, che lascia fuori di sé altri campi; l'oggetto è cioè un essere particolare. Non solo, ma di questo essere particolare non si considerano le proprietà che gli convengono in quanto esso è un essere, bensì le proprietà che gli convengono in quanto esso è *quel certo* essere – per esempio numero – e per le quali esso si distingue dagli altri campi dell'essere. In altri termini, ciò di cui ognuna di quelle scienze parla è *qualcosa che è*, ma di questo « qualcosa che è » non si parla. Vi è invece una scienza – la filosofia prima o metafisica – che non solo si riferisce, come le altre scienze, all'essere, ma dell'essere considera le proprietà che gli convengono in quanto esso è essere, e cioè non considera l'essere in quanto esso è numero, o corpo in movimento, o vivente, o altra determinatezza, ma in quanto esso è essere, ossia, appunto, « qualcosa che è ». Qui, non solo ciò di cui si parla è, ma si parla appunto *dell'essere*. Segue, da quanto si è detto, che allorché ci si fa a considerare l'essere (ente) in quanto essere (ente), l'oggetto dell'indagine non è un certo essere particolare, giacché le proprietà che convengono all'essere in quanto essere non convengono a questo piuttosto che a quell'essere, ma convengono ad ogni essere, appunto in quanto una qualsiasi cosa è

un essere. Assumere come oggetto l'ente in quanto ente significa pertanto assumere come oggetto la stessa *totalità dell'essere*, la totalità essendo appunto il limite sino al quale si spingono o entro cui son valide le leggi dell'essere in quanto tale. Ma poiché al di fuori di quel limite non vi è nulla, sarà meglio dire che quelle leggi non hanno alcun limite di applicazione. La metafisica si definisce in tal modo come la scienza dell'intero.

Sempre in questo primo paragrafo del libro IV, del quale stiamo discorrendo, Aristotele precisa inoltre che la filosofia prima studia le proprietà che all'essere in quanto essere « convengono *essenzialmente* » – o *per se* (καθ' αὐτό) –, per avvertire che non si tratta qui delle proprietà che all'essere in quanto essere possono convenire *per accidens*. (Per il significato di quest'ultima espressione: se un matematico compie un'operazione di carattere matematico, si dirà che quel matematico è, come tale, ossia in quanto matematico, o *per se*, colui che compie l'operazione; se poi quel matematico è italiano – se cioè gli capita, *accidit*, di essere italiano – si dirà che un italiano è, *per accidens*, colui che compie quell'operazione di carattere matematico). Infatti non vi è nulla che, almeno *per accidens*, non convenga all'essere in quanto essere. Ad esempio: questa sfumatura di azzurro è un certo *essere*; orbene, in quanto all'essere *capita* di determinarsi come questa sfumatura di azzurro – in quanto cioè si dà un essere che si determina appunto come tale sfumatura – si dovrà dire che questa sfumatura di azzurro è una proprietà che, *per accidens*, conviene all'essere in quanto essere. È chiaro allora che se la considerazione dell'essere in quanto essere è considerazione della stessa totalità dell'essere (in quanto, come già si è detto, in ogni determinazione dell'essere si realizzano le leggi dell'essere in quanto essere), per altro lato non ogni determinazione dell'essere è, *per se*, una proprietà dell'essere in quanto essere (per quanto, qualora non lo sia, lo sia almeno *per accidens*); sì che per questo secondo lato l'oggetto della metafisica non è la totalità dell'essere, ma, appunto, il sistema delle proprietà che *per se* convengono all'essere in quanto essere (sistema che lascia fuori di sé il sistema delle proprietà *per accidens*, che non possono essere riferite ad ogni essere). Il sistema in parola è appunto ciò che si realizza in ogni essere, nella *totalità* dell'essere.

4. FISICA, METAFISICA, PRINCIPIO UNIFICATORE DEL MOLTEPLICE

Si avverta che la riflessione sull'intero – l'assumere l'intero come oggetto di indagine – non è una prerogativa della metafisica aristotelica, ma segna lo stesso atto di nascita del sapere filosofico. « La maggior parte di coloro che per i primi si posero a filosofare pensarono che i principi di tutte le cose fossero soltanto quelli di

specie materiale ». Così lo stesso Aristotele dà inizio, nel libro I della *Metafisica*, alla sua celebre indagine attorno a quanto i filosofi, che lo ebbero a precedere, riuscirono a stabilire. « I principi di tutte le cose »: l'espressione è preziosa, e deve essere meditata con attenzione.

Perché è noto che la conclusione di quell'indagine aristotelica è che gli antichi non seppero veramente sollevarsi alla comprensione della *totalità delle cose*, ma limitarono le loro ricerche al mondo fisico. Onde furono, propriamente, dei « fisici » o, come oggi si direbbe, dei « cosmologi »; e, per l'appunto, ignorarono che vi fossero altri principi oltre quelli di specie materiale, o, in generale, che vi fossero altre cose oltre le cose fisiche. E Aristotele ha ragione; perché poi, per suo conto (ma anche qui insistendo nella direzione tracciata dal suo maestro Platone), *dimostra* che il mondo, o le cose fisiche, non sono « tutte le cose », dato che, oltre al mondo, è necessario ammettere una realtà avente una tale struttura che solo ad essa è opportuno riservare la parola « Dio ».

Da questo punto di vista, e cioè dal punto di vista di chi sa che il mondo non è l'intero, è del tutto legittimo considerare l'interesse di coloro, che per i primi filosofarono, come rivolto a una dimensione particolare o limitata dell'intero: il mondo. Se diciamo che « fisica » è questo interesse nel suo costituirsi come sapere della realtà in quanto realtà cosmica, e « metafisica » è invece l'interesse per l'intero, e cioè per l'essere in quanto essere, è del tutto legittimo affermare che i primi filosofi fecero soltanto della fisica e non della metafisica.

Ma dal punto di vista di chi non sa, o non sospetta altra realtà che il mondo (e questo è il punto di vista dei « fisici »), fare oggetto del proprio interesse il mondo non significa limitarsi alla considerazione di una dimensione particolare dell'intero, ma significa mettere in vista lo stesso contenuto concreto, la stessa determinazione esaustiva e onnicomprensiva dell'intero. Ed ecco appunto si dice che quegli antichi presero a ricercare i principi di *tutte le cose*. Il che significa che essi si tennero innanzi la totalità *come* totalità (sia pure pensando che il mondo fosse la totalità); e così facendo non furono dei fisici, ma dei metafisici.¹

Per questo lato – ci si consenta di notare – la metafisica raggiunge il suo compimento e la sua definitività nel momento stesso in cui si affaccia per la prima volta nel tempo, allorché Talete asserisce che l'acqua è il principio di *tutte le cose*. Talete – ma il nome tende manifestamente al simbolo e a valere come allusivo di un clima storico – scopre o disvela l'orizzonte metafisico (orizzonte della totalità); o almeno avverte, in modo preminente e intensificato, l'importanza della scoperta. Onde a ragione la tradizione

1. Si veda nota 1, p. 181.

lo affida al ricordo come colui che per primo si occupò di filosofia.

Furono dunque, quegli antichi, dei metafisici in quanto fecero oggetto del loro interesse l'apertura dell'orizzonte della totalità; sebbene fossero dei fisici in quanto l'unica determinazione che della totalità conobbero fu il mondo fisico. Non a caso Aristotele prende a esaminare, all'inizio della sua *Fisica* (libro I), quegli stessi pensatori che poi esaminerà, in sede di trattazione metafisica, nel libro I della *Metafisica*. Ed è ancora Aristotele ad avvertire (*Met.*, VI, 1) che, se non vi fosse altra realtà oltre quella cosmica, la scienza fisica – che ha appunto questa realtà come oggetto di indagine – sarebbe la più universale di tutte le scienze. E cioè non sarebbe più semplicemente una « fisica ». E quindi, anche qui, lo sarebbe e non lo sarebbe: non lo sarebbe in quanto il suo oggetto sarebbe la stessa totalità; e lo sarebbe in quanto la realtà cosmica costituirebbe il contenuto concreto e onnicomprensivo della totalità. I primi pensatori realizzano appunto questa situazione, nella quale la realtà cosmica è saputa come totalità.

È precisamente l'apertura dell'orizzonte della totalità che conduce alla domanda sul *principio* (ἀρχή). In quanto quello si svela, sorge infatti la questione – più o meno esplicita, più o meno consapevole – di stabilire che cosa sia ciò per cui tutte le cose costituiscono una totalità: che cosa sia ciò per cui tutte le cose, che pure si differenziano l'una dall'altra, appartengono allo stesso orizzonte e convengono tutte nell'appartenere al medesimo orizzonte. Che le cose appartengano tutte all'intero e che tutte convengano in questo appartenere all'intero, significa che le cose – che pur si differenziano tra di loro, e in questo differenziarsi costituiscono una *molteplicità* – si realizzano in una *unità*. Sì che domandare che sia ciò per cui esse appartengono al medesimo orizzonte significa domandare che cosa sia ciò per cui esse si realizzano in una unità, e pertanto quale sia il principio di unificazione di tutte le cose. Problema della determinazione del principio unificatore del molteplice. *Che* le cose si realizzino in una totalità, e quindi in una unità, questo non costituisce problema; ché anzi rappresenta quel definitivo guadagno che la filosofia seppe conseguire sin dall'inizio della sua vicenda storica. Il problema invece è stabilire o determinare *quale* sia il principio o il fondamento dell'unità. È per questo problema che la storia della filosofia (almeno della filosofia in quanto metafisica) non si arresta o non si conclude in un suo iniziale momento definitivo, ma si svolge in una molteplicità di soluzioni del problema, via via oltrepassantisi, e d'altra parte organizzantisi in una ben definita sistematicità.

Il tipo di risposta che gli antichi incominciarono a dare di tale problema – il modo cioè in cui incominciarono a determinare il principio unificatore delle cose – ci rende noto il *sensu* secondo

cui il principio fu da essi riguardato. Il principio è l'«acqua» (o l'«aria», secondo Anassimene). L'acqua (o l'aria, o il fuoco) è ciò per cui le *molte cose* – *tutte* le molte cose! – sono un'unità e questa unità viene appunto concepita come acqua. Ora, poiché le cose sono molte in quanto si differenziano le une dalle altre, e quindi, in quanto oltre che acqua, sono anche altro di diverso dall'acqua (aria, fuoco, terra, animali, piante, astri, e tutte le innumerevoli determinazioni di cui è ricco il mondo), dire che l'acqua è l'unità delle cose ha un significato solo se pensiamo che l'acqua sia la *materia* delle cose, ciò di cui esse son fatte; sì che queste, in quanto molte e differenti, non sono che modificazioni o diversi modi di essere di quell'unico che è l'acqua. L'unità delle cose, che questi antichi vanno ricercando, acquista dunque il senso di *principio materiale* delle cose. O il senso che si conferisce a quella unità è che le cose convengono tutte nell'essere modi di configurazione di un'unica materia.

Collocandosi da questo punto di vista, ci si avvide ben presto dell'impossibilità di qualificare il principio come acqua o aria o qualsiasi altra determinazione *particolare*. Ciò infatti per cui le cose molteplici sono uno, o la materia in cui tutte le cose convengono, non può essere qualificato come una tra le cose: appunto perché la qualificazione, così intesa, implica che ciò che così si qualifica *non sia* tutto ciò che così non si qualifica; e, in quanto non lo è, non può essere ciò in cui tutto conviene o si identifica. Il principio viene allora qualificato proprio come negazione di ogni qualificazione o determinazione particolare. Il che vuol dire: non viene più qualificato nel senso in cui lo era prima. Esso è pertanto l'inqualificabile, l'indeterminato, ἄπειρον, ἄοριστον, come appunto lo chiamò Anassimandro.

Che il principio non potesse essere nulla di determinato apparve anche in base alla constatazione del *divenire* o dello sparire di tutte le determinazioni particolari del mondo. Onde nessuna di queste, si rilevò, può valere come principio unificatore di tutte le altre. E poiché il divenire è appunto la negazione di ogni particolare determinazione, il processo in cui ogni determinato scompare, tale processo viene a costituire la qualificazione che compete all'inqualificabile o all'indeterminato anassimandreo. Il divenire è il principio, dice Eraclito; ossia è quanto ogni cosa ha in comune con ogni altra. Esso invece, il divenire, non diviene, ma è l'immutabile in cui ogni cosa che sopraggiunge dilegua e si dissolve. Ma in questo modo si apre un abisso tra il principio unificatore (immutabile) e le cose unificate (divenienti): si impone una sintesi superiore che mostri l'unità stessa tra il principio unificatore e l'unificato.

Questa sintesi si può dire sia fornita da Parmenide, il quale insieme tien fermo il punto acquisito da Anassimandro: che cioè il

lo affida al ricordo come colui che per primo si occupò di filosofia.

Furono dunque, quegli antichi, dei metafisici in quanto fecero oggetto del loro interesse l'apertura dell'orizzonte della totalità; sebbene fossero dei fisici in quanto l'unica determinazione che della totalità conobbero fu il mondo fisico. Non a caso Aristotele prende a esaminare, all'inizio della sua *Fisica* (libro I), quegli stessi pensatori che poi esaminerà, in sede di trattazione metafisica, nel libro I della *Metafisica*. Ed è ancora Aristotele ad avvertire (*Met.*, VI, 1) che, se non vi fosse altra realtà oltre quella cosmica, la scienza fisica – che ha appunto questa realtà come oggetto di indagine – sarebbe la più universale di tutte le scienze. E cioè non sarebbe più semplicemente una « fisica ». E quindi, anche qui, lo sarebbe e non lo sarebbe: non lo sarebbe in quanto il suo oggetto sarebbe la stessa totalità; e lo sarebbe in quanto la realtà cosmica costituirebbe il contenuto concreto e onnicomprensivo della totalità. I primi pensatori realizzano appunto questa situazione, nella quale la realtà cosmica è saputa come totalità.

È precisamente l'apertura dell'orizzonte della totalità che conduce alla domanda sul *principio* (ἀρχή). In quanto quello si svela, sorge infatti la questione – più o meno esplicita, più o meno consapevole – di stabilire che cosa sia ciò per cui tutte le cose costituiscono una totalità: che cosa sia ciò per cui tutte le cose, che pure si differenziano l'una dall'altra, appartengono allo stesso orizzonte e convengono tutte nell'appartenere al medesimo orizzonte. Che le cose appartengano tutte all'intero e che tutte convengano in questo appartenere all'intero, significa che le cose – che pur si differenziano tra di loro, e in questo differenziarsi costituiscono una *molteplicità* – si realizzano in una *unità*. Sì che domandare che sia ciò per cui esse appartengono al medesimo orizzonte significa domandare che cosa sia ciò per cui esse si realizzano in una unità, e pertanto quale sia il principio di unificazione di tutte le cose. Problema della determinazione del principio unificatore del molteplice. Che le cose si realizzino in una totalità, e quindi in una unità, questo non costituisce problema; ché anzi rappresenta quel definitivo guadagno che la filosofia seppe conseguire sin dall'inizio della sua vicenda storica. Il problema invece è stabilire o determinare *quale* sia il principio o il fondamento dell'unità. È per questo problema che la storia della filosofia (almeno della filosofia in quanto metafisica) non si arresta o non si conclude in un suo iniziale momento definitivo, ma si svolge in una molteplicità di soluzioni del problema, via via oltrepassantisi, e d'altra parte organizzantisi in una ben definita sistematicità.

Il tipo di risposta che gli antichi incominciarono a dare di tale problema – il modo cioè in cui incominciarono a determinare il principio unificatore delle cose – ci rende noto il *sensu* secondo

cui il principio fu da essi riguardato. Il principio è l'« acqua » (o l'« aria », secondo Anassimene). L'acqua (o l'aria, o il fuoco) è ciò per cui le *molte cose* – tutte le molte cose! – sono un' *unità* e questa unità viene appunto concepita come acqua. Ora, poiché le cose sono molte in quanto si differenziano le une dalle altre, e quindi, in quanto oltre che acqua, sono anche altro di diverso dall'acqua (aria, fuoco, terra, animali, piante, astri, e tutte le innumerevoli determinazioni di cui è ricco il mondo), dire che l'acqua è l'unità delle cose ha un significato solo se pensiamo che l'acqua sia la *materia* delle cose, ciò di cui esse son fatte; sì che queste, in quanto molte e differenti, non sono che modificazioni o diversi modi di essere di quell'unico che è l'acqua. L'unità delle cose, che questi antichi vanno ricercando, acquista dunque il senso di *principio materiale* delle cose. O il senso che si conferisce a quella unità è che le cose convengono tutte nell'essere modi di configurazione di un'unica materia.

Collocandosi da questo punto di vista, ci si avvide ben presto dell'impossibilità di qualificare il principio come acqua o aria o qualsiasi altra determinazione *particolare*. Ciò infatti per cui le cose molteplici sono uno, o la materia in cui tutte le cose convengono, non può essere qualificato come una tra le cose: appunto perché la qualificazione, così intesa, implica che ciò che così si qualifica *non sia* tutto ciò che così non si qualifica; e, in quanto non lo è, non può essere ciò in cui tutto conviene o si identifica. Il principio viene allora qualificato proprio come negazione di ogni qualificazione o determinazione particolare. Il che vuol dire: non viene più qualificato nel senso in cui lo era prima. Esso è pertanto l'inqualificabile, l'indeterminato, ἄπειρον, ἄοριστον, come appunto lo chiamò Anassimandro.

Che il principio non potesse essere nulla di determinato apparve anche in base alla constatazione del *divenire* o dello sparire di tutte le determinazioni particolari del mondo. Onde nessuna di queste, si rilevò, può valere come principio unificatore di tutte le altre. E poiché il divenire è appunto la negazione di ogni particolare determinazione, il processo in cui ogni determinato scompare, tale processo viene a costituire la qualificazione che compete all'inqualificabile o all'indeterminato anassimandreo. Il divenire è il principio, dice Eraclito; ossia è quanto ogni cosa ha in comune con ogni altra. Esso invece, il divenire, non diviene, ma è l'immutabile in cui ogni cosa che sopraggiunge dilegua e si dissolve. Ma in questo modo si apre un abisso tra il principio unificatore (immutabile) e le cose unificate (divenienti): si impone una sintesi superiore che mostri l'unità stessa tra il principio unificatore e l'unificato.

Questa sintesi si può dire sia fornita da Parmenide, il quale insieme tien fermo il punto acquisito da Anassimandro: che cioè il

principio unificatore non può essere concepito secondo qualificazioni particolari. La determinazione autentica del principio, diciamo, è data da Parmenide: ciò che è comune ad ogni cosa, ciò in cui ogni cosa è identica ad ogni altra è il suo *essere*; è l'essere, dunque, ciò che consente l'apertura della totalità. Il senso dell'unificazione non è più, come nei fisici, l'unificazione *materiale*. In ciò Parmenide era stato preceduto da Eraclito, per il quale il divenire non è la materia primordiale delle cose (ma è piuttosto la legge o la forma di esse).

Senonché l'essere parmenideo assorbe in sé, come sappiamo, ogni differenza e ogni molteplicità, sì che ricondurre le cose all'unità significa, nella prospettiva parmenidea, negare loro il valore di realtà. Se l'essere è certamente il principio unificatore del molteplice (e non un senso o una valenza particolare – ad esempio quella materiale o quella formale – dell'unificazione), si impone per altro la revisione del concetto parmenideo dell'essere: la nostra attenzione deve ora rivolgersi appunto a quello sviluppo della revisione platonica dell'essere parmenideo, che è appunto costituito dalla dottrina aristotelica dell'*analogia dell'essere*.

5. L'ANALOGIA DELL'ESSERE

Si considerino questi due gruppi di proposizioni: 1) «Tizio è uomo», «Caio è uomo», «Sempronio è uomo»; 2) «L'organismo è sano», «Il colorito è sano», «Il nutrimento è sano». Si indichino rispettivamente col simbolo p' , p'' , p''' le tre proposizioni del secondo gruppo. Mentre in ognuna delle proposizioni del primo gruppo il termine «uomo» mantiene *lo stesso* significato, ossia viene predicato *univocamente* dei soggetti di tali proposizioni, ciò non avviene a proposito del termine «sano» che compare nelle proposizioni del secondo gruppo. Se infatti nella proposizione p' il termine «sano» significa «in salute», non è certamente questo il significato di «sano» nelle proposizioni p'' e p''' : nella proposizione p'' significa infatti «indizio di salute», e nella proposizione p''' significa «in grado di conservare in salute». Si dovrà forse dire allora che nelle proposizioni del secondo gruppo si verifica una semplice *omonimia*, e cioè che la stessa parola viene usata con significati diversi, come avviene allorché con la parola «cane» si intende sia l'animale sia la costellazione? È necessario rispondere di no, perché se è vero che il termine «sano» non viene predicato univocamente dei soggetti delle proposizioni del secondo gruppo, è anche vero che nei significati o definizioni di quel termine compare, in quanto esso figura in quelle proposizioni, accanto all'elemento variante un elemento identico o costante. Questo elemento comune ai vari significati del termine «sano» è «la salute»

dell'organismo, come è facile rilevare dal fatto che – posto che in p' , p'' , p''' «sano» significa rispettivamente «in salute», «indizio di salute», «in grado di conservare in salute» – il termine «salute» compare in ognuna di queste definizioni di «sano». Questo termine si predica dunque, dice Aristotele nel par. 2 (p. 254), «in molti modi», ossia secondo diverse accezioni del termine, ma, in ognuno di questi modi, «in relazione sempre a un che di unico» che è appunto la salute dell'organismo; ossia in ognuna di quelle diverse accezioni del termine il significato del termine si realizza come un certo modo di riferimento a un che di unico, modo di riferimento che si differenzia in ognuna di quelle accezioni, ed è appunto ciò per cui le accezioni del termine sono diverse. (Il significato «indizio di salute» indica un certo modo di riferimento a «salute», che differisce dal modo di riferimento a «salute» indicato dal significato «in grado di conservare in salute»). Quando un termine è predicato «in molti modi», nel senso qui sopra indicato, e cioè *secundum rationem partim eandem et partim diversam*, si dice che quel termine è predicato *analogicamente*.

Orbene, il termine «essere» (ente) è predicato analogicamente. Si considerino queste proposizioni: «Questa pianta è essere» (sia q' questa proposizione), «Questo verde è essere» (q''), «Il soffrire è essere» (q'''). In ognuna di queste proposizioni «essere» (öv) significa «qualcosa che è», ossia un che, una determinatezza che è. Ma nella q' «essere» significa qualcosa che è *in modo diverso* dal modo in cui, nell'«essere» che compare in q'' e q''' , il qualcosa è. Quando cioè si dice che questa pianta è un «essere», si dice che questa pianta è «qualcosa che è in modo tale che per essere non ha bisogno di altro cui inerire»; quando invece si dice che questo bianco o che il soffrire è essere, si dice che questo bianco o il soffrire è «qualcosa che è in modo tale che per essere ha bisogno di altro cui inerire» (e la stessa inesione varia di modo a seconda della natura di ciò che inerisce e di ciò cui inerisce), dove questo *altro* è da ultimo ciò che per essere non ha bisogno di altro cui inerire. Si chiarisca quest'ultimo punto. Questa pianta ha la proprietà di essere verde, di essere alta, di soffrire, di essere un vegetale, un corpo, ecc.; ma non c'è nulla, di diverso da questa pianta, che abbia la proprietà di essere questa pianta così come essa gode delle proprietà qui sopra indicate. Pertanto mentre questa pianta è un essere che non può venire predicato di nulla di diverso da sé, l'esser verde, alto, sofferente, ecc. sono invece un «essere» che è necessariamente predicato di *ciò che*, appunto, ha la proprietà di essere verde, alto, ecc. Ciò che è come soggetto di predicazione e non può venire predicato di altro (ossia ciò che non ha o non può aver bisogno di altro cui inerire), come appunto questa pianta, è chiamato da Aristotele *sostanza* (prima); ciò che invece è come necessariamente predicato di altro (ossia ciò che per essere ha bi-

sogno di altro cui inerire) è chiamato da Aristotele *accidente*. Poiché l'«altro» di cui l'accidente si predica è da ultimo la sostanza, segue che nella definizione di «accidente» entra il termine «sostanza». E poiché ogni «essere» che non sia sostanza è accidente della sostanza, è chiaro che, in relazione alle proposizioni del tipo q' , q'' , q''' , nel termine «essere» il termine «sostanza» possiede la stessa funzione che, in relazione alle proposizioni p' , p'' , p''' , nel termine «sano» è posseduta dal termine «salute». Ossia «essere» è detto in molti modi, e quindi non è predicato univocamente, «ma in relazione sempre a un che di unico, a una certa unica natura» (cfr. par. 2, p. 254) che è appunto la sostanza.

Se il concetto di «essere» venisse predicato univocamente, così come si predica il concetto di «uomo», si produrrebbero le conclusioni dell'eleatismo: che cioè solo il puro, semplice essere è. (Ciò significa che Parmenide adoperava, senza naturalmente rendersene conto, il concetto di essere come concetto univoco. Ma in questo modo si metteva contro l'evidenza sensibile. Basterà allora abbandonare l'univocità dell'essere e tenerne ferma l'analogicità, perché la negazione dell'evidenza sensibile non sia più necessariamente richiesta dal concetto di essere). In quanto infatti di Tizio, Caio, Sempronio si predica il termine «uomo» – in quanto tutti e tre sono uomini –, Tizio non differisce da Caio e da Sempronio. L'uno differisce dall'altro solo in quanto, oltre che «uomo», è anche *qualcosa d'altro dall'esser uomo*, in quanto cioè è anche qualcosa di cui non si può predicare «uomo», o la cui essenza non è espressa dal termine «uomo». Ad esempio Tizio è *qui*, Sempronio è *là*, e di «qui» e di «là» non si può dire che sono «uomo». Tizio differisce da Caio, dunque, *solo in quanto in essi c'è qualcosa che non è «uomo»*. Se il concetto di essere fosse predicato univocamente, si dovrebbe dire allora che $a, b, c...$ di cui si predica l'essere, possono differire tra loro *solo in quanto in essi c'è qualcosa che non è essere*. Se a questo punto si tien fermo il principio di non contraddizione, per il quale il non essere non è, si dovrà dire che nemmeno la distinzione tra $a, b, c...$ è (si dovrà dire che ciò, il cui essere provocherebbe l'essere del non essere – la molteplicità – non è), e che dunque solo l'essere è. E questa era appunto la conclusione di Parmenide. Si esce da questa difficoltà osservando che *non vi è nulla* in $a, b, c...$ di cui non si possa predicare l'essere: l'essere si predica di tutto ciò che *in un modo e nell'altro* non è nulla. Poiché la distinzione tra $a, b, c...$ va tenuta ferma, in quanto è attestata dall'esperienza, si dovrà dunque concludere che il concetto di essere non è univoco, ma analogo.

6. SIGNIFICATO DEL PRINCIPIO DI NON CONTRADDIZIONE

Che valore venga ad assumere il principio di non contraddizione aristotelico, operante secondo il concetto di essere qui sopra indicato, è ormai chiaro. Innanzitutto, in quanto si presenta come proprietà dell'essere in quanto essere (cfr. parr. 3-5, pp. 255-58), esso non si riferisce più semplicemente al puro e semplice essere parmenideo, ma *ad ogni essere*, cioè di ogni essere afferma che è impossibile sia non essere (o anche: è impossibile che la stessa cosa sia e non sia). Non solo: riconosciuta l'esistenza della molteplicità, è riconosciuto anche un tipo di giudizio diverso da quello costituito dal principio di non contraddizione parmenideo: per Parmenide l'unico tipo di giudizio vero è quello che dell'essere afferma l'essere (afferma che è), e nega il non essere (nega che non sia) (o del non essere afferma il non essere e nega l'essere); da Platone in avanti si è in grado di operare anche con giudizi veri che dell'essere *affermano o negano una determinazione* (es.: questo fiore è rosso, questo uomo è saggio): l'esistenza della molteplicità è esistenza di una «comunione» (κοινωνία, dice Platone) tra le determinazioni molteplici. Pertanto il principio di non contraddizione viene ad affermare anche che è impossibile che ad un essere convenga e insieme non convenga la stessa determinazione: dire che un fiore rosso non è rosso significa dire infatti che l'essere (il fiore rosso) è non essere (appunto in quanto il fiore non rosso è non essere rispetto a quell'essere che è il fiore rosso). Da quanto si è detto appare inoltre che l'essere non è non essere non soltanto nel senso che non è nulla, ma anche nel senso che, ponendosi l'essere come una certa determinazione, esso non è una qualsiasi altra determinazione. Si può dunque dire, in generale, che il principio di non contraddizione, basato sul concetto analogico dell'essere, afferma che ognuno dei possibili modi o sensi dell'essere non è nessuno dei possibili modi o sensi della negazione di tale modo o senso. Il che è appunto quanto intende esprimere la formulazione aristotelica del principio, che si trova nel paragrafo 5 (p. 258).

Ma non solo il principio di non contraddizione è proprietà dell'essere in quanto essere – proprietà universale, necessariamente realizzantesi in ogni essere –: esso è la *prima e fondamentale* proprietà dell'essere in quanto essere, ossia è un'affermazione che non si basa su alcun'altra, è vera per sé stessa, non può essere negata. A questo ultimo giro di concetti appunto si rivolge con particolare attenzione l'indagine del libro IV della *Metafisica* – una delle più penetranti e formidabili che sia dato riscontrare nella storia del pensiero filosofico. Divisa sostanzialmente in due parti, nella prima viene svolta la confutazione dell'avversario del principio di non contraddizione, nella seconda sono eliminate le dif-

ficoltà logiche che hanno condotto alcuni filosofi a negare il principio di non contraddizione. Rinviando alle note il chiarimento di questo secondo punto, notevolmente complesso, del primo qui si richiami solamente che la confutazione dell'avversario del primo principio ruota attorno a questa fondamentale riflessione: che chi nega il principio di non contraddizione deve, se vuol dire qualcosa che abbia significato, conferire appunto un significato determinato alle parole che usa, e cioè deve escludere che tali parole abbiano un significato diverso da quello loro conferito. Ma poiché tale esclusione è appunto il principio di non contraddizione, accade che, nell'atto stesso in cui tale principio è negato, esso è anche implicitamente affermato. L'impossibilità di negarlo è dunque determinata proprio dal fatto che per poterlo negare è necessario tenerne ferma implicitamente la validità, sì che chi lo nega lo nega soltanto a parole. L'impegno che il pensiero filosofico aveva contratto, con l'ingiuria parmenidea contro la « gente dalla doppia testa », viene così mantenuto.

NOTA BIBLIOGRAFICA

La *Metafisica* di Aristotele è costituita da quattordici trattati (o libri) che, sebbene scritti in tempi e occasioni molto diversi – in modo quindi diseguale, e con diseguali intenti, e con maggiore o minore accuratezza di scrittura –, ciò nonostante si organizzano secondo un comune orientamento di ricerca, come del resto accade, per altri gruppi di scritti aristotelici.

Il libro I imposta il concetto di metafisica come scienza delle cause prime (e offre il primo grande esempio di analisi storica, dedicata appunto al concetto di causa). Escluso il rinvio all'infinito nel processo di causazione (libro II), e analizzati i problemi che la metafisica è chiamata a risolvere (libro III), nel libro IV si dà concreto inizio a questa scienza, mediante l'accertamento del suo significato fondamentale come scienza dell'essere in quanto essere, e mediante l'enucleazione del suo principio (il principio di non contraddizione). Abbozzato un dizionario ragionato dei termini tecnici usati (libro V), e ulteriormente approfondito il concetto di metafisica, specie in rapporto alle altre scienze (libro VI), nei libri VII-X viene costruito il corpo vero e proprio della scienza metafisica – sono studiati i concetti di sostanza, essenza, individuo, potenza, atto, unità, molteplicità, ecc. –, mentre il libro XII, contenente la teoria dell'atto puro, costituisce il fastigio. Carattere di riepilogo hanno il libro XI e la prima parte del XII; mentre il XIII e il XIV sono una lunga analisi critica della dottrina platonica delle idee e dei numeri.

Nella traduzione è stata seguita l'edizione teubneriana del Christ (*Aristotelis Metaphysica*, Teubneri, Lipsiae, 1906); rispetto alla quale ci siamo peraltro presi la libertà (a parte le omissioni e gli « a capo ») di trasportare il passo 1004 b 10-17 prima di 1003 a 33, libertà suggerita da evidenti motivi didattici.

Traduzione integrale italiana della *Metafisica* è quella di A. Carlini, Laterza, Bari, 1928.

LIBRO QUARTO DELLA METAFISICA

I. CONFUTAZIONE DELL'AVVERSARIO DEL PRINCIPIO
DI NON CONTRADDIZIONE1. *La scienza dell'essere in quanto essere o filosofia prima*

C'è una scienza che assume come oggetto di indagine l'essere in quanto essere e le proprietà che ad esso convengono essenzialmente.¹ Essa è diversa da ognuna delle scienze particolari. Nessuna delle altre scienze considera infatti l'essere in quanto essere nella sua totalità, ma – come accade ad esempio nelle matematiche – solo una certa parte di esso, e questa stessa la considera in un suo aspetto accidentale ...² Giacché come vi sono proprietà del numero in quanto numero – come parità e disparità, commensurabilità, eguaglianza, eccesso e difetto (proprietà queste che convengono ai numeri o per sé stessi considerati o nella loro relazione ad altri numeri) –; e come vi sono, similmente, proprietà del solido in quanto solido, e del mobile e dell'immobile, e di ciò che ha peso e di ciò che non ne ha, in quanto ognuno di questi è tale; così pure vi saranno proprietà dell'essere in quanto essere. Accertare quali siano queste ultime è appunto il compito del filosofo.³

2. *Valore analogico del concetto di « essere »*

« Essere » è detto in molti modi,⁴ ma in relazione sempre a un che di unico, a una certa unica natura;⁵ e quindi non per semplice omonimia,⁶ ma come avviene quando [ad es.] si dice « sano » tutto ciò

1. Per il significato dell'intero passo cfr. Introduzione, par. 3, pp. 243-44.

2. Ossia non solo considerano una parte dell'essere, ma questa stessa parte non la considerano nemmeno come essere (ossia non ne considerano il suo esser essere). Di questo essere parziale considerano invece un aspetto che conviene all'essere in quanto essere non *per se*, ma *per accidens* (cfr. Introduzione, par. 3, pp. 243-44). La quantità, ad esempio, di cui si occupa la matematica, è un accidente dell'essere in quanto essere (nel senso appunto che non è una proprietà che *per se* conviene all'essere in quanto essere).

3. Del filosofo, *simpliciter*, ossia del filosofo « primo », o metafisico.

4. Per il significato e la funzione del passo che segue cfr. Introduzione, par. 5, pp. 248-51.

5. In relazione cioè alla sostanza (prima). (Sostanza prima è la sostanza concreta individuale, ed è essa che non si predica di altro, per quanto possa essere predicata di sé medesima. Sostanze seconde sono i generi e le specie – ma, in generale, è da dire che sono i significati nella loro universalità).

6. Omonimia: è, per Aristotele, quel fenomeno linguistico, per cui due o più parole identiche hanno significato diverso. Ad es.: « ara » in un caso significa « altare », in un altro « alone della luna », in un altro ancora « unità di misura agraria equivalente a 100 metri quadrati », ecc. L'omonimia è quindi equivocità della stessa parola che è in grado di assumere significati differenti.

che è in relazione alla salute o perché la conserva, o perché la produce, o perché ne è indizio, o perché è atto a riceverla ... E così appunto si dice « essere »: in molti sensi, ma, in ognuno di questi, rispetto a un unico principio.¹ Infatti son detti « esseri » e le sostanze e le modificazioni della sostanza, e in generale tutto ciò che conduce alla sostanza: corruzioni, privazioni, qualità, ciò che produce o genera la sostanza, e cose che si riferiscono alla sostanza o che sono negazioni di qualcuna di queste o della sostanza medesima (si che anche del non essere si dice che è non essere) ...²

3. *La filosofia prima è anche scienza degli assiomi*

È evidente che anche l'indagine intorno agli « assiomi »³ appartiene alla scienza di cui si occupa il filosofo. Essi valgono infatti per tutti gli esseri, ossia non sono proprietà di un qualche genere dell'essere ad esclusione degli altri.⁴ E sono pertanto usati in ogni ricerca scientifica (appunto perché convengono all'essere in

1. Questo unico principio è appunto la sostanza, che è detta « principio » perché è primieramente o principalmente (ossia è ciò che per sé, o come tale, ha l'essere), mentre gli accidenti sono secondariamente o subordinatamente: in quanto cioè, per essere, devono inerire a un che di altro che è la sostanza.

2. Ma anche la privazione o il non essere di qualcosa può essere considerato come un accidente della sostanza. Si può dire infatti che esiste la cecità, la povertà, l'ignoranza, ecc. (che sono tipi di privazione o non essere) solo in quanto esiste la sostanza, ossia ciò che è affetto da povertà, cecità, ecc.: la privazione esiste solo in quanto esiste *ciò che è privo*.

3. Dice Aristotele negli *An. sec.*: « Chiamo assioma quel principio, che dev'essere necessariamente posseduto da chi vuol apprendere checchessia » (72 a, 17) – dove « principio » significa *principio della dimostrazione*. I principi della dimostrazione sono le « premesse vere, prime, immediate [ossia le premesse cui nessun'altra è anteriore], più note della conclusione, anteriori ad essa e cause di essa » (71 b, 20). Gli assiomi sono dunque le proposizioni prime, sulle quali si basa ogni possibile sapere.

4. Come Aristotele precisa più innanzi (parr. 3-4), l'assioma vero e proprio, ossia ciò che propriamente deve essere detto assioma, è il principio di non contraddizione (d'ora in poi: p.d.n.c.). Solo se si guarda al p.d.n.c. è facile comprendere come il « principio, che dev'essere necessariamente posseduto da chi vuol apprendere checchessia » (questa è la definizione di « assioma » indicata nella nota precedente), sia nello stesso tempo, come si dice ora nel testo, ciò che vale per tutti gli enti, e pertanto non è « proprietà di un qualche genere dell'essere ad esclusione degli altri ». Infatti il p.d.n.c. – che può essere formulato dicendo: « L'essere non è non essere » – da un lato indica una proprietà che non conviene a questo o a quell'essere, piuttosto che ad altri, bensì conviene ad ogni essere in quanto esso è essere; e dall'altro lato realizza in sé, in modo completo e preminente, la definizione di « assioma » indicata nella nota 3, in questa pagina. In questo libro IV della *Metafisica* Aristotele insisterà soprattutto su questo secondo lato. Ma già qui appare chiaramente che non solo la scienza dell'essere in quanto essere deve includere il p.d.n.c., ma che il primo passo, ossia la prima proposizione, il teorema iniziale di questa scienza consiste precisamente nel p.d.n.c., in quanto appunto questo è « principio », ossia affermazione immediata che non si lascia dedurre da alcun'altra precedente.

quanto essere, e ogni genere di cose è essere), sebbene siano applicati soltanto nella misura richiesta, e cioè fin dove si estende il genere di esseri intorno al quale ognuna di quelle ricerche svolge i suoi procedimenti dimostrativi.¹ Poiché, dunque, gli assiomi convengono a tutte le cose in quanto ognuna è essere (questo infatti è ciò che a ognuna di esse è comune), è chiaro che anche lo studio di essi sarà di pertinenza del sapere che ha come oggetto l'essere in quanto essere.

Perciò nessun tipo di ricerca, che, come la geometria o l'aritmetica, considera un campo particolare dell'essere, si adopera per stabilire qualcosa intorno ad essi, ad esempio se siano veri o no.² Ché se alcuni dei fisici fecero questo, lo fecero con qualche ragione, perché pensavano di essere i soli ad assumere come oggetto di investigazione la natura nella sua totalità, e l'essere.³ Ma

1. Il testo, qui, continua a parlare degli assiomi, al plurale. Ma esso guadagna in chiarezza se – come già si è detto – si guarda a quell'assioma per eccellenza che è il p.d.n.c. (Il quale, peraltro, presenta vari aspetti – onde si parla di « principio di identità » e di « principio del terzo escluso » oltre che di p.d.n.c. – e può essere variamente formulato; si che, in questo senso, si può, senza perder nulla in chiarezza, parlare al plurale degli assiomi). Il p.d.n.c., dunque, è usato in ogni disciplina scientifica (non solo, ma in ogni atto di conoscenza), giacché l'oggetto di ogni scienza (e di ogni conoscere) è l'essere, e il p.d.n.c. riguarda, si è detto, l'essere in quanto tale. Ed è chiaro che un tale uso verte intorno al genere di oggetti di cui si occupa la qualsiasi scienza particolare considerata, sì che il principio assume anche una formulazione particolare. Ad esempio il matematico si prefigge di non far comparire mai, come formula finale di una dimostrazione, la disuguaglianza $1 \neq 1$, dove il contenuto dell'incontraddittorietà non è l'essere, ma il numero, ossia quel certo genere dell'essere, di cui si occupa il matematico.

2. La considerazione degli assiomi è considerazione delle proprietà dell'essere in quanto essere, e quindi non può essere operata dalle scienze particolari, il cui oggetto di indagine è una zona limitata dell'essere, considerata non come essere, ma come quella certa determinatezza che essa è (per esempio come numero).

3. Per la comprensione di questo passo si tengano presenti le considerazioni svolte nel paragrafo 4 dell'Introduzione (pp. 244-48). Dopodiché il senso del passo si determina nel modo seguente. Stabilito che le scienze particolari non possono prendere in esame gli assiomi, perché altrimenti dovrebbero assumere come oggetto l'essere in quanto essere, ossia l'essere nella sua totalità, e quindi dovrebbero diventare metafisica, il testo avverte che se qualcuno dei fisici discusse intorno agli assiomi fece questo « con qualche ragione ». La « ragione » è appunto quella indicata al paragrafo 4 dell'Introduzione (pp. 244-48); se l'oggetto che sta dinanzi ai « fisici » è la *totalità* delle cose, se cioè « la natura nella sua totalità » (come dice qui il testo) è intesa da costoro come la stessa *totalità* delle cose, questi « fisici » sono propriamente dei metafisici (e sia pure dei metafisici che non sanno sollevarsi all'autentico piano metafisico, perché non sanno che oltre il mondo diveniente è la realtà immutabile): nella misura appunto in cui la metafisica è scienza dell'intero. Sì che resta legittimato il loro farsi a considerare gli assiomi. Per quanto sia un po' difficile stabilire con sicurezza quali siano i fisici che, stando a quanto dice Aristotele, svolsero indagini intorno agli assiomi, il passo che ora stiamo leggendo lo conferma. I fisici « pensavano di essere *i soli* ad assumere come oggetto di investigazione la natura nella sua totalità e l'essere »: questo significa che essi non pensavano che ci fosse una scienza che assume la

poiché esiste una scienza che è superiore alla scienza della natura – la natura è infatti soltanto un genere dell'essere –, la considerazione degli assiomi sarà di competenza appunto della scienza dell'essere universale e della prima sostanza.¹ La fisica è certamente un tipo di scienza, ma non è la prima...

4. Quali proprietà deve avere il principio più saldo di tutti

Il principio più saldo di tutti è quello intorno al quale è impossibile trovarsi in errore. Infatti è necessario che esso sia massimamente noto; e, per tutti è così, ci si può trovare in errore solo a proposito di ciò che si ignora.

Inoltre, tale principio non ha valore ipotetico, giacché non può essere un'ipotesi ciò che è necessariamente richiesto per la conoscenza di un qualsiasi essere...²

natura – ossia l'essere naturale – come parte di un più ampio orizzonte dell'essere (una scienza cioè differenziata dalla loro appunto per questo: che mentre la loro considera la natura – l'essere naturale – come il contenuto assoluto dell'intero, quell'altra scienza considera la natura come parte dell'intero). In altri termini: se ci fossero *altri* a considerare « la natura nella sua totalità e l'essere » (sì che i fisici non sarebbero *i soli* a farlo), questi altri potrebbero essere veramente « altri » – e cioè realizzare un tipo di scienza diverso da quello dei fisici – solo se considerassero « la natura nella sua totalità » come inclusa in un più ampio orizzonte di realtà, e cioè solo se ponessero « la natura nella sua totalità » come parte dell'intero; ché, se non operassero questa inclusione, il loro modo di considerare la natura sarebbe identico a quello dei fisici. Sì che dire che questi « pensavano di essere i soli ecc. » significa dire che essi non pensavano che la natura fosse parte dell'intero, ma, appunto, la ritenevano come il contenuto assoluto dell'intero. (Lo stesso si dica per « l'essere », che compare nella frase: « la natura nella sua totalità e l'essere »: dire cioè che i fisici pensavano di essere i soli a considerare l'essere, significa che non pensavano che l'essere da loro considerato – e cioè l'essere naturale – potesse essere incluso in una più ampia dimensione dell'essere).

1. È la scienza stessa dell'essere in quanto essere che perviene necessariamente alla affermazione dell'esistenza dell'atto puro (motore immobile) o « prima sostanza », come dice qui Aristotele; ossia sono le ragioni stesse dell'essere in quanto tale che portano a scoprire che l'essere diveniente implica necessariamente l'Essere immutabile (cfr. nota 5, p. 280). È appunto guardando a questo *risultato* del sapere metafisico – risultato che consiste nella stessa determinazione dell'assoluto –, che Aristotele può qui trattare la scienza dell'essere in quanto tale come la stessa scienza della sostanza prima. Se invece ci si pone dal punto di vista *iniziale* del sapere metafisico – quello appunto che consiste nella posizione degli assiomi –, che la scienza dell'essere in quanto essere sia la scienza stessa dell'Essere che, come immutabilità assoluta, trascende il mondo del divenire, questo è soltanto un problema. E si badi che, anche ponendosi da questo iniziale punto di vista, è proprio perché sussiste il *problema* che oltre la realtà diveniente (realtà fisica) ci sia un'altra realtà, è proprio per questo che la fisica (intesa appunto come scienza che ha come oggetto la realtà diveniente) non può essere considerata come scienza prima, e quindi deve lasciare ad un'altra scienza lo studio degli assiomi.

2. Il principio più saldo di tutti deve essere un assioma (vedi alla nota 3, p. 255 la definizione di questo termine), come appare dal fatto, ricordato appunto da Ari-

Che dunque un siffatto principio sia il più saldo di tutti, è chiaro. Quale poi esso sia, passiamo ora a dirlo.

5. Il principio di non contraddizione

«È impossibile che la stessa cosa convenga e insieme non convenga a una stessa cosa e per il medesimo rispetto (e si aggiungano tutte le determinazioni opportune, affinché siano evitate difficoltà di indole discorsiva)».¹

Che questo sia il più saldo di tutti i principi, è dato dal fatto che ad esso competono i caratteri sopra² determinati.

6. Il principio di non contraddizione è il principio più saldo di tutti

Infatti³ è impossibile che uno stesso creda, ad un tempo, che la stessa cosa sia e non sia. (Alcuni, è vero, sostengono che così dicesse Eraclito; ma non è necessario che uno sia convinto di tutto quello che dice).⁴ Giacché se i contrari⁵ non possono insieme in-

stotele, che esso deve avere la proprietà dell'assioma: di essere cioè quel principio senza di cui non potrebbe essere conosciuto nulla. Ciò posto, se quel principio avesse valore ipotetico – se cioè consistesse in un'affermazione, la cui eventuale verità debba essere stabilita in base ad altre affermazioni –, seguirebbe che esso non è ciò senza di cui nulla può essere conosciuto, giacché quelle affermazioni che dovrebbero validificarlo si realizzerebbero indipendentemente da esso, e anzi esso verrebbe conosciuto in base a tali affermazioni, come già si è detto.

1. Il p.d.n.c. – ché appunto questo è il più saldo di tutti i principi – può essere formulato in molti modi. Ad esempio: «L'essere non è non essere», «È impossibile che il medesimo sia e non sia». Per quanto riguarda la formulazione aristotelica, si dice che la stessa cosa x non può convenire e insieme non convenire per il medesimo rispetto alla stessa cosa y , perché, per rispetti diversi, la stessa cosa x può convenire e insieme non convenire alla stessa cosa y . Se, ad esempio, si afferma che 3 è maggiore di 2 e minore di 4, si afferma certamente che 3 è, insieme, maggiore e minore, ossia maggiore e non maggiore (si che «maggiore» conviene e non conviene a 3); ma qui non c'è contraddizione, ossia non si ha a che fare con un'affermazione impossibile, perché 3 è detto maggiore rispetto a 2, e è detto non maggiore rispetto a 4. L'aggiungere «tutte le determinazioni opportune, affinché siano evitate difficoltà di indole discorsiva», non significa altro che indicare, da un lato, le condizioni richieste perché si realizzi lo stesso rispetto, e, dall'altro lato (ma poi torna il medesimo), tutti i sensi secondo i quali si possono dare rispetti diversi; ad esempio quanto al tempo (una pianta è, insieme, bassa e alta, ma era bassa prima, ed è alta adesso), quanto al luogo (un oggetto è, insieme, piccolo e grande, ma è grande, se vicino, e piccolo, se lontano), ecc.

2. Cfr. par. 4.

3. La prima proprietà che, nel paragrafo 4, si mostra debba competere al principio più saldo di tutti è l'impossibilità di trovarsi in errore riguardo ad esso, e cioè è l'impossibilità di pensare diversamente da ciò che esso prescrive. Il testo mostrerà ora come questa prima proprietà debba competere al p.d.n.c.

4. È cioè certamente possibile dire che la stessa cosa, sotto il medesimo rispetto, è e non è; ma è impossibile essere convinti di questo che si dice. Il perché di questa impossibilità è subito chiarito nel testo.

5. I contrari sono le due determinazioni che, all'interno dello stesso genere, co-

rire alla stessa cosa¹ (e si aggiungano anche a questa proposizione le già indicate determinazioni),² e stante che un'opinione vale come il contrario dell'opinione contraddittoria,³ è chiaro che è impossibile che la stessa persona creda insieme che una cosa sia e

stituiscono la differenza o opposizione massima. Se, ad esempio, consideriamo il genere «colore», all'interno di questo genere il «bianco» e il «nero» costituiscono la differenza massima che può sussistere tra i colori (e quindi sono i contrari): tutti gli altri colori si oppongono, ossia differiscono dal bianco, ma non secondo l'opposizione massima. Il contraddittorio di un termine è invece tutto ciò che – appartenga o no allo stesso genere cui quel termine appartiene – è altro, ossia non è quel termine. Esempio: il contraddittorio di «bianco» è il «non bianco», ossia tutto ciò che non è «bianco». Si badi: non «tutto ciò che non è bianco» (ma è verde, rosso, ecc.), ma «tutto ciò che non è "bianco"» (come, ad esempio, casa, numero primo, rosso, molecola). Il contrario di un termine è quindi necessariamente contraddittorio di quel termine, mentre il contraddittorio di un termine non è necessariamente il contrario di questo termine.

1. È, questo, un altro modo di formulazione del p.d.n.c. Che alla stessa cosa x ineriscano (convengano) due determinazioni tra loro contrarie, questo è infatti uno dei casi in cui alla stessa cosa x conviene e non conviene la stessa cosa y . Dire che lo stesso numero x è pari e dispari, significa dire che esso è pari e insieme (in quanto è anche dispari) che esso non è pari; e che è dispari e insieme (in quanto è anche pari) che non è dispari. Dove è chiaro che quando si fanno convenire i contrari allo stesso termine x , il termine y si sdoppia in due termini ($y_1 =$ pari, $y_2 =$ dispari) che, sotto lo stesso rispetto, son fatti e non son fatti convenire a x . Cfr. par. 24.

2. Cfr. nota 1, p. 258.

3. Termini tra loro contrari (cfr. nota 5, p. 258) non sono soltanto delle nozioni (esempio: bello-brutto, vero-falso, alto-basso), ma anche delle proposizioni. Tenendo presente che i contrari costituiscono la differenza massima all'interno dello stesso genere, si consideri il genere G : «giudizio sul colore di x » (ossia G sia il giudizio sul colore di x – dove x sta a indicare una superficie qualsiasi). Orbene, la proposizione « x è colorato» sta a G così come «bianco» sta al genere colore. Infatti come il bianco è un certo colore (ossia è una specificazione del genere colore), così la proposizione « x è colorato» è un certo giudizio sul colore di x , ossia è una specificazione di G , la quale, in relazione alla proposizione « x non è colorato» (che è anch'essa una specificazione di G), costituisce la differenza o opposizione massima all'interno di G . Le due proposizioni: « x è colorato» (sia p questa proposizione), « x non è colorato» (sia q questa proposizione) sono pertanto due termini tra loro contrari. (Lo studente può esercitarsi per suo conto su questo problema: esiste, e se esiste come può costruirsi una differenza non massima all'interno di G ? In altri termini: esistono, e se esistono quali sono i termini medi tra p e q ?).

Le proposizioni p , q , valgono primariamente, o per se, come contrari. Subordinatamente, o per accidens, valgono come contrari le proposizioni « x è colorato» e « x è incolore» (sia r quest'ultima proposizione). Ossia mentre la q vale per se come contrario della p , la r vale per accidens come contrario della p . Infatti la r si oppone, ossia differisce, all'interno di G , dalla p , in quanto «incolore» significa «non colorato», ossia in quanto la r include la q . Quest'ultima è dunque ciò per cui la r si oppone alla p , ed è quindi essa a valere, per se, come la differenza massima dalla p . Se cioè la r si oppone alla p per la q (che è contenuta nella r), è la q a valere, propriamente, come l'opposto della p . Questo aspetto della questione è svolto da Aristotele negli ultimi capitoli del *Ἐπεὶ ἐπιτηδεύειας* (*Dell'espressione*).

(Il significato, infine, delle espressioni «per se», «per accidens», sopra usate, può essere chiarito con due esempi: se un architetto costruisce una casa, l'architetto è per se, ossia come tale, in quanto tale [in quanto architetto], costruttore della casa; se

che questa stessa cosa non sia: chi si ingannasse in questo modo avrebbe infatti, ad un tempo, opinioni contrarie.¹ È per questo motivo che ogni dimostrazione viene ricondotta a questa convinzione ultima;² e cioè questa [convinzione ultima] è, per la natura stessa delle cose, il principio anche di tutti gli altri assiomi...³

7. Il principio di non contraddizione non può essere dimostrato

È poi per ignoranza che alcuni pensano che anche questo principio debba essere dimostrato; ché non altro che ignoranza è non sapere di quali cose bisogna esigere dimostrazione e di quali no.⁴ È infatti impossibile che di ogni cosa si dia dimostrazione, perché altrimenti si andrebbe all'infinito, sì che non ci sarebbe dimostrazione di nulla.⁵ Che se invece si riconosce che di certi asserti non

l'architetto poi è vegetariano – se cioè all'architetto *capita, accidit*, di essere vegetariano –, si dirà che un vegetariano è, *per accidens*, costruttore di quella casa).

1. Se cioè la stessa persona fosse convinta, ad un tempo, sia della proposizione *p*, sia della proposizione *q* (cfr. nota precedente), seguirebbe che, poiché *p* e *q* sono termini tra loro contrari, i contrari inerebbero ad un tempo alla stessa cosa, ossia alla coscienza di chi, appunto, fosse persuaso e della *p* e della *q*. È con ciò manifesto come sia in forza dello stesso contenuto del p.d.n.c. («I contrari non possono, sotto gli stessi rispetti, inerire alla stessa cosa») che si esclude che ci si possa ingannare sul p.d.n.c., e che quindi si mostra come a tale principio convenga la prima della due proprietà che – come si è stabilito nel paragrafo 4 – devono convenire al «principio più saldo di tutti».

2. In quanto la dimostrazione è «un sillogismo fondato su premesse necessarie» (*An. post.* 73 a 24), ogni dimostrazione si fonda da ultimo sul p.d.n.c. Infatti un asserto è necessario quando non è possibile negarlo; e non è possibile negarlo quando si vede che tale negazione implica la negazione del p.d.n.c. Con ciò Aristotele riconosce che l'essenza del dimostrare consiste nella «riduzione all'assurdo», l'assurdo essendo appunto la negazione del p.d.n.c., implicata dalla negazione di ognuna delle due premesse del sillogismo. Si che la conclusione, che consegue *necessariamente* dalle premesse, è dimostrata appunto in quanto si accerta che la sua negazione implica la negazione del primo principio.

3. È quindi chiaro che «assioma» – stante la definizione di questo termine considerata nella nota 3, p. 255 – è unicamente il p.d.n.c. Che questo principio non possa avere un valore semplicemente ipotetico (e quindi risponda al secondo requisito del principio più saldo di tutti – cfr. par. 4) appare dalla stessa sua formulazione, e dal suo valere come fondamento di ogni dimostrazione e di ogni altro assioma. Ma l'accertamento del valore di assolutezza di questo principio è propriamente condotto nel seguito del testo.

4. Infatti si dimostra solo ciò che non è per sé evidente. Affermazione non per sé evidente – o non per sé nota – è quella nella quale il predicato (P) non conviene per sé al soggetto (S). Dimostrare questa affermazione significa mostrare un termine M (il *medio*), diverso da P e da S (gli *estremi*), per il quale P conviene a S. (Ciò può avvenire solo se P conviene per sé ad M, ed M conviene per sé a S, sì che P conviene ad S per altro, ossia per M). Ciò posto, poiché il p.d.n.c. è un'affermazione per sé evidente, tale cioè che il predicato conviene per sé al soggetto, questo principio non va dimostrato.

5. Se non ci fosse nulla di indimostrabile, ossia di per sé evidente, ogni proposi-

si deve esigere dimostrazione, non riuscirà loro¹ di proporla alcuno che vada meglio di quel principio.²

8. In che senso il principio di non contraddizione può essere dimostrato

D'altra parte, anche di questo principio si può dimostrare, in modo confutativo,³ che è impossibile contestarlo: a condizione che chi lo contesta dica qualcosa: che se non dicesse nulla sarebbe ridicolo escogitare ragioni contro chi a ragionare non si mette nemmeno. Chi si trovasse in questo stato sarebbe infatti simile a un tronco.⁴ Orbene, il dimostrare in modo confutativo differisce dalla dimostrazione [in senso proprio]: chi vuol dimostrare quel principio pretende infatti che gli venga concesso ciò che inizial-

zione dipenderebbe da altre proposizioni (dalle premesse cioè della dimostrazione che conduce alla qualsiasi proposizione considerata). In relazione ad una qualsiasi proposizione P, accadrebbe quindi che P dovrebbe essere affermata in base a P' (sia P' il principio o i principi della dimostrazione che appunto conduce a P), e P' in base a P'' e così di seguito. Sì che il processo di dimostrazione della P andrebbe all'infinito, ossia non si completerebbe mai, e la P non potrebbe essere dimostrata. Nessuna proposizione, dunque, può essere dimostrata, se ogni proposizione deve essere dimostrata. Chi sostiene quest'ultimo asserto sostiene cioè l'opposto di ciò che vuol sostenere. (Inoltre, se, negando l'esistenza di proposizioni immediate, indimostrabili, per sé evidenti – e questa esistenza viene negata appunto col sostenere che ogni proposizione deve essere dimostrata –, segue che nessuna proposizione possa essere dimostrata, questa conclusione implica che non esista alcuna proposizione necessaria, e che quindi ogni proposizione abbia valore ipotetico: tale cioè che la proposizione può essere tanto affermata come negata. Quella conclusione implica cioè lo scetticismo e quindi l'autocontraddizione propria di questo; giacché se ogni proposizione ha valore ipotetico, dovrà avere valore ipotetico anche l'affermazione che ogni proposizione ha valore ipotetico, contrariamente all'intento dell'atteggiamento scettico).

1. Cioè agli avversari del p.d.n.c.

2. Questo principio è appunto quello di non contraddizione. Il significato dell'intero passo è il seguente. Se si sostiene che ogni proposizione debba essere dimostrata, si nega di certo l'indimostrabilità del p.d.n.c. Ma questa indimostrabilità può essere negata senza che insieme si affermi che ogni proposizione deve essere dimostrata: semplicemente col negare che quel principio appartenga all'insieme delle proposizioni indimostrabili. In questo caso, ribatte Aristotele, non si vede quale altra proposizione possa, meglio di quel principio, assolvere il ruolo di affermazione per sé nota, per sé evidente, indimostrabile. Si badi però che per Aristotele sono proposizioni immediate, per sé note, indimostrabili, anche tutte quelle proposizioni che affermano un contenuto qualsiasi dell'esperienza. Oltre all'evidenza del *logo* (p.d.n.c.) vi è cioè l'evidenza dell'*esperienza*, l'evidenza della realtà presente nella sua molteplicità e nel suo divenire. Nel passo, dunque, che stiamo studiando, non si dice che, *simpliciter*, non esista altro asserto per sé evidente oltre quello costituito dal p.d.n.c., ma che questo principio è il principio del *logo*, della ragione, e quindi non esiste altro principio *logico*, o *razionale*, che meglio di esso possa assumere il ruolo di proposizione per sé evidente e indimostrabile.

3. Per il significato di questa espressione cfr. nota 2, p. 262.

4. C'è dunque un modo di dimostrare lo stesso p.d.n.c.; e Aristotele chiarirà subito in che cosa consiste questo modo di dimostrazione. Ma quest'ultimo – si incomincia ora ad avvertire nel testo – per realizzarsi esige una condizione: che la ne-

mente si era prefisso di dimostrare;¹ ma qualora la responsabilità di questa situazione logica sia di un altro, si realizza allora una confutazione, e non una dimostrazione.²

9. *In che modo va confutato il discorso di chi nega il principio di non contraddizione*

a) *Impostazione generale della confutazione*

La norma da seguire in casi come questo³ è di pretendere non che l'avversario riconosca che qualcosa o è o non è – giacché egli

gazione del p.d.n.c. si realizzi, ossia che chi nega il principio dica qualcosa – dica appunto la negazione –; ché, se non dicesse nulla, non negherebbe nemmeno, e, per questo lato, ci si troverebbe di fronte a un tronco, piuttosto che a un avversario del p.d.n.c. Che il verificarsi di quella condizione consenta il realizzarsi di un certo modo di dimostrazione del p.d.n.c., è indicato nei paragrafi 9-11.

1. Infatti, se il p.d.n.c. sta alla base di ogni dimostrazione – se cioè il motivo ultimo, per cui le premesse di ogni dimostrazione sono affermate, è dato dal fatto che la loro negazione implica la negazione del principio, onde questo vale appunto come principio, ossia come causa del loro essere affermate –, è chiaro che, qualora si volesse dimostrare il p.d.n.c., si porrebbe alla base di questa dimostrazione lo stesso p.d.n.c., e lo si porrebbe come un che di indimostrato e di immediato. In questo modo si ha la pretesa che ciò, che si dichiara di voler dimostrare, venga concesso o ammesso come valido senza bisogno di alcuna dimostrazione.

2. Quando l'avversario del p.d.n.c. nega questo principio, deve concedere qualcosa, ossia mentre nega deve anche affermare: si vedrà che ciò che deve concedere e affermare è il significato stesso dei termini che adopera. Ma intanto è chiaro che ciò, che l'avversario concede e afferma, è un che di dipendente o di fondato, come ogni altra affermazione, su quel principio. Se dunque si mostra che ciò, che dall'avversario è concesso, implica necessariamente il p.d.n.c., si costituirà un processo argomentativo che va dal fondato al fondamento, da ciò che è secondo a ciò che è logicamente primo; sì che ciò che è primo si presenterà, in quel processo, come secondo (ossia come conclusione dell'argomentazione). Ma questo non è un circolo vizioso, non è un presupporre ciò che si vuole dimostrare, giacché con tale processo non si intende dimostrare, *simpliciter*, il primo principio, ma si intende *confutare* chi lo nega: mostrando appunto che ciò, che deve venir concesso da chi lo nega, porta necessariamente all'affermazione di esso. La responsabilità di questa situazione logica – consistente appunto nel processo che porta da ciò che è secondo a ciò che è primo – non è dunque di chi afferma il principio (nel qual caso si produrrebbe un circolo vizioso), ma di chi lo nega. (Il che propriamente vuol dire – già si è visto – che con quel processo non si intende dimostrare, ma confutare. Osserviamo, poi, che quella «responsabilità» non è qualcosa di cui ognuno, o, meglio, ogni situazione della coscienza, dovrebbe scaricarsi; poiché il principio si mostra nel suo valore proprio nell'atto in cui viene stabilito che anche l'avversario deve, in forza di ciò che egli concede, necessariamente affermarlo. Sì che se l'avversario non ci fosse – e sia pure, l'avversario, quella situazione o quel momento della coscienza in cui il p.d.n.c. viene negato –, se non ci fosse chi si assume quella «responsabilità», se dunque non ci fosse la negazione del p.d.n.c., non ci sarebbe nemmeno il p.d.n.c. E infatti, quando si dice che «l'essere non è non essere», si nega appunto la *negazione* del principio, la quale è pertanto richiesta dalla stessa formulazione di esso).

3. Allorquando cioè ci si trova a discutere con l'avversario del p.d.n.c., avendo l'intento di convincerlo della validità di tale principio.

obbietterebbe subito che in questo modo si presuppone proprio ciò che deve essere dimostrato –,¹ ma che dia un significato, alle parole che pronuncia, e per sé e per gli altri: di ciò non può fare a meno, sempreché voglia dire qualcosa.² Se questo non è concesso,³ non sarà nemmeno possibile intavolare alcun discorso con costui, né a lui sarà possibile discorrere tra sé e sé e con altri; ma se quella concessione è fatta, la dimostrazione⁴ è allora possibile: ci sarà già qualcosa, infatti, che viene determinato.⁵ E la colpa non è di chi dimostra, ma di chi è costretto ad accettare [le conseguenze di ciò che egli stesso concede];⁶ accade infatti che volendo distruggere la ragione⁷ è costretto ad accettarla.⁸

1. Se ciò che si vuole dimostrare (confutativamente) è appunto che di ogni cosa non si può dire che, insieme, è e non è, e cioè si deve dire che essa o è o non è, è chiaro che l'avversario non potrà concedere che tale dimostrazione parta dal riconoscimento esplicito che ogni cosa o è o non è. L'avversario deve però concedere qualcosa, come subito si dice nel testo, senza di cui non sarebbe nemmeno un avversario.

2. La condizione richiesta per poter sviluppare la dimostrazione confutativa in favore del p.d.n.c. è, come già si è visto (cfr. nota 4, p. 261), che l'avversario del principio dica qualcosa. Ora il testo precisa che si dice qualcosa solo se le parole che si usano hanno un significato, che sia tale sia per chi parla, sia per chi ascolta. Se tale significato non c'è, non c'è un *dire*, ma ci sono soltanto dei suoni.

3. Se l'avversario cioè non concede che le parole da lui usate abbiano un significato.

4. La dimostrazione confutativa in favore del principio.

5. Concedere che ciò che si dice abbia un certo significato, equivale a riconoscere l'esistenza di un che di definito e di determinato (appunto il significato delle parole adoperate), che si distingue pertanto da ciò che esso non è – ossia da ciò che è altrimenti significante –; onde di esso non si potrà dire, insieme, che è ciò che è, e non è ciò che è (ossia che è ciò che esso non è).

6. Il testo ribadisce: la colpa del fatto che il p.d.n.c. appaia come conclusione di una dimostrazione non è del dimostrante (il quale non intende dimostrare il principio, ma solo difenderlo da chi lo nega – e lo difende mostrando appunto che anche chi lo nega lo deve accettare): la colpa è di colui che, negando il principio e concedendo che quello che egli dice abbia un significato, è costretto ad accettare, come conseguenza di ciò che concede, quello stesso che nega; giacché, come si è incominciato a vedere, riconoscere che ciò che si dice ha un significato equivale a riconoscere che è impossibile che la stessa cosa sia e non sia.

È opportuno, considerando la confutazione che qui Aristotele conduce contro chi nega il p.d.n.c., tenere sott'occhio quanto egli dice della natura della confutazione nel seguente passo delle *Confutazioni sofistiche* (167 a 23): «Propriamente, la confutazione è la prova della proposizione contraddittoria ad una certa conclusione. La confutazione deve riferirsi ad un solo e medesimo qualcosa ... e deve assumere le parole usate dall'interlocutore, secondo il significato che egli conferisce loro, prescindendo quindi da ogni sinonimia. La confutazione deve inoltre discendere necessariamente dalle proposizioni concesse, tra cui non deve trovarsi quella inizialmente posta come scopo della dimostrazione».

7. La ragione (λόγος) è infatti impersonata dal p.d.n.c., che, come sopra si è visto, è ciò senza di cui nulla sarebbe saputo.

8. Il lettore può tenere utilmente presente il modo in cui Aristotele risponde questo primo gruppo di considerazioni nel cap. 5 del libro XI della *Metafisica*

10. b) *Sviluppo particolareggiato della confutazione e discussione su alcuni tentativi compiuti dall'avversario del principio di non contraddizione per evitare la confutazione*

Orbene,¹ è innanzitutto chiaro come questo sia vero: che le parole «essere» e «non essere» hanno un significato ben determinato: sì che non di ogni cosa si potrà affermare che, insieme, sia e non sia in un certo modo.²

Inoltre, se il termine «uomo» ha un solo significato, sia [ad esempio] questo: «animale bipede».

Affermando che ha un solo significato, voglio dire che, se «uo-

(1061 b 34 sgg.): «C'è negli esseri un principio, intorno al quale non è possibile essere in errore, e anzi ci si trova sempre a dovere affermare il contrario dell'errore, cioè la verità. Esso dice che è impossibile che la stessa cosa, e per il medesimo rispetto e nello stesso tempo, sia e non sia, o anche, che sia tutti gli altri termini che in questo modo sono opposti tra loro. Di tale principio non vi può essere una dimostrazione vera e propria: si può solo sostenerlo dimostrativamente contro chi lo nega. Infatti è impossibile operare la dimostrazione partendo da un principio più certo di quello, come invece sarebbe necessario se di esso ci fosse una dimostrazione vera e propria. A colui che imprende a mostrare l'errore di chi sostiene affermazioni contrarie, conviene prendere le mosse da qualcosa così fatto che in effetti equivalga alla stessa impossibilità che la stessa cosa sia e non sia sotto il medesimo aspetto e nello stesso tempo [questa impossibilità equivalente al primo principio è il significato stesso delle parole dette da colui che nega il principio – significato che egli deve, si è visto, riconoscere], ma che abbia l'apparenza di non essere identico [dove è chiaro che tale apparenza sussiste solo per l'avversario del p.d.n.c.]. Non c'è altra via per dimostrare quel principio a chi va dicendo che è possibile che affermazioni tra loro opposte siano entrambe vere rispetto alla stessa cosa. Orbene, coloro che intendono comunicarsi i loro pensieri, bisogna bene che in qualche modo si capiscano; ché, se questo non avvenisse, come sarebbe possibile tra essi uno scambio di idee? È necessario dunque che ognuna delle parole che usano sia loro nota e voglia dir qualcosa, e non abbia molti significati, ma uno solo (e, se ha parecchi significati, che sia messo in chiaro a quale si riferisce la parola adoperata). Ma chi sostiene che una cosa è e insieme non è, costui, quello che dice, lo disdice anche, sì che viene a negare che le parole, che egli usa, significhino quel che significano. E appunto questo è l'assurdo. Pertanto, se «essere questo» significa qualcosa, è impossibile che affermazioni tra loro opposte siano vere in relazione allo stesso oggetto».

1. Dopo aver mostrato in generale che, se l'avversario concede che ciò ch'egli dice è significante, egli ha per ciò stesso ammesso la validità del p.d.n.c., il testo passa ora a considerare i singoli termini che anche l'avversario, proprio per poter negare il p.d.n.c., deve riconoscere come significanti. Si dovrà dunque riconoscere il significato determinato, da un lato, delle parole «essere» e «non essere»; dall'altro lato, delle parole che indicano *ciò*, di cui si dice che è e non è, e delle parole che indicano ciò che qualcosa è e non è.

2. Si incomincia cioè a dire che, avendo i termini «essere» e «non essere» un significato determinato – onde «essere» non è e non significa «non essere», e viceversa –, l'essere in certo modo (da parte di qualcosa) non è *non essere* in questo certo modo. Ma poi si dovrà dire che *ogni* significato determinato si distingue dal suo altro (ossia da ciò che esso non è).

mo» significa questo,¹ ove ci sia qualcosa che è uomo esso sarà ciò che si è inteso col termine «uomo». Ché non importa nulla se si obietta che «uomo» di significati ne ha molti: l'importante è che ognuno venga definito, e si assegni a ciascun concetto un nome diverso.² In altri termini: supponiamo che si obietti che il termine «uomo» non ha un significato solo, ma molti, e che la definizione «animale bipede» conviene soltanto a uno di essi, mentre ne restano molti altri, per quanto in numero definito. Ebbene, a ognuno di essi si assegni un nome appropriato alla rispettiva definizione. Che se si volesse evitare ciò,³ adducendo il pretesto che i significati di quel termine sono infiniti, è chiaro che non vi sarebbe più alcun discorso, perché il non significare qualcosa di determinato è un non significare nulla.⁴ E quando le parole non hanno senso non è più possibile discorrere né confutando le opinioni altrui, né secondo verità, e anzi nemmeno con sé stessi, appunto perché non si pensa più nulla se non si pensa un che di determinato; che se invece si riesce a pensare, si dovrà indicare con un unico nome ciò che si pensa.

Si tenga dunque fermo quanto sopra⁵ si è detto: che non solo ogni parola significhi qualcosa, ma un che di unico. Ciò posto, «esser uomo» non potrà significare «non esser uomo».⁶ È dunque necessario, se si vuol dire qualcosa di vero, che l'uomo sia animale bipede (questo era infatti il significato assegnato alla parola «uomo»). Ma, se ciò è necessario, non è possibile che quello stesso⁷ non sia animale bipede – ché appunto questo vuol dire che una cosa è di necessità: essere impossibile che non sia.⁸ È dunque

1. Cioè «animale bipede».

2. Ad esempio: la stessa parola «uomo» può significare «animale ragionevole», «maschio adulto», ecc.

3. Se si volesse evitare di dare un nome diverso a ogni diverso significato.

4. In sostanza il testo qui dice che se un insieme finito di significati è significante, non è invece significante un insieme infinito di significati, un insieme cioè che richieda un processo infinito per essere compreso nella totalità concreta dei suoi termini; giacché tale processo non potrebbe mai pervenire a compimento, e quindi il significato dell'insieme in questione non potrebbe mai essere colto. Se, ad esempio, il simbolo (segno, parola) x (= «uomo») indica un insieme finito di significati, x è significante – cioè il significato di x è dato dalla somma o insieme dei significati indicati da x –; se invece x sta a indicare un insieme infinito, x non significa nulla: se l'elenco dei significati indicati da x non ha mai termine, x è del tutto inutile come segno, non ha alcun valore significativo.

5. All'inizio del paragrafo precedente.

6. Se «essere» e «non essere», da un lato, e ogni altra parola, dall'altro lato, devono avere un significato determinato, «esser uomo» non potrà significare «non esser uomo».

7. Ossia ciò di cui si dice che è animale bipede.

8. Posto che «uomo» significa «animale bipede», dire che è *necessario*, qualora si affermi che uno è uomo, che sia animale bipede, significa dire che è *impossibile* che non sia animale bipede.

impossibile che sia insieme vero dire di uno stesso che è e che non è uomo...¹

11. c) Continuazione: eliminazione di un altro modo di evitare la confutazione

Ma se l'avversario rispondesse a una semplice domanda² aggiungendo anche delle negazioni,³ non risponderebbe a ciò che gli si chiede.⁴ Nulla impedisce che una stessa cosa sia, oltre che uomo, bianco e innumerevoli altre cose;⁵ ma allorché all'avversario si domanda se è vero affermare che quel certo qualcosa è un uomo o no, egli deve rispondere con qualcosa che ha un unico significato, senza aggiungere che è anche bianco e grande.⁶ Infatti è impossi-

bile enumerare gli accidenti,¹ che sono infiniti; sì che o li dovrà enumerare tutti² o nessuno. In altri termini, se lo stesso, che è uomo, è anche diecimila altre cose e non uomo,³ alla domanda se quel qualcosa è uomo, non si deve rispondere che, sì, è uomo, ma è anche non uomo, sempreché non si intenda aggiungere tutti gli accidenti, enumerando tutto ciò che l'uomo è e che non è. Ma se ci si mette a far questo non c'è più modo di discutere.⁴

tipo: «*x* è uomo, bianco, grande, ecc.». Dare una risposta con significato unitario significa cioè determinare il significato della parola «uomo» (cfr. nota 4, p. 266).

1. Si è già osservato che il domandare se *x* è uomo equivale all'invito a stabilire il significato della parola «uomo». Aggiungiamo ora che quel domandare, e quindi quell'invito equivalente, equivale a quest'altra domanda, anch'essa rivolta all'avversario del p.d.n.c.: «Che parola usi per indicare ciò che *x* è?», o anche: «Usi o no la parola "uomo" per indicare ciò che *x* è?» (Dove è chiaro che, se l'avversario risponde che usa la parola «uomo», egli avrà con ciò determinato il significato di questa parola). Ciò che si richiede è dunque la parola che serve a indicare ciò che *x* è, ossia l'essenza di *x*. Ciò posto, è chiaro che se l'avversario, alla domanda se *x* è uomo, risponde che *x* è uomo e anche bianco e grande e pesante, ecc., se risponde questo segue, da un lato, come già si è detto, che non stabilisce il significato della parola «uomo», e, dall'altro lato, che esibisce anche le parole (bianco, grande, pesante, ecc.) che servono a indicare non l'essenza di *x*, ma gli accidenti di *x*, ossia che servono a indicare non ciò che *x* è *per se*, ma ciò che *x* è *per accidens*.

2. Ma questo è impossibile, perché, come si è detto, gli accidenti sono infiniti, ed è impossibile percorrere l'infinito.

3. Se *x*, che è uomo, è bianco, grande, pesante, ecc., si deve dire – giacché ognuno di questi termini è non-uomo – che *x* è «diecimila altre cose e non uomo», ossia è non-uomo nella misura appunto in cui è ognuna di quelle cose che sono altre (ossia si distinguono) da «uomo».

4. Se l'avversario deve dire se *x* è uomo – o, che è il medesimo, se deve dire con quale parola indica ciò che *x* è –, e se per far questo imprende a enumerare un insieme infinito di termini diversi tutti indicanti *x*, è chiaro che tutti questi termini (o parole) sono lasciati senza significato. In che cosa può infatti differire ognuno di questi termini dagli altri, se tutti stanno a indicare *x*? Se dunque tali termini son tenuti fermi come differenti gli uni dagli altri, il loro differire è vacuo, e cioè ognuno di essi è, in quanto differente, insignificante. Sì che, daccapo, non c'è più possibilità di discutere con chi adopera parole che non hanno significato.

Si può intendere anche in quest'altro modo: l'avversario non dice che *x* è uomo (o che non è uomo), ma dice che *x* è *a, b, c, d...* ossia è qualcosa che, sviluppandosi all'infinito, non lascia mai apparire che cosa esso è; e con ciò non si risponde alla domanda se *x* sia o no uomo, e quindi non si stabilisce il significato della parola «uomo». O anche: se l'avversario deve dire con quale parola indica ciò che *x* è, egli, questa parola, non può mai riuscire a pronunciarla (cioè a esibirla, indicarla); e questo accade per ogni altra parola che egli sia invitato a scegliere come indicativa di un oggetto qualsiasi – sempreché, si capisce, egli si comporti nel modo indicato ora dal testo, e cioè metta innanzi anche le parole che, propriamente, indicano gli accidenti.

Si badi alla differenza tra le presenti considerazioni del testo, e quelle del paragrafo 10. Mentre in questo paragrafo si considera il caso in cui la parola «uomo» ha infiniti significati – onde sussistono infiniti oggetti (*x'*, *x''*, *x'''*...), di ognuno dei quali si può dire che è «uomo» –, il testo considera ora invece il caso in cui di

1. Se si invita l'avversario del p.d.n.c. a stabilire che cosa intende lui per «uomo», e, in generale, che significato dà ai termini che usa, e l'avversario risponde a tale invito determinando il significato di «uomo» (e dei termini da lui usati), egli finisce dunque con l'accettare quello stesso principio che vuole negare. Il testo prosegue considerando il caso in cui l'avversario non risponde a quell'invito, ma si comporta in modo da evitare quella situazione logica che lo porta a riconoscere ciò che egli vuole negare.

2. La questione prospettata alla fine della nota precedente è impostata nel testo in questo modo: si domandi all'avversario del p.d.n.c. se *x* (poniamo che *x* sia Socrate) è uomo, se cioè di *x* si possa dire che è uomo. (Che la «domanda», cui il testo fa cenno, sia del tipo indicato dall'esemplificazione proposta, appare poco più avanti nel testo). Ciò che qui deve essere subito osservato è che questa domanda non è qualcosa di diverso dall'invito (par. 9), fatto all'avversario, di dare un significato alle parole che usa; domandare se *x* è uomo equivale cioè a invitare a dare un significato alla parola «uomo»: se infatti si afferma che *x* è uomo, vuol dire che con «uomo» si intende ciò che si vede realizzato in *x*; se invece si nega che *x* sia uomo, vuol dire che con «uomo» si intende qualche cosa di diverso da ciò che in *x* si realizza. (È chiaro dunque che solo in quanto *x* è un oggetto presente esso può assolvere il compito di significare la parola che si usa per indicare *x*, ossia è solo in quanto *x* è un oggetto presente che, ponendo che *x* è uomo, si rende con ciò significante il termine «uomo»).

3. Rispondesse cioè dicendo che *x* è anche non-cane, non-cavallo, non-casa, ecc. (e questi termini sono appunto le «negazioni»). O anche: rispondesse dicendo che *x* è anche bianco, grande, barbuto, ecc.: tutti termini, questi, che differiscono da «uomo», e quindi sono «non-uomo», e in questo senso sono «negazioni».

4. Ciò che gli si chiede è infatti di dire se *x* è uomo, e cioè di stabilire il significato del termine «uomo»: e questo è quanto appunto l'avversario non fa, perché se di *x* dice che è uomo, ma insieme che è bianco, non-cane, ecc., non viene più a stabilire che cosa «uomo» significhi, ossia che cosa intende con la parola «uomo».

5. Osservazione importante: è impossibile che ciò che è uomo non sia uomo, ma non è impossibile che ciò che è uomo sia non-uomo (appunto in quanto «bianco», «grande», ecc., che si predicano di «uomo», sono «non uomo»). Negazione della proposizione «*x* è uomo» non è infatti «*x* è non uomo», bensì «*x* non è uomo».

6. La risposta è un che di unitariamente significante quando si dice, semplicemente: «*x* è uomo», oppure: «*x* non è uomo»; e non quando si danno risposte del

12. Conseguenze della negazione del principio di non contraddizione:

a) La sostanza e l'essenza non possono esistere

Insomma, coloro che pensano in questo modo¹ vengono a sopprimere la sostanza e l'essenza.² Si troveranno infatti costretti ad affermare che tutto è accidentale,³ e che non esiste ciò che termini come «uomo» o «animale» propriamente indicano.⁴ Se infatti esistesse l'esser uomo,⁵ questo non sarebbe esser non uomo, e nemmeno non esser uomo; e tuttavia questi sono negazione di quello. Un che di unico – si è già accertato⁶ – deve essere infatti ciò che la parola significa, e questo è la sostanza della cosa.⁷ Ma lo

un oggetto *x* si predica un numero infinito di termini (*x* è uomo, bianco, pesante, ecc.).

1. Coloro cioè che negano il p.d.n.c.

2. Il modo più semplice per chiarire la differenza tra *sostanza* (οὐσία) e *essenza* (τὸ τί ἦν εἶναι) potrebbe essere quello di dire che l'essenza è il significato, la significanza di un qualcosa, e la sostanza è il qualcosa che è così significante, è *ciò che*, appunto, è così significante. Va però osservato che nei testi aristotelici la valenza del termine «sostanza» resta complicata almeno in due direzioni: da un lato la sostanza è distinta dall'accidente (sì che se la sostanza è un qualcosa, non ogni qualcosa è sostanza); dall'altro lato la sostanza è il *permanente* (sostrato) che bisogna ammettere in ogni divenire (ad esempio: il passaggio dal caldo al freddo *deve* essere inteso come passaggio o divenire *di ciò che*, da caldo, divien freddo, e che pertanto *permane* sia nel momento in cui è caldo, sia in quello in cui è freddo. Per questo aspetto della questione, si veda il cap. iv del presente volume. D'altra parte, non è la distinzione di sostanza e di essenza, che interessa nel passo che stiamo leggendo, giacché qui si vuole anzi mostrare come, nella congiuntura logica in esame, le sorti della sostanza siano solidali a quelle dell'essenza.

3. Ossia che ogni cosa esiste come accidente di un'altra cosa; o, che è il medesimo, che ogni significato è accidente di altri significati.

4. I termini come «uomo» e «animale» indicano qualcosa (la sostanza) che è *essenzialmente* uomo o animale. Quando affermo: «Socrate è uomo», il termine «uomo» mi dice *ciò che* Socrate è: la sua essenza, il suo aspetto sostanziale, e quindi il significato essenziale di quel qualcosa che è Socrate. Ma se si viene a dire che *tutto* è accidentale, si dovrà negare che esista ciò che è indicato da quei termini in quanto sono usati a quel modo – si dovrà cioè negare che esista la sostanza –: appunto perché l'accidente non dice *che cosa sia* ciò di cui esso si predica. (Quando, ad esempio, affermo: «Socrate è bianco», il termine «bianco» non mi dice *che cosa sia* Socrate). Anche quei termini («uomo», «animale») dovranno essere allora predicati accidentalmente, e cioè essi non staranno più a indicare ciò che qualcosa è (il significato essenziale del qualcosa), ma ciò che a qualcosa capita di essere. Il testo prosegue mostrando appunto come la negazione del p.d.n.c. implichi la negazione della sostanza e dell'essenza.

5. L'esser uomo è appunto la sostanza.

6. Cfr. parr. 9-10.

7. Di ciò che è uomo – una volta che se ne riconosce l'esistenza – non si può dire né che non è uomo, né che è non-uomo: stabilito il significato della parola «uomo» – e questo significato è quello che è, e non è quello che non è (cfr. parr. 9-10) –, di ciò che è così significante non si può dire né che è non-uomo, né che non è uomo. Dove è chiaro che stabilire il significato di una parola vuol dire stabilire il significato *essenziale* o *sostanziale* di ciò che da tale parola è indicato.

stare a significare la sostanza è appunto questo: che il significato non è altro da ciò che esso è.¹ Sì che se esiste l'esser uomo, questo dovrà essere altro dall'esser non uomo e dal non esser uomo. Cosicché saranno costretti ad affermare che tale significato² è significato di nulla, e che tutto è in modo accidentale.³ In questo si distingue infatti la sostanza dall'accidente: che all'uomo accade di esser bianco appunto perché l'uomo è bianco, ma non perché è bianco per essenza.⁴ Ma se tutto si afferma in modo accidentale,

1. Se il significato di una parola è, come si è detto, il significato essenziale o sostanziale di ciò che è indicato dalla parola, questa significanza è la stessa in contraddittorietà, ossia è appunto ciò che è affermato dal p.d.n.c.

2. Cioè il significato «uomo», e, in generale, ogni significato che sia proprio della sostanza o dell'essenza.

3. Riconoscere l'esistenza della sostanza, o, che è il medesimo, riconoscere che ciò che esiste è significante (ossia ha una essenza) vuol dire allora ammettere il p.d.n.c. Sì che coloro che negano questo principio dovranno negare l'esistenza della sostanza e dell'essenza, ossia dovranno affermare che nessuna parola sta a indicare il significato di qualcosa (sta a indicare ciò che qualcosa significa), bensì sta a indicare un significato che *accidit* a un altro significato (ed è chiaro che per i negatori del p.d.n.c. a ogni significato *accidit* un cert'altro significato e, insieme, la negazione di quest'ultimo). I significati, cioè, non potranno essere significati di qualcosa, non saranno il significare di qualcosa, ma saranno significato di nulla; a quel modo che, quando si dice che Socrate è bianco, «bianco» non è il significato di Socrate. Ogni significato dovrà avere allora – per chi nega il p.d.n.c. – la stessa funzione che ha il significato «bianco» nella proposizione: «Socrate è bianco». Si badi: dire che la negazione del p.d.n.c. viene «a sopprimere la sostanza e l'essenza» non significa che ciò che viene ad essere soppresso è *un certo tipo di oggetti*, una certa parte della realtà fatta esclusione dell'altra (ad esempio, che vengono soppressi oggetti come «uomo», «animale», ma non oggetti come «bianco», «pesante»). Infatti è vero che oggetti come «bianco», «pesante» sono *accidenti* rispetto a questa o quest'altra realtà corporea, ma essi stessi presentano un'essenza, *un significato essenziale*, e, in questo senso, un aspetto sostanziale. Se negare il p.d.n.c. significa affermare che tutto è accidentale, questa affermazione significa che non esiste alcuna realtà. Dire che cosa significano parole come «bianco», «pesante», ecc., equivale cioè, come avviene per le parole «uomo», «animale», a riconoscere che l'esser bianco non è esser non-bianco e nemmeno non esser bianco. Ossia questo paragrafo 12 può essere letto sostituendo i termini «uomo», «animale» con un *qualsiasi* altro significato. D'altra parte, se ogni oggetto presenta un aspetto essenziale o sostanziale, è anche vero che vi sono oggetti («bianco», «pesante») che esistono solo come accidenti di altri oggetti, e vi sono oggetti («uomo», «casa» «albero») che non sono accidenti di altri. Propriamente è soltanto di questi ultimi che, nella terminologia aristotelica, si deve dire che sono sostanze. È verosimilmente per questo motivo che Aristotele, all'inizio del presente paragrafo, conferisce al discorso la valenza più ampia, parlando non semplicemente della sostanza, ma della sostanza *e dell'essenza*, essenze essendo sia le sostanze in senso stretto che gli accidenti.

4. A differenza che nella proposizione «Socrate è uomo», nella proposizione «Socrate è bianco» il termine «bianco» non aiuta in alcun modo a stabilire il significato di ciò cui si riferisce il termine «Socrate». (Nell'altra proposizione, invece, il termine «uomo» aiuta così bene a stabilire il significato di ciò cui si riferisce la parola «Socrate», che fornisce addirittura esso stesso il significato essenziale di

non ci sarebbe più nulla di primo assolutamente: poiché l'accidente esprime sempre la determinazione di un qualche sostrato, si andrà, necessariamente, all'infinito...¹

13. b) Tutte le cose diventano una sola

Inoltre, se tutte le proposizioni contraddittorie fossero insieme vere riguardo allo stesso termine,² è chiaro che tutte le cose diventerebbero una sola. Sarebbe infatti lo stesso « trireme », « muro », « uomo », qualora di ogni cosa fosse lecito tanto affermare quanto negare una qualsiasi cosa³ – come appunto sono costretti a concludere coloro che seguono la dottrina di Protagora. (Se infatti a uno sembra che l'uomo non sia una trireme, è chiaro che non sarà una tri-

ciò che quella parola sta a indicare). Nella prima proposizione il predicato costituisce il significato essenziale del soggetto, nella seconda proposizione un certo significato viene predicato di un cert'altro significato. Qui si ha una predicazione *accidentale* (il color bianco *accidit* a quest'uomo, non ne costituisce l'essenza); là si ha una predicazione *sostanziale* (il predicato dice l'essenza del soggetto).

Appare, da quanto precede, che il concepire ogni realtà come accidentale è lo stesso che non conferire significato alle parole che si usano, mantenendo tuttavia la pretesa di affermare qualcosa intorno agli oggetti. Se infatti, dopo aver detto che Socrate è bianco, si volesse sapere che cosa significa « bianco », rispondere che « bianco è x » non sarebbe, per coloro che sostengono tutto essere accidentale, un fornire il significato di « bianco », giacché anche « x » dovrebbe valere come accidente di bianco. E lo stesso va ripetuto per ogni altro termine adoperato. Ossia nessun termine saràificante.

1. Poiché ogni significato è accidente di un altro significato, o, che è il medesimo, ogni realtà è accidente di un'altra realtà, si dovrà concludere che non vi è nulla che esiste primariamente o per sé, giacché ciò che così esiste è la sostanza: l'accidente esiste solo in altro, ossia solo in quanto inerisce ad altro. Ma se quest'altro è a sua volta accidente di altro, e così via all'infinito, si dovrà concludere che non esiste nulla, stante che ciò che esiste secondariamente esiste solo in quanto qualcosa esiste primariamente. Negare il p.d.n.c. significa dunque negare che la realtà esista. Già in questo passo, pertanto, incomincia ad apparire il tema che nel seguito del testo è sviluppato: la negazione del p.d.n.c. implica la negazione di quell'altro principio che è la stessa esperienza nel suo valore di presenza, o manifestazione immediata della realtà. Quest'ultimo principio, i più seri avversari del p.d.n.c. non intendono negare: ché anzi si vedrà come essi siano portati a negare il principio logico proprio perché pensano che solo così si possa salvare l'esperienza. Mostrare allora che la negazione del principio logico implica la negazione dell'esperienza – la quale attesta appunto che la realtà esiste – significa pertanto effettuare un altro aspetto della confutazione dell'avversario (o, meglio, di un certo tipo di avversario) del p.d.n.c.

2. Se cioè – ma il chiarimento si trova subito dopo nel testo – di ogni termine fosse vero sia affermare, sia negare un cert'altro termine.

3. Si mostra qui, in modo diverso da quello sviluppato nel precedente paragrafo, che la negazione del p.d.n.c. implica la negazione dell'esperienza, la quale attesta l'esistenza non di una sola cosa, ma di molte. Infatti, che tutte le cose divengano o si contraggano in una sola è un asserto insostenibile appunto e, fino a prova contraria, solamente perché è smentito dall'esperienza. La difesa del p.d.n.c. non comporta pertanto, come voleva Parmenide, la negazione dell'esperienza, ché anzi la

reme, ma insieme dovrà anche esserlo se la proposizione contraddittoria è vera).¹ Si giunge così alla posizione di Anassagora: tutte le cose sono insieme; sì che non si potrà predicare alcunché con verità.² Sembra perciò che essi³ parlino piuttosto dell'indeterminato; ossia ritenendo di parlare dell'essere parlino in effetti del non essere. L'indeterminato è infatti l'essere in potenza, non quello in atto. Ma costoro sono appunto costretti ad affermare che di ogni cosa si può affermare e negare qualunque altra. Sarebbe assurdo infatti⁴ che mentre a ogni cosa deve convenire la negazione di sé medesima,⁵ non le convenisse poi la negazione di ciò

negazione di quello implica la negazione di questa. E viceversa, la difesa dell'esperienza non esige (come vorrebbero alcuni avversari del p.d.n.c.) la negazione del principio logico, ché anzi l'esperienza può essere veramente tenuta ferma solo in quanto quel principio sia riconosciuto. Che la negazione del p.d.n.c. implichi che tutte le cose divengano una sola è, nel testo, dimostrato qui avanti.

1. Protagora sosteneva che le cose sono così come paiono ad ognuno. Sì che, se ad uno sembra che l'uomo non sia trireme, sarà vero che l'uomo non è trireme, e se ad altri sembra che invece sia trireme, sarà vero che lo sia; e proposizioni tra loro contraddittorie saranno entrambe vere.

2. Anassagora, sostenendo che « tutte le cose sono insieme », ossia che tutto è in tutto, giungeva appunto a questa conseguenza: che di ogni cosa si può tanto affermare, quanto negare una qualsiasi altra cosa; sì che non si può « predicare nulla con verità ». Le ragioni che spingono Anassagora a sostenere questa posizione sono considerate più avanti (cfr. par. 19).

3. Essi: tutti coloro che, in un modo o nell'altro, vengono a negare il p.d.n.c.; ma propriamente ci si riferisce ad Anassagora, il cui « tutto è in tutto » è più volte assimilato da Aristotele al proprio concetto di potenza, o materia, che è appunto l'indeterminato (e che Aristotele chiama « non essere » appunto perché rispetto alla realtà attuale è un certo non essere). Orbene, si dirà ora nel testo che sembra che essi parlino dell'indeterminato, non già perché nella realtà potenziale si verifichi la negazione del p.d.n.c. (ché tale principio ha portata universale), ma in quanto tale realtà è in potenza entrambi i contrari: una superficie non può essere, in atto, bianca e insieme nera, ma, in potenza, può essere sia bianca, sia nera (ossia ha la possibilità di divenire sia bianca, sia nera). Se coloro di cui parla Aristotele vogliono rilevare questo aspetto della potenzialità, essi non sono nemmeno dei negatori del p.d.n.c. (ossia vengono ad esserlo solo in quanto non distinguono la potenza dall'atto); ma, se essi sono veramente negatori di questo principio, non si potrà dire nemmeno che essi si riferiscono all'indeterminato.

4. Il testo mostra ora, in concreto, la tesi enunciata all'inizio del paragrafo.

5. Così appunto sostiene l'avversario del p.d.n.c., quando assume che, ad esempio, l'uomo (oltre che uomo) è *non-uomo* (« uomo » è allora ciò cui conviene « l'esser non-uomo », ossia « la negazione di sé medesimo »). Si badi che nel paragrafo 11 Aristotele ha riconosciuto che di uno stesso termine x si può dire, insieme, che è uomo e che è non-uomo (alto, bianco, pesante). Ora la questione è diversa; e cioè le proposizioni « x è uomo e non-uomo », o « l'uomo è non-uomo » sono negazioni del p.d.n.c. in quanto, rispettivamente, equivalgono alle proposizioni: « x è uomo e non è uomo », e « l'uomo non è uomo ». Se cioè dicendo che l'uomo è non-uomo non intendo affermare che « uomo » è identico a « non-uomo », e cioè intendo affermare che l'uomo è alto, pesante, bianco, ecc. (tutto ciò è infatti non-uomo), non cado in contraddizione, appunto perché non intendo

che, essendo altro da essa, appunto non le conviene. Voglio dire che se fosse vero affermare che l'uomo è non uomo, è chiaro che dovrà essere anche non trireme.¹ Intanto: se l'affermazione² fosse fatta convenire,³ di necessità dovrebbe essere fatta convenire anche la negazione.⁴ Ma se l'affermazione non è fatta convenire, la negazione⁵ dovrà convenire a maggior ragione di quanto non convenga la negazione di sé medesimo.⁶ Ma poiché quest'ultima conviene,⁷ converrà anche quella di trireme;⁸ e, convenendogli questa, gli converrà anche la corrispondente affermazione.⁹

14. c) Non è necessario che o si affermi o si neghi

Ma coloro che sostengono siffatta dottrina arrivano, oltre a quelle indicate, anche a questa conseguenza: che non è necessario che o si affermi o si neghi. Se infatti è vero che qualcosa è uo-

sostenere che «uomo» è identico a «alto», «pesante», ecc.; ma se dicendo che l'uomo è non-uomo intendo affermare l'identità tra «uomo» e «non-uomo» (e sostenere questa identità significa appunto sostenere che l'uomo non è uomo), allora la contraddizione sussiste.

1. «Essere non trireme» è appunto la negazione di ciò (trireme) che, essendo altro da «uomo», non conviene a questo.
2. L'affermazione che «è trireme».
3. Fosse fatta convenire a «uomo»; se cioè si affermasse che l'uomo è trireme.
4. Se l'avversario del p.d.n.c. afferma che l'uomo è trireme, deve insieme affermare che è non trireme (altrimenti non sarebbe più avversario del principio).
5. *Affermazione e negazione* valgono sempre qui come «esser trireme», «esser non trireme»; e ciò cui esse *convengono* è «uomo».
6. *La negazione di sé medesimo* è «esser non uomo».
7. *Conviene*, è chiaro, per l'avversario del p.d.n.c.
8. Converrà anche, a «uomo», la negazione: «esser non trireme».
9. L'affermazione corrispondente a «esser non trireme» è «esser trireme».

Si consideri ora il significato dell'intero paragrafo. La tesi che si vuole sostenere, formulata all'inizio del paragrafo, è che la negazione del p.d.n.c. implica che tutte le cose divengano una sola. (A questa conseguenza giungeranno pertanto anche coloro che seguono le dottrine di Protagora o di Anassagora). La dimostrazione è condotta nel modo seguente. Posto che x indichi il termine «uomo» e y il termine «trireme», se l'avversario del p.d.n.c. afferma che x è y , dovrà insieme affermare che x è non- y (ché, se non si operasse anche quest'ultima affermazione, si riconoscerebbe il valore del p.d.n.c.); in questo modo x sarà tutte le cose (ossia si identificherà a tutte, ovvero tutte si ridurranno a una sola: a x); qualora quanto si è stabilito a proposito di y sia ripetuto per ogni altro oggetto. Se invece l'avversario del p.d.n.c. non concede che x è y , si dovrà allora, secondo Aristotele, argomentare in questo modo: l'avversario è tale, proprio in quanto, in relazione a x , afferma che x è non x ; ma sarebbe assurdo che, mentre a x conviene l'esser non- x , non gli convenisse l'esser non- y , ché anzi quest'ultimo gli deve convenire *a maggior ragione*, perché è la negazione di qualcosa (y) che si presenta già esso come ciò che non conviene a x . Ma, una volta concesso che x è non- y , l'avversario del p.d.n.c. dovrà anche affermare che x è y . Se si ripete per ogni altra cosa il discorso fatto per y , seguirà allora anche qui che x si identifica a ogni cosa, ossia che tutte diventano una.

mo e non uomo,¹ è chiaro che si dovrà anche dire che non è né uomo, né non uomo.² Alle due affermazioni corrispondono infatti due negazioni. Ché se delle due affermazioni se ne fa una sola, anche l'affermazione opposta sarà una sola.³ [In generale, se il di-

L'argomentazione aristotelica è, come si vede, abbastanza faticosa. Presenta inoltre delle complicazioni evitabili, e probabilmente, con le complicazioni, alcune scorrettezze logiche. Osserviamo soltanto che sembra fuori luogo *concedere* all'avversario del p.d.n.c. di non accettare l'affermazione che x è y («Ma se l'affermazione non è fatta convenire...»), e quindi dimostrare che, *anche se tale affermazione non è accettata*, si arriva egualmente alla conclusione che tutte le cose diventano una sola. È fuori luogo, diciamo, perché se l'avversario del p.d.n.c. non accettasse, se cioè negasse che x è y , e cioè *tenesse fermo* che x non è y , egli non negherebbe più, bensì riconoscerebbe il valore del p.d.n.c. Basterà dunque dire, semplicemente: se l'avversario del principio afferma che x è y , deve anche affermare che x è non- y ; ché se nega che x sia y , deve insieme affermare – sempreché voglia restare avversario del p.d.n.c. – che x è y ; sì che in ogni caso si guadagna la tesi che tutte le cose si riducono ad una. (In questo modo si evita il passaggio espresso nel testo dalla proposizione: «la negazione dovrà convenire a maggior ragione di quanto non convenga la negazione di sé medesimo» – ossia l'esser non- y conviene a x più di quanto l'esser non- x , che per l'avversario del p.d.n.c. conviene a x , convenga a x . Tale passaggio avrebbe appunto il compito di mostrare che, anche se l'avversario non accetta che x è y , si arriva egualmente alla conclusione che tutte le cose si riducono a una. Ma è chiaro che la proposizione riportata può aver valore per chi in qualche modo accetta ancora il p.d.n.c. e non per l'avversario di questo principio, per il quale la convenienza di non- y a x non ha «maggior ragione» della convenienza, a x , di non- x . Nel libro XI della *Metafisica*, 1062 a 25, dove l'argomento è riesposto, Aristotele dice infatti, più prudentemente: «Sembra che qualora uno dicesse che l'uomo è non-cavallo, direbbe la verità o più o non meno che se dicesse che è non-uomo», dove, appunto, è lasciato cadere che il dire che è non-cavallo debba essere più vero che il dire che è non-uomo). Concludendo, la tesi che Aristotele vuole qui sostenere può essere con tutta semplicità sostenuta in quest'altro modo (cui accenna lo stesso Aristotele nel passo 1008 a 26-27, che resta fuori della nostra traduzione): poiché il p.d.n.c. vuole porre appunto e precisamente che un qualsiasi oggetto x non è, ossia si distingue da ogni altra cosa, negare il p.d.n.c. significa appunto affermare l'indistinzione tra x e tutto ciò che non è x , significa cioè ridurre tutte le cose a una sola: quella appunto in cui tutte le differenze sono state tolte.

1. Il dire: « x è uomo ed è non-uomo» è appunto l'*affermare* operato dall'avversario del p.d.n.c.
2. Il dire: « x non è né uomo né non-uomo» è il *negare* corrispondente all'affermare indicato nella nota precedente. Orbene, il testo ora mostra che l'avversario del p.d.n.c. non può nemmeno affermare che x è uomo ed è non-uomo, ed escludere (o negare) che le cose stiano diversamente da come dice lui, ché, se così facesse, riconoscerebbe che ciò che dice è un che di *determinato*, e quindi riconoscerebbe il valore di quel principio che vorrebbe negare. Dovrà dunque dire che x è uomo e non è uomo, e insieme che non è né uomo né non-uomo.
3. Chi afferma la contraddizione (chi cioè nega il p.d.n.c.) deve insieme negare questa sua affermazione, e questo può avvenire in due modi, a seconda che l'affermazione « x è uomo e non è uomo» sia considerata come una duplice affermazione o come un'unica affermazione. Nel primo caso la negazione di « x è uomo e non-uomo» sarà: « x non è né uomo né non-uomo», nel secondo caso sarà: « x non è uomo e non-uomo». Questo concetto è chiarito dal passo che segue nel

scorso dell'avversario¹ è vero, nemmeno esso stesso potrà più essere vero, una volta appunto che la stessa cosa può essere e non essere per lo stesso rispetto e nello stesso tempo. A quel modo, infatti, che, anche divise l'una dall'altra, l'affermazione non è più vera della negazione, per la stessa ragione, se l'una e l'altra sono riunite come se si trattasse di un'unica proposizione, questa sintesi non sarebbe più vera se la si pone affermativamente, che se la si pone negativamente]...

15. d) Conclusione

Evidentemente, con un tale avversario non si può discutere di nulla, perché è lui a non dir nulla: non dice che le cose stanno così o non così, ma che stanno così e insieme non così, e poi, negando daccapo questi due asserti, che non stanno né così né non così. Che, se parlasse diversamente, ci sarebbe già qualcosa di determinato...

16. La teoria dell'avversario del principio di non contraddizione non è nemmeno in grado di costituirsi

Ma poi, come potrebbe essere nel falso chi pensa che la stessa cosa o è o non è in un certo modo, ed essere invece nel vero chi afferma tutte e due le cose insieme?² Perché se costui intende dire il vero, che senso ha sostenere che la natura delle cose è proprio così fatta?³ E se chi pensa in questo modo non intende dire senz'altro il vero, ma semplicemente ciò che è più vero,⁴ le cose starebbero già in un certo modo, e questa sarebbe la verità, e non già vero e insieme non vero.⁵ Se invece intende che

testo, tra parentesi quadra, che pur appartenendo al libro XI, cap. 5, 1062 a 36-1062 b 7, può essere opportunamente letto a questo punto.

1. Propriamente, il testo si riferisce ad Eraclito, ma gli si riferisce appunto come a colui che ha sostenuto che affermazioni opposte possono essere vere rispetto allo stesso termine, ossia come a un avversario del p.d.n.c.

2. *afferma tutte e due le cose insieme*: ossia afferma che la stessa cosa è e non è in un certo modo.

3. Che senso ha per l'avversario del p.d.n.c. sostenere che le cose stanno proprio così come dice lui, se ciò che lui dice è che ogni cosa sta così e insieme non sta così? Egli cioè non può nemmeno presentare ciò che sostiene come un che di vero. Questo concetto era già stato considerato, ma qui viene ripreso per introdurre alla considerazione che nel testo è fatta seguire.

4. Più vero di ciò che è sostenuto dal difensore del p.d.n.c.

5. Se l'avversario avverte che non pretende di dire, senz'altro, la verità, ma soltanto qualcosa che è *più vero* di quanto sostengono gli altri, ecco che egli viene già a riconoscere che qualcosa è determinato, ossia è così e non altrimenti, e pertanto è il vero, e non è vero e insieme non vero. Questo appunto è determinato: che ciò che lui dice è più vero di quello che dicono gli altri. Anche in questo modo egli viene dunque ad accettare ciò che vorrebbe negare.

tutti¹ dicono il vero e insieme il falso, a costui non può essere consentito di aprir bocca e di parlare: nello stesso tempo, infatti, dice e disdice la stessa cosa. E se non sostiene nulla, ma crede e non crede in egual modo, che differenza ci sarà tra lui e le piante?²

17. L'avversario del principio di non contraddizione non è persuaso nemmeno lui di quel che dice

Ma poi appare nel modo più lampante che nessuno – non solo gli altri, ma neppure chi fa discorsi di tal genere³ – è persuaso che così stiano le cose. O perché mai se ne va a Megara, e non se ne sta a casa a riposare, reputando di andarci?⁴ E come mai un bel mattino non va a gettarsi nel pozzo, o, se gli capita, giù da un precipizio, e anzi si vede bene che se ne guarda, proprio come se pensasse che caderci dentro non sia, indifferentemente, sconveniente e conveniente? È chiaro che anche lui è convinto che l'una cosa⁵ è migliore, e l'altra è peggiore. Ma se questo avviene a proposito del meglio e del peggio, è necessario che accada anche per le altre cose; ossia è necessario che si reputi che una cosa è «uomo» e un'altra «non uomo», e una cosa è «dolce» e un'altra è «non dolce»...⁶

18. La dottrina di Protagora è un modo di negare il principio di non contraddizione

La dottrina di Protagora deriva⁷ anch'essa da siffatta opinione,

1. *Tutti*: cioè sia coloro che affermano, come coloro che negano il p.d.n.c.

2. Ricapitolando: chi nega il p.d.n.c. o 1) intende dichiarare la verità, o 2) intende dire soltanto ciò che è più vero di quello che dicono gli altri, oppure 3) intende che sia quello che dice lui, sia quello che dicono gli altri sia insieme vero e falso. Nel primo e nel secondo caso riesce sì ad essere avversario del p.d.n.c., riesce sì, cioè, a sostenere qualcosa di determinato, ma, proprio per questo, accetta implicitamente il principio che vorrebbe negare. Nel terzo caso non dice nulla, ossia non si presenta nemmeno come uno che voglia sostenere una sua opinione, giacché quello che dice lo disdice anche, quello in cui crede è quello stesso in cui non crede: in questo modo restano soltanto le parole, ma ridotte a semplici suoni: di pensiero non ce n'è più, e l'avversario del p.d.n.c. non è più un avversario, è ridotto a pianta.

3. Cioè neppure chi nega il p.d.n.c.

4. Reputando cioè che il suo starsene a casa sia lo stesso andare a Megara? È chiaro che anche lui riconosce la *differenza* tra l'andare e lo stare, e quindi che l'andare non è non andare. Ché altrimenti non ci sarebbe motivo che, decidendo di andare a Megara, si alzasse e si mettesse in cammino verso Megara.

5. Il non saltar nel pozzo.

6. L'avversario del p.d.n.c. è dunque tale solo a parole, ché neppure lui può essere convinto di ciò che dice. Il che deve avvenire, secondo quanto s'è stabilito nel paragrafo 6.

7. *Deriva*, ma anche, come si incomincia a mostrare subito dopo, *conduce* essa stessa all'opinione costituita dalla negazione del p.d.n.c.

si che è necessario che entrambe stiano o cadano. Se infatti tutto ciò che si crede, o che appare, è vero, segue necessariamente che ogni cosa¹ è insieme vera e falsa. Molti hanno infatti opinioni contrarie a quelle possedute da altri, e inoltre ritengono che quelli che non la pensano come loro siano in errore. È pertanto necessario che la stessa cosa sia e non sia.² E viceversa, concedendo questo,³ si è costretti ad affermare che tutte le opinioni sono vere: infatti, coloro che sono in errore e coloro che sono nel vero affermano cose tra loro opposte; ma, se questa è la natura delle cose,⁴ segue che tutti dicono il vero. È dunque chiaro che entrambi i precetti⁵ sviluppano lo stesso pensiero.

II. ELIMINAZIONE DELLE DIFFICOLTÀ LOGICHE CHE HANNO PORTATO ALLA NEGAZIONE DEL PRINCIPIO DI NON CONTRADDIZIONE

19. Perché Anassagora e Democrito hanno negato il principio di non contraddizione

D'altra parte, la discussione non va condotta con tutti⁶ nello stesso modo: con alcuni ci vuol la persuasione, con altri la costrizione.⁷ Per quanto riguarda coloro che si indussero a pensare in questo modo⁸ in seguito a certe difficoltà [sorte nel corso delle loro indagini], il loro errore può essere guarito facilmente, giacché essi hanno a che fare con concetti, non con parole.⁹ A guarir quelli che invece

1. Se non proprio ogni cosa, comunque tutte quelle cose intorno alle quali gli uomini hanno opinioni contrarie.
2. A me sembra che Tizio sia buono, a te che sia cattivo (e pertanto io penso che tu sia in errore, e tu pensi che in errore sia io): se tutto ciò che pare a ognuno è vero, segue che Tizio è insieme buono e cattivo.
3. Concedendo che dello stesso termine si può affermare e negare che sia.
4. Se cioè è proprio della natura della realtà che ogni cosa sia identica al suo opposto, e cioè che allo stesso termine x convenga e non convenga la proprietà y , dice il vero sia chi afferma, sia chi nega che a x conviene y .
5. I due «precetti» (λόγοι) sono, rispettivamente, quello di chi, semplicemente, nega il p.d.n.c., e quello di Protagora. Ognuno dei due ha come conseguenza l'altro.
6. Con tutti quelli che, in un modo o nell'altro, negano il p.d.n.c.
7. La costrizione o forza dell'argomentazione confutativa. Chi siano coloro che hanno bisogno della «persuasione» e coloro che hanno bisogno della «costrizione» è chiarito subito avanti: cfr. nota 9.
8. Che cioè la stessa cosa, insieme, può essere e non essere.
9. Coloro che negano il p.d.n.c. si dividono in due gruppi. 1) Quelli che si limitano a negarlo, ossia che fanno consistere la loro polemica contro il principio non in altro che in questa semplice negazione: costoro, si è visto, finiscono col negarlo soltanto a parole, ossia pur non essendo nemmeno convinti della loro nega-

parlano soltanto per discutere, non c'è altro modo che confutare il loro discorso in quanto si realizza nel linguaggio e nelle parole.¹

La persuasione che gli asserti contraddittori e i contrari possano esistere insieme scaturì, in coloro che si trovarono in quelle difficoltà,² dalla considerazione delle cose sensibili, dove è manifesto che i contrari si generano dalla medesima cosa.³ Ora, se ciò che non è non può generarsi,⁴ la cosa preesisten-

zione e comportandosi infatti nelle loro azioni come se la loro negazione non esistesse (infatti evitano di gettarsi nel pozzo...), decidono peraltro di negarlo, forse col solo scopo di mettere in imbarazzo il sostenitore del principio. 2) Quelli che giungono alla negazione del principio in seguito a certe «difficoltà» sorte nel corso delle loro indagini. Accade cioè che a un certo punto si presenta loro – che, bisogna riconoscere, non fanno questioni di parole, ma intendono lavorare con serietà scientifica – una difficoltà, un assurdo, che, se si negasse il p.d.n.c., potrebbe essere eliminato. Ecco allora che, non vedendo essi come quella difficoltà potrebbe essere in altro modo eliminata, finiscono col negare il p.d.n.c. Ma, è importante osservare, devono essere ben gravi queste difficoltà, se, per poterle risolvere, si sacrifica addirittura il principio della ragione! O almeno devono avere un gran peso per coloro ai quali si presentano! E infatti, come poi viene mostrato nel testo, la difficoltà è data dal presentarsi di situazioni logiche che o portano alla negazione della realtà sensibile – alla negazione cioè del mondo quale ci circonda, ossia dell'esperienza –, oppure portano alla negazione di un principio logico, cui si accenna subito nel testo, unanimemente accettato (si capisce nel contesto culturale col quale Aristotele ha a che fare) e formalmente diverso dal p.d.n.c.; e d'altronde tali, le situazioni logiche in parola, che non esigono quelle negazioni, purché si sia disposti a sacrificare il p.d.n.c. (cfr. nota 2, p. 278).

Gli appartenenti al primo dei due gruppi indicati possono essere detti *sofisti*, in senso deteriore. (Ma si badi che tra costoro non figura un Protagora o un Gorgia, che avevano i loro buoni motivi per negare, in un modo o nell'altro, il p.d.n.c.). Con essi si discute ricorrendo alla «costrizione», ossia alla forza della confutazione, come si è visto nei paragrafi precedenti. Gli appartenenti al secondo gruppo vanno invece «persuasi»: mostrando loro in concreto che quelle difficoltà, con le quali essi hanno a che fare, possono essere risolte senza che sia necessario negare il p.d.n.c. (il quale – in linea di principio, appunto! – non può essere negato). Appare allora come la difesa del p.d.n.c. venga ad equivalere allo stesso risolvimento delle varie aporie in cui si avvolgono tutti coloro che, in opposizione alla filosofia eleatica, intendono tener fermi i diritti dell'esperienza: quei diritti appunto che l'eleatismo aveva creduto necessario negare per salvaguardare il p.d.n.c.

1. Questa confutazione – che è appunto il prender l'avversario con la forza –, cui sopra si accennava, è stata operata nei precedenti paragrafi: se l'avversario concede che il linguaggio e le parole con le quali egli esprime il suo pensiero hanno un significato, ecco che egli accetta quanto vuol negare.
2. Si viene ora a considerare il secondo gruppo (cfr. nota 9, p. 276) degli avversari del p.d.n.c.
3. Per esempio: un corpo o un liquido tiepido può diventare sia freddo, sia caldo; e cioè il caldo e il freddo (i contrari) si generano dalla stessa cosa.
4. «Ciò che non è non può generarsi»: è questo uno dei modi di formulare il principio, di primaria importanza nella storia della metafisica, che da nulla nulla si genera (*ex nihilo nihil fit*). (Dire che dal nulla non si genera nulla significa dire infatti che ciò che si genera è preesistente al suo generarsi. Se non fosse preesistente, sarebbe appunto un non essere che in un secondo momento si gene-

te¹ deve essere già ambedue i contrari insieme;² come appunto dice Anassagora, per il quale tutto è mescolato in tutto.³ Anche Democrito sostiene che tanto il vuoto quanto il pieno si trova-

ra, ossia viene all'essere. Dire allora che ciò che non è non può generarsi significa dire che dal nulla nulla si genera). Questo principio dell'*ex nihilo nihil* sta alla base, come avverte lo stesso Aristotele, delle dottrine di tutti i «fisici», ossia ne determina la struttura e l'andamento. Si osservi che, se tale principio è accettato dai fisici come un che di indiscutibile – di per sé evidente, come un assioma, infine –, esso può invece essere tenuto fermo solo in quanto si mostri che la sua negazione implica di necessità la negazione del p.d.n.c. Infatti, a questo proposito (relativamente cioè a una fondazione di tale principio) «le cose sensibili» – l'esperienza – non suggeriscono nulla: esse mostrano soltanto che qualcosa prima non era e poi è, ma non mostrano se il qualcosa preesista o meno al suo sopraggiungere (che è appunto sopraggiungere nelle cose sensibili). Si deve allora dire che dal nulla nulla si genera, perché, se da esso qualcosa si generasse, il nulla determinerebbe l'essere, ossia avrebbe una funzione positiva, per la quale il nulla sarebbe essere. Ma questa conclusione è appunto quanto resta negato dal p.d.n.c., ossia è appunto la negazione di tale principio; ma poiché quest'ultimo non può essere negato, si dovrà negare anche ciò che produce la negazione del principio, si dovrà negare cioè che il nulla generi qualcosa.

Orbene, il passo in esame è in procinto di dirci che alcuni degli antichi filosofi vennero a negare il p.d.n.c. proprio sotto la spinta del principio dell'*ex nihilo nihil*! Il che ce lo possiamo spiegare ricordando come ad essi rimanesse nascosto che il principio dell'*ex nihilo nihil* ha il suo fondamento nello stesso p.d.n.c. (si che le sorti dei due sono solidali). Quei filosofi sentirono sì, attraverso il principio dell'*ex nihilo nihil*, il richiamo del p.d.n.c. (il richiamo dell'*ἀλήθεια*), ma pensando che scaturisse da quell'altro principio, alle spalle del quale stava celato il p.d.n.c., andarono contro quest'ultimo che pur li induceva a muoversi!

1. Preesistente a ciò che sopraggiunge: nell'esempio fatto alla nota 3, p. 277 il preesistente è il liquido tiepido.

2. Richiamiamo gli elementi preparati nelle note che precedono. 1) L'esperienza attesta che dallo stesso oggetto si generano determinazioni contrarie (cfr. nota 3, p. 277). Altrove, Aristotele imposta la stessa questione dicendo che il divenire, attestato dall'esperienza, è passaggio da una determinazione alla determinazione contraria. Ad esempio: qualcosa diventa caldo da freddo che era, bello da brutto, alto da piccolo, ecc. 2) Agli occhi di coloro che appartengono a questo secondo gruppo di negatori del p.d.n.c., il principio dell'*ex nihilo nihil* appare come un assioma, che pertanto non può essere negato. 3) L'applicazione di questo assioma al dato del divenire esige che i contrari convengano insieme alla stessa cosa; ossia, riprendendo l'esempio già proposto: il liquido tiepido deve essere insieme caldo e freddo; o anche – se il divenire è inteso come passaggio da un termine al suo contrario (cfr. 1) –: il liquido, che da freddo diviene caldo, deve essere insieme, prima di divenire, freddo e caldo; se è vero che dal nulla nulla si genera, e che quindi ciò che si genera (il caldo) deve esistere già prima del suo generarsi (e quindi il caldo deve esistere già nel liquido freddo). Con ciò è chiaro che se si tien fermo quell'attestato dell'esperienza (1) e l'assioma (2), è necessario negare il p.d.n.c.: affermando appunto che allo stesso oggetto devono convenire, nello stesso tempo, determinazioni contrarie.

3. Nelle sue analisi sulla struttura del divenire, Aristotele dimostra che il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* del divenire devono essere termini tra loro *contrari* (o termini intermedi tra i contrari, o l'uno un contrario e l'altro un intermedio). Tale analisi manca nella filosofia di Anassagora, il quale concepisce il divenire in modo tale che il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* possano essere dati da un

no in ogni parte [del corpo], sebbene l'uno dei due sia non ente, e l'altro un ente.¹

qualsiasi termine. Accade cioè che Anassagora, interpretando sommariamente l'esperienza, e ritenendo che il divenire, da questa manifestato, possa essere divenire da un qualsiasi termine a un qualsiasi altro termine, sia costretto a concludere, in base a quanto si è visto nella nota precedente, che tutto è in ogni cosa (e quindi in ogni cosa si realizzano insieme i contrari). Egli infatti intende tener fermo sia il divenire dato dall'esperienza (il quale peraltro, si è detto, è sommariamente o indiscriminatamente inteso), sia il principio dell'*ex nihilo nihil*; sì che in ogni cosa dovrà essere contenuta ogni altra cosa (appunto perché da una qualsiasi cosa può generarsi ogni cosa).

1. Per l'atomismo ogni cosa è un agglomerato di atomi. Proprio perché si tratta di un agglomerato, esso non è un che di compatto, o continuo; ossia gli atomi che lo costituiscono sono separati gli uni dagli altri; e ciò è possibile solo in quanto gli atomi sono circondati dal vuoto. Ogni cosa è quindi costituita dal pieno e dal vuoto, dall'essere e dal non essere – giacché se gli atomi sono il positivo, l'essere, il vuoto è il non essere. Ossia ogni cosa è insieme essere e non essere. Questo è il modo in cui l'atomismo nega il p.d.n.c. Se ora si vuole spiegare analogamente a quanto si è detto per Anassagora nella nota precedente come l'atomismo pervenga a questa negazione, se si vuole spiegare ciò adoperando appunto la spiegazione generale proposta da Aristotele, si dovrà procedere in questo modo. Anche Democrito tien fermo sia il principio dell'*ex nihilo nihil*, sia il divenire attestato dall'esperienza. In forza di quel principio si deve dire, come sappiamo, che, se qualcosa si genera, esso era già prima: ma non nel senso che esso era già prima così com'è ora – che altrimenti non sarebbe stato «generato» –, bensì nel senso che tutte le parti di cui è costituito erano già prima, nel senso cioè che gli atomi (che sono appunto le parti indivisibili di ogni cosa) che lo costituiscono erano già prima e formavano o appartenevano a un diverso agglomerato. Il quale dunque doveva necessariamente essere composto di atomi (essere) e di vuoto (non essere): di atomi, perché altrimenti l'agglomerato che si genera sarebbe generato *ex nihilo*, di vuoto, perché altrimenti ci sarebbe compattezza tra gli atomi, e questi non potrebbero formare nuove combinazioni, quali appunto si richiedono affinché qualcosa si generi, affinché cioè, in generale, ci sia divenire. (Si pensi alla compattezza dello *sfero* parmenideo, che, appunto, impedisce ogni divenire). Anche Democrito viene così a sostenere, in modo analogo a quello che si verifica nella filosofia di Anassagora, che i contrari (il pieno e il vuoto) ineriscono alla stessa cosa.

È interessante osservare che l'atomismo perviene alla negazione del p.d.n.c. non solo per quanto si è detto qui sopra, ma anche perché, semplicemente, afferma, per i motivi che ora vedremo, che anche il non essere (il vuoto) è. Parmenide aveva dimostrato che, se si afferma la realtà, l'essere del divenire, si deve necessariamente affermare la realtà, l'essere del non essere – e quindi si deve negare il valore del p.d.n.c. Pertanto, concludeva Parmenide, il divenire è irreali e la manifestazione sensibile del divenire è illusione. L'atomismo (unitamente ad altre filosofie, tra cui quella di Anassagora) incomincia ad avvedersi dell'impossibilità di negare la realtà del divenire: l'evidenza sensibile del divenire, l'attestazione dell'esperienza ha valore di *principio*, che non può essere negato per salvare il p.d.n.c. Senonché l'atomismo è ancora fortemente legato alla logica eleatica, soprattutto per quanto riguarda la tesi che la realtà del divenire implica la realtà del non essere. Accade allora che mentre l'eleatismo negava la realtà del divenire per non essere costretto ad affermare che il non essere è (per salvare cioè il p.d.n.c.), l'atomismo afferma viceversa che il non essere (il vuoto) è, per non essere costretto a negare la realtà del divenire. Ma in questo modo viene a negare il p.d.n.c.

Orbene, a coloro che fondano la loro convinzione¹ su queste ragioni, diremo che in certo modo parlano bene, ma in altro modo ignorano [come stanno le cose]. Infatti, poiché « essere » si dice in due sensi,² vi è un modo secondo il quale qualcosa può generarsi dal non ente, e un altro secondo il quale questa generazione non può realizzarsi.³ Ed è possibile che la stessa cosa sia insieme ente e non ente, ma non per lo stesso rispetto: la stessa cosa può essere infatti, in potenza, entrambi i contrari, ma non in atto.⁴ Ma, poi, li porteremo a convincersi che vi è, tra gli esseri, un'altra sostanza, che è assolutamente immutabile e non è in alcun modo soggetta a generazione e corruzione.⁵

1. La convinzione consistente appunto nella negazione del p.d.n.c.

2. Cioè in atto e in potenza.

3. Il modo, secondo il quale ciò che diviene (o si genera) diviene dal non essere, è quello in cui il non essere è lo stesso essere in potenza, è quello cioè in cui il non essere è considerato non come pura negatività, ma come una privazione *che inerisce a un sostrato*, sì che l'*ex quo* del divenire è il sostrato in quanto affetto da tale privazione – e il sostrato così inteso è appunto l'essere in potenza. Il modo, invece, secondo il quale è impossibile che ciò che si genera si generi dal non essere, è quello in cui il non essere è inteso non nella sua relazione al sostrato, ma come pura negatività, ossia come ciò di cui non si può dire che si identifica allo stesso essere in potenza. Dire che il nulla sia l'*ex quo* di ciò che si genera è infatti dire che il nulla *costituisce* l'essere (ossia ciò che si è generato), significa cioè conferire positività al nulla, e quindi negare il p.d.n.c. In relazione dunque al primo dei due modi indicati, coloro con i quali Aristotele qui discute hanno torto ad affermare che dal nulla nulla diviene; in relazione invece al secondo modo hanno ragione. – Il passo qui commentato acquista di molto in chiarezza (e probabilmente acquista il suo significato autentico) se si bada a *non* identificare i due sensi, secondo i quali l'essere è (come atto e come potenza), con i due modi (uno corretto e l'altro scorretto), secondo i quali si può dire che dal nulla nulla diviene.

4. Anche qui: coloro che, come Anassagora e Democrito, sostengono che i contrari possono convenire allo stesso termine, per un verso dicono giusto, per un altro no. Dicono bene, in quanto la stessa cosa, *in potenza*, può essere entrambi i contrari (« enim tepidum est in potentia calidum et frigidum, neutrum tamen in actu » commenta san Tommaso, *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis*, 667). Se poi il punto di partenza del divenire è non un intermedio (il « tepidum » è appunto intermedio tra gli estremi costituiti dai contrari – cfr. il punto 1 della nota 2, p. 278), ma un estremo (il caldo o il freddo, ossia il sostrato in quanto affetto dall'una o dall'altra determinazione), allora alla stessa cosa, cioè al sostrato, possono convenire entrambi i contrari, in quanto l'uno convenga attualmente e l'altro potenzialmente. Nell'esempio: da un lato il liquido tiepido è, in potenza, sia caldo sia freddo; dall'altro lato il liquido caldo è insieme caldo e freddo: caldo in atto, freddo in potenza. Dove è chiaro che il p.d.n.c. non resta, in questo modo, negato.

5. Vorremmo invitare il lettore a non intendere questo passo come se Aristotele dicesse che, poiché il p.d.n.c. viene negato da certuni in base alla considerazione delle cose sensibili divenienti, esiste peraltro una sostanza assolutamente immutabile, in relazione alla quale non possono evidentemente essere applicate quelle considerazioni che, applicate alla realtà diveniente, portano alla negazione del p.d.n.c. Sarebbe questo un modo ingenuo e inefficace di eliminare questa negazione, giacché, come è troppo facile vedere, si potrebbe sempre ribattere che se la considerazione della sostanza immutabile non dà luogo a quelle dif-

20. Ragioni a sostegno della dottrina di Anassagora:

a) Non ci si può fidare, per stabilire una verità, del criterio della maggioranza

Analogamente, anche l'opinione di alcuni che il vero è ciò che appare è determinata dalla considerazione delle cose sensibili.

ficoltà la cui soluzione porta alla negazione del p.d.n.c., tali difficoltà scaturiscono precisamente allorché si viene a considerare la realtà diveniente. Il passo che ora ci sta davanti ha invece un significato profondamente speculativo, e così inteso esprime uno dei concetti più importanti della filosofia di Aristotele: il p.d.n.c. è veramente tenuto fermo, di contro alla sua negazione, solo se si afferma che, oltre alla realtà diveniente, esiste una realtà assolutamente immutabile, una sostanza cioè che è puro atto. Si chiarisca questo punto. Si è visto sopra come il principio dell'*ex nihilo nihil* costringa certuni a concludere che i contrari convengono allo stesso oggetto. La contraddizione è tolta ponendo che i contrari possono convenire in potenza al medesimo termine (oppure l'uno in atto e l'altro in potenza). Ciò che diviene non diviene inoltre *ex nihilo*, ma *ex ente*; ma si badi, da quell'ente che è appunto il sostrato in quanto è in potenza rispetto a entrambi o ad uno dei due contrari – o, in generale, in quanto è in potenza quella certa *forma* che costituisce il divenuto. Non è il nulla ciò da cui, ad esempio, si genera la statua, ma è il marmo, che è appunto il sostrato che ha in potenza la forma della statua. Se il nulla fosse l'*ex quo* del generato, il divenire sarebbe necessariamente, *come tale*, contraddizione (giacché il nulla costituirebbe, sarebbe cioè materia o elemento dell'essere). Non è dunque più, *come tale*, contraddizione, da un lato, appunto perché l'*ex quo* è l'ente (sostrato) in potenza, e dall'altro lato perché i contrari – o, in generale, la *forma* e la corrispondente *privazione* – non ineriscono, *simpliciter*, al medesimo termine, ma o ineriscono entrambi in potenza, o l'uno in atto e l'altro in potenza. Questa è la sostanza dei chiarimenti che nel testo stanno sopra le note 2, 3, 4, p. 280. Ma se, *come tale*, il divenire non è più, così inteso, contraddizione, esso resta d'altronde ancora una contraddizione qualora, come si diceva, non si affermi l'esistenza della realtà immutabile. Se non si afferma questa realtà si deve cioè continuare a dire che la considerazione delle cose divenienti implica la negazione del p.d.n.c. Nelle intenzioni dei fisici, infatti, il principio dell'*ex nihilo nihil* aveva il compito di affermare che tutto ciò, che si genera o sopraggiunge nel mondo, è già (« ciò che non è non può generarsi »). E questa affermazione si fonda, come si è visto, sul p.d.n.c. Si tratta allora, per Aristotele, di tener fermo l'esser già di ciò che sopraggiunge (di tener fermo cioè quel principio della permanenza dell'essere, che, assolutizzato, aveva condotto l'eleatismo alla negazione della realtà del divenire), e *insieme* di evitare che ciò che ancora è privo di una certa determinazione sia inteso come *avente già* questa determinazione (di evitare cioè che per rispettare la permanenza dell'essere si affermi che allo stesso termine convengono i contrari). Dicendo semplicemente che l'*ex quo* del divenire è il sostrato in potenza, si rispetta soltanto questo secondo punto, ma non il primo, giacché affermare che ciò che sopraggiunge è già in potenza nel sostrato significa precisamente riconoscere che *non è già*. Si dovrà allora dire che tutto ciò che sopraggiunge (o può sopraggiungere) è già, ma in una realtà *diversa* dalla realtà diveniente (nella quale ciò che sopraggiunge è già *in potenza*). Questa diversa realtà deve da ultimo essere concepita come assolutamente immutabile, atto puro (ché se fosse a sua volta diveniente bisognerebbe *ripetere* il discorso già fatto). Il principio dell'*ex nihilo nihil* esige dunque, da un lato, che l'*ex quo* del divenire non sia il nulla, dall'altro lato che tutto ciò che sopraggiunge sia già. Queste due funzioni del principio non sono distinte dai « fisici » – o, forse anche, sono assolute dallo stesso atteggiamento del

Giacché costoro ritengono che a stabilire la verità non ci si debba rimettere alla maggioranza o alla minoranza: la stessa cosa appare dolce al gusto di alcuni, e amara ad altri, sì che se tutti si ammalassero o impazzissero, e solo due o tre restassero sani e in grado di ragionare, sarebbero proprio questi ultimi a sembrare malati e pazzi, e non gli altri. Inoltre, a molti degli altri esseri animati le stesse cose appaiono il contrario che a noi. E anzi a ciascuno di noi le cose non appaiono, stando al senso, sempre le stesse. Non è quindi noto quali di esse siano vere o false: queste non sono in alcun modo più vere di quelle, ma si equivalgono.¹ Per la qual cosa

principio: tutte le cose, per essi, sono già nella materia primordiale (l'ambito dell'esser già è cioè inteso come la materia originaria), la quale è insieme intesa come l'*ex quo* del divenire. In altri termini, per questi pensatori dire che l'*ex quo* del divenire non è il nulla, significa dire che l'*ex quo* è ciò in cui tutto quanto sovrappiunge è già. Ma se il concetto di porre la materia come *ex quo* è giusto (giacché il sostrato potenziale è appunto da intendere come la materia di ciò che si genera), la materia non può contenere già, *simpliciter*, ciò che da essa materia si genera: se lo contenesse già non lo genererebbe; e se si volesse dire che lo contiene già e *insieme* (per non cadere nelle difficoltà dell'eleatismo, che proprio per questo motivo nega ogni divenire) che lo genera, allora bisognerebbe negare il p.d.n.c., come appunto qui avanti Aristotele ha richiamato con l'avvertire che in questo modo si fanno convenire allo stesso termine (la materia) i contrari. Si deve allora concludere ponendo che l'ambito dell'esser già – l'orizzonte cioè in cui consiste l'immutabile, ossia l'atto puro – *si distingue*, è *altro* dalla materia, che peraltro deve essere mantenuta come l'*ex quo* del divenire. In questo modo il divenire non è, *come tale*, una contraddizione, ma è contraddizione *solo se* oltre di esso non è affermato l'immobile. La realtà del divenire è così salvaguardata (e non si cade nella negazione aporetica del divenire, effettuata dall'eleatismo, alla quale reagiscono giustamente i fisici posteleatici), e insieme è tenuto fermo il p.d.n.c., in nome o a difesa del quale l'eleatismo aveva negato il divenire e il molteplice attestati dall'esperienza.

1. Il testo viene ora a esaminare quella negazione del p.d.n.c., che deriva da un altro ordine di difficoltà determinate dalla considerazione delle cose sensibili. Portando un po' di ordine nel passo che abbiamo letto, esso dice: la stessa cosa, a me sembra dolce, a te amara; non solo, ma a me stesso ieri sembrava amara, oggi dolce. E a molti animali le cose appaiono diversamente da come appaiono a noi. Accade allora che di due affermazioni contrarie (ad esempio: «questo è dolce», «questo è amaro») non si possa dire che l'una è vera e l'altra è falsa, ma l'una sarà vera tanto quanto l'altra (e insieme ognuna sarà falsa – poiché l'altra è vera – tanto quanto l'altra). Sembra, qui, che sia la realtà stessa a negare il p.d.n.c. E se si volesse stabilire il vero ed escludere il falso, dicendo che il vero è ciò che appare ai più (per esempio è vero che questo è dolce, perché così appare ai più), e falso ciò che appare ai meno – se cioè si volesse salvare in questo modo il p.d.n.c. –, si potrebbe ribattere che se domani tutti impazzissero o si ammalassero, meno due o tre, quello che era il vero diventerebbe il falso. Sì che sembra non si possa proprio evitare di concludere che affermazioni tra loro opposte sono entrambe vere (e quindi entrambe false). Concludendo: come, sopra, il principio dell'*ex nihilo nihil*, applicato alla considerazione delle cose sensibili divenienti, sembrava implicare la negazione del p.d.n.c., così, ora, il principio che tutto ciò che appare è vero sembra, a sua volta, implicare la negazione del p.d.n.c.

Democrito dice che o non vi è nulla di vero, o comunque la verità non ci è manifesta.¹

21. b) La considerazione delle cose sensibili porta alla negazione del principio di non contraddizione

Orbene, coloro che affermano che ciò che appare al senso è necessariamente vero affermano questo perché ritengono che l'intelligenza non sia altro che sensazione, e questa sia un'alterazione ...²

La causa di quella loro opinione³ fu [anche] che essi andavano sì alla ricerca della verità intorno all'essere, ma ritenevano che esseri fossero solo le cose sensibili.⁴ Ma in queste si realizza, in misura ingente, il carattere dell'indeterminato, e anche dell'essere, certamente, ma nel significato che dicemmo ...⁵

1. Poco convincente, questo accenno a Democrito. Perché è vero che per lui le sensazioni non danno una vera conoscenza delle cose, ma egli afferma anche un tipo di conoscenza verace: quella che mostra l'aspetto atomico della realtà, e che non consente che affermazioni contrarie siano entrambe vere – per quanto, poi, l'atomismo giunga per altri motivi (quelli indicati nella nota 1, p. 279) alla negazione del p.d.n.c.

2. Se si crede che l'unica forma di conoscenza sia la sensazione, e che quest'ultima sia un'alterazione del senso, provocata dalla cosa sentita – sì che la sensazione è in grado di informarci sulla natura della cosa –, si hanno di certo dei motivi per concludere che ciò che appare (al senso) è necessariamente vero, e che quindi alla stessa cosa convengono determinazioni contrarie (appunto perché la stessa cosa è, ad esempio, per alcuni dolce, per altri amara, ecc.). Ma più avanti – par. 23 –, Aristotele mostra come nemmeno la sensazione come tale costituisca un documento d'accusa contro il p.d.n.c., e quindi come non ci sia bisogno di servirsi del concetto di conoscenza non sensibile – non ci sia bisogno di sfruttare la distinzione tra sensazione e intellesione – per eliminare la presunta contraddizione del sentire. Volendo invece sfruttare quella distinzione, si potrà dire che, quando il senso sente, ad esempio, amaro ciò che è dolce, l'intelligenza interviene rettificando il responso del senso, e cioè fornendo la *consapevolezza* che ciò che, in seguito a qualche imperfezione del senso, si sente amaro è invece (o produce) dolce: sul piano del conoscere intellettuale non si produce la contraddizione imputata al sentire.

3. Che cioè sia necessariamente vero ciò che appare al senso, e che quindi la realtà sia contraddittoria, stanti i responsi contraddittori del senso.

4. Se l'unico tipo di realtà è la realtà sensibile, l'unico tipo di presenza (apparire, manifestazione) della realtà dovrà essere un apparire sensibile.

5. Altra considerazione che spiega l'insorgere della negazione del p.d.n.c. Gli enti sensibili sono certamente essere, ma vi è in essi un aspetto per cui il loro essere è *potenziale* (cfr. par. 19). Ed è appunto in quanto potenzialità che l'ente sensibile è indeterminatezza. Orbene, è proprio per questa valenza di potenzialità che, per coloro che non conoscono appieno la natura del p.d.n.c., può sembrare che sia la realtà stessa a negare il p.d.n.c. Di questo liquido caldo, ad esempio, si potrà dire sia che è caldo (guardando alla sua attualità), sia che è freddo (guardando alla sua potenzialità). Basta, per eliminare la difficoltà, tener presente che il p.d.n.c. nega che al medesimo convengano gli opposti *sotto lo stesso ri-*

A quella opinione¹ pervennero anche perché vedendo che tutto in questo mondo si muove, e ritenendo che di ciò che si muta non si possa dir nulla di vero, concludono appunto che è impossibile stabilire qualcosa di vero intorno a un mondo che sempre e in ogni modo si muta. Da questa concezione scaturì l'opinione più estrema, quella di coloro che professano di «eraclitizzare»...²

22. Critica di quelle ragioni

Per quanto riguarda questo argomento,³ osserveremo che, se ci sono dei buoni motivi per ritenere che ciò che muta, mentre muta, non è, c'è anche da discuterne. Giacché l'oggetto che viene a perdere una certa proprietà conserva ancora qualcosa di ciò che perde, ed è necessario che sia già qualcosa di ciò che diviene.⁴ In generale: se qualcosa si corrompe, continua ad esistere qualcosa;⁵

spetto. È quanto nel testo vien chiarito più avanti. Ma intanto è chiaro che, per coloro che ignorano la formulazione autentica del p.d.n.c., la negazione di questo deriva – oltre che, appunto, da quella ignoranza – dal fatto che non sanno che, oltre alla realtà sensibile (che è potenziale), vi è una realtà non sensibile che è *attualità pura*, e in relazione alla quale, pertanto, non si può nemmeno dire che è così (attualmente) e insieme non così (potenzialmente). Se avessero tenuto conto di questo, non avrebbero consentito nemmeno all'opinione (dovuta all'ignoranza della formulazione autentica del p.d.n.c.) che *tutto* si contraddice, giacché almeno quella realtà farebbe eccezione. (Si avverta però che il passo che stiamo leggendo ha una funzione subordinata perché al difensore del p.d.n.c. non interessa tanto mostrare che qualcosa non si contraddice, ma che non vi è nulla che si realizzi come una contraddizione).

1. Cfr. nota 3, p. 283.

2. Il divenire della realtà sensibile è un aspetto della potenzialità e indeterminazione, di cui si è appena parlato. In particolare si aggiunga che se qualcosa diviene, ad esempio, da bianco, nero, esso, *in quanto muta*, non è né bianco né nero, e quindi di esso, in quanto muta, non si può dir nulla di vero. Se poi si è convinti – come appunto lo sono coloro che «eraclitizzano» – che nel mondo tutto muta, si dovrà concludere dicendo che non si può dir nulla di vero; e se affermare che qualcosa è così è falso tanto quanto affermare che questo stesso qualcosa non è così, quella conclusione equivale alla negazione del p.d.n.c.

3. L'argomento del divenire delle cose tutte.

4. Qualcosa si muove nella misura in cui, o per quel tanto che esso abbandona o lascia il punto di partenza del divenire (*terminus a quo*). Il divenire dura tanto quanto dura questo lasciare. Ma è chiaro che si può lasciare solo ciò che si possiede: se qualcosa non è posseduto non può essere nemmeno lasciato. Per quel tanto che dura il divenire, il diveniente possiede o mantiene allora in qualche modo ciò che va lasciando. Viceversa, si produce divenire solo nella misura in cui si esce dal *terminus a quo*; ma questa uscita non è possibile se non si incomincia a possedere in qualche misura, sia pur minima, lo stato che costituisce il punto di arrivo del divenire (*terminus ad quem*). Questo ordine di considerazioni è sviluppato da Aristotele nel libro VI della *Fisica*.

5. Come già si è visto (cfr. nota 2, p. 268), ogni divenire (accidentale o sostanziale) esige un *sostrato*, e quest'ultimo è l'elemento permanente, sotteso al sopraggiungere e allo scomparire della forma (accidentale o sostanziale che sia).

e se qualcosa si genera v'è necessariamente ciò da cui si genera, e ciò dal quale è generato;¹ e questo non si ripete all'infinito.²

Ma anche prescindendo da questo ordine di considerazioni, è da osservare che non è la stessa cosa il mutamento secondo la quantità e quello secondo la qualità: si conceda pure che non vi sia nulla di permanente secondo la quantità: ma il fatto è che la conoscenza di ogni cosa si realizza per la forma.³

A coloro che la pensano in quel modo⁴ si deve rimproverare che, limitandosi a un piccolo numero di osservazioni, fatte per giunta nell'ambito stesso delle cose sensibili, pretendono di estendere le loro conclusioni all'intero universo. Se la regione del sensibile, che ci circonda, è soggetta a generazione e corruzione, tale, tuttavia, è essa soltanto, e rispetto al tutto è una piccola parte che conta, si può dire, niente ...

Ma poi è chiaro che anche a costoro potremo far notare quanto già sopra⁵ si è rilevato. Bisogna cioè dimostrare anche a costoro, e farli persuasi, che esiste una natura immutabile.⁶

E infine, coloro che affermano che ogni cosa insieme è e non è, dovrebbero dire che tutto è immobile, piuttosto che in movimen-

1. Ciò da cui (*ex quo*) qualcosa si genera è appunto il sostrato; e ciò dal quale qualcosa è generato o prodotto è l'agente (causa agente).

2. Cioè deve esistere un sostrato *primo* (la materia prima) che non sia a sua volta generata, e un motore (agente) immobile. (Aristotele dimostra, nel libro II della *Metafisica*, che è impossibile, in qualsiasi ordine di cause, il rinvio all'infinito). Con queste considerazioni, nel testo si vuol mostrare come il divenire sia, per più aspetti, una struttura determinata: sì che non è lecito affermare che della realtà diveniente non si possa dir nulla di determinato.

3. Anche per la fisica moderna un qualsiasi corpo – per esempio questa matita – non è altro che una danza di piccolissime particelle di materia, il cui *numero* è continuamente variabile. Ma nonostante la variazione del numero (ossia della *quantità*) la matita *continua* ad essere presente, ad essere conosciuta come matita, ossia (entro certi limiti) la *forma* è l'elemento permanente e determinato che consente – nonostante la variazione continua della materia – la conoscenza dell'ente, di cui la forma è forma, e quindi consente la formulazione di proposizioni determinate (escludenti pertanto le proposizioni opposte). Si può ammettere che tutto, in questo mondo sensibile, sia una vertiginosa variazione di particelle: ma, per quanto mutevole, esso è pur sempre uno spettacolo, al quale ci è dato assistere; uno spettacolo dunque che si lascia cogliere non in forza della sua valenza quantitativa, ma in forza della sua struttura *formale*, ossia del suo *significato*.

4. Che pensano cioè che tutte le cose siano in continuo movimento.

5. Cfr. nota 5, p. 280.

6. In queste ultime righe il testo dunque dice: il divenire non è mai assoluto, ma è sempre determinato; inoltre la zona in cui la realtà è soggetta a generazione e corruzione è soltanto una piccola parte dell'universo: sia perché, secondo le opinioni astronomiche condivise da Aristotele, gli astri sono incorruttibili, sia perché – e questa è la vera ragione – l'esistenza di una realtà assolutamente immutabile (atto puro) è una verità incontrovertibilmente dimostrata.

to. Infatti, se tutto è già in tutto, non c'è più niente in cui qualcosa possa mutarsi.¹

23. Discussione e determinazione del concetto di « apparire »

Quanto poi alla verità di ciò che appare,² noi osserviamo che non tutto ciò che appare è vero. Anzitutto, se la sensazione non è mai falsa quando è dell'oggetto suo proprio, la fantasia non è però la stessa cosa del senso.³ C'è quindi proprio da stupire a sentirli discutere se le grandezze e i colori siano realmente quali appaiono da lontano o quali appaiono da vicino, e se le cose siano quali appaiono ai malati o quali appaiono ai sani, e se il loro peso sia quello che è valutato dagli individui robusti o da quelli fiacchi, e se la verità sia di quelli che dormono o di quelli che son desti.⁴

1. Osservazione interessante: se di ogni cosa si afferma che è e non è una qualsiasi altra cosa, segue che ogni cosa è già tutte le cose, ed essendo già tutto non ha più da diventar nulla. I negatori del p.d.n.c. sarebbero quindi veramente coerenti se sostenessero che tutto è immobile, invece di affermare che tutto è in divenire. C'è però da osservare che il negatore del p.d.n.c. dice, insieme, che ogni cosa è tutte le altre cose e che non è tutte le altre cose (x, ad esempio, è sì y, ma insieme non lo è), sì che la conseguenza indicata dal testo (il tutto deve essere inteso come immobile) è solo un aspetto delle conclusioni cui si può arrivare negando il p.d.n.c.

2. Cfr. par. 20.

3. Per quanto riguarda il concetto di *oggetto proprio* del senso, o « sensibile proprio », si tenga presente questo passo del *De Anima* aristotelico (II, 6, 418 a 8): « Si dice *sensibile* in tre sensi, in due dei quali si parla del sentire per sé, nell'altro per accidente [ad esempio, questo colore o questo suono è sentito *per se*; quest'albero è sentito *per accidens*, ossia non in quanto albero, ma per i colori e le altre proprietà sensibili che competono all'albero]. Dei due primi modi di sentire, uno è proprio di ciascun senso, l'altro è comune a tutti i sensi. Dico *proprio* ciò che non può esser sentito per altro senso, e intorno al quale non è possibile cadere in errore: così il colore rispetto alla vista, il suono rispetto all'udito, e il sapore rispetto al gusto. Ciascun senso discerne intorno a essi, e non può ingannarsi quanto a colori e a suoni, ma solo intorno alla cosa colorata o al luogo, ecc. ». L'errore sorge quando non ci si attiene al referto dei sensi, ma lo si vuole *interpretare*, aggiungendo elementi che la sensazione come tale non presenta. Accade, per esempio, che si *giudichi* buona una mela dai suoi colori, e che invece, al gusto, essa si riveli di sapore cattivo. In questo caso l'errore non è del senso, ma dell'*interpretazione* del senso. L'*interpretazione* sorge per l'intervento della *fantasia* (di cui il testo parla subito appresso), la quale, appunto, è un andar oltre, ossia un non accontentarsi e quindi un non attenersi fedelmente al responso della manifestazione sensibile, sì che, per essenza, la fantasia è un esporsi alla possibilità dell'errore: « Le sensazioni sono sempre vere, invece le fantasie nascono il più delle volte false » (*De an.*, III, 3, 428 a 11). Non si può dunque dire, indiscriminatamente, che tutto ciò che appare è vero, giacché anche la fantasia è l'apparire di qualcosa.

4. Il passo può essere variamente interpretato. Sembra però che il testo guadagni molto in solidità se il passo in questione è inteso come esemplificazione della distinzione tra sensazione, che « non è mai falsa quando è dell'oggetto suo proprio », e fantasia, che « il più delle volte » è falsa. Consideriamo un oggetto sensi-

Che in realtà non la pensino in questo modo è palese:¹ nessuno, invero, se immagina di essere in Atene di notte, mentre è in Libia, si incammina verso l'Odeone.² Si aggiunga che, come già Platone osservava, intorno all'avvenire – se ad esempio un malato guarirà o no – non è davvero ugualmente autorevole l'opinione di un medico e quella di un ignorante.³ Ma poi, anche per le sensazioni,

bile qualsiasi: visto da lontano, appare fornito di una certa grandezza e colore, da vicino appare invece più grande e diversamente colorato. Dovremo dire che il senso inganna quando percepisce come più piccolo e diversamente colorato l'oggetto lontano, oppure che inganna nel secondo caso, quando cioè lo percepisce più grande? Né questo, né quello: l'oggetto sensibile è quello che è, quale il senso lo manifesta, e cioè formato di una certa grandezza e colore, visto da lontano, e di altra grandezza e colore, visto da vicino. Ossia non si può dire che esista una grandezza « vera » dell'oggetto, la quale, quando questo è, ad esempio, vicino, verrebbe colta dal senso, e non verrebbe invece colta quando l'oggetto è lontano, sì che, in questo secondo caso, il senso si ingannerebbe: non si può dire questo, perché l'oggetto in questione è appunto ciò che, *in certe condizioni* (vicino) è in un modo, e *in altre condizioni* (lontano) è in un altro; e si dice che è in questo e quest'altro modo, appunto perché così attesta il senso, e il senso attesta appunto e precisamente i vari modi in cui l'oggetto si trova ad essere. Fino a questo punto non vi è possibilità di parlare di errore del senso. L'errore incomincia – o può incominciare – con l'intervento della fantasia, quando cioè, percependo, ad esempio, l'oggetto lontano, si intende o ci si sforza di *valutare* come sarebbe grande se fosse vicino, o viceversa. Questa valutazione è precisamente l'interpretazione, di cui si parla nella nota 3, p. 286, è cioè, come si è detto, la *fantasia*, la quale non si accontenta del referto del senso, ma vuole aggiungere al senso dei rapporti, o in generale degli elementi che il senso di per sé non autorizza a porre. È appunto in questa interpretazione del senso che sussiste la possibilità dell'errore.

Lo studente può utilmente esercitarsi, applicando le considerazioni qui sopra svolte agli altri esempi offerti dal testo, con particolare attenzione all'ultimo (sogno-veglia), in certo senso più complicato. (Si dirà comunque che, anche nel sogno, il senso non è in errore quando percepisce gli oggetti sognati, giacché è appunto il loro manifestarsi: l'errore c'è se questi oggetti sono *intesi o interpretati* come appartenenti alla classe degli oggetti che appaiono nella veglia).

1. Si può intendere in due modi, peraltro complementari: 1) è palese che non sono nemmeno essi convinti che tutto ciò che appare è vero; 2) è palese che dubbi come quelli qui sopra indicati (i corpi sono grandi così come appaiono da vicino o come da lontano?, ecc.) non li hanno nemmeno loro.

2. Odeone: luogo, in Atene, ove si svolgevano le gare dei citaredi. Il fatto che non ci si incammini verso l'Odeone (e non ci si incamminino nemmeno i sostenitori della dottrina che tutto ciò che appare è vero), è prova che si è convinti che ciò che si immagina – ossia ciò che appare nell'immaginazione – è, appunto, soltanto un che di fantastico, che non può essere assunto come un che di reale al di fuori dell'immaginazione.

3. Altro motivo, per cui si deve escludere che tutto ciò che appare sia vero: l'opinione di un indotto – ciò che, nella circostanza indicata dal testo, appare all'indotto – non ha lo stesso valore di ciò che appare, ossia del *parere* dell'uomo di scienza in relazione agli stessi eventi. Anche qui si potrebbe dire che la responsabile del disvalore dell'opinione dell'indotto è la fantasia, perché l'uomo di scienza parla di cose future in base a certi processi giustificativi o a certi metodi di previsione razionalmente stabiliti, mentre l'indotto, mancando di tali processi e metodi, non fa propriamente altro che immaginare e fantasticare intorno al

non è ugualmente autorevole la sensazione di un oggetto che è proprio e quella di un oggetto estraneo ... giacché del colore giudica la vista, non il gusto, del sapore il gusto, non la vista.¹

E ogni sensazione non dice mai, nello stesso tempo e intorno alla medesima cosa, che questa sta così e insieme non così.² Ma poi, nemmeno in tempi diversi il senso dà responsi contraddittori relativamente alla qualità, ma relativamente al sostrato cui essa conviene. Intendo dire che, ad esempio, lo stesso vino potrà di certo sembrare, o perché il vino stesso si è mutato, oppure perché s'è mutato l'organo senziente, una volta dolce e un'altra no; ma la qualità dell'esser dolce, quale essa è, quando è non muta mai: il senso ne dice sempre il vero, e quel che dovrà essere dolce sarà dolce sempre in questo modo ...

Bisogna perciò che facciano attenzione³ che non c'è semplicemente ciò che appare, ma c'è ciò che appare a chi appare, e quando appare, e in quanto e come appare. Accade, e ben presto, di dire cose tra loro contrarie, solo qualora si voglia discutere senza tener conto di quelle determinazioni.⁴ Una cosa può infatti alla

futuro, attribuendo a queste sue immagini e fantasie valore di verità. Di qui le smentite, cui spesso soggiace il parere degli indotti.

1. Per la distinzione di oggetto proprio e improprio del senso cfr. nota 3, p. 286. Quando il senso giudica di un oggetto, che non è il suo oggetto proprio, è soggetto ad errore (e quindi dà luogo a un apparire - a un *parere* - che può essere falso). Anche qui l'errore è dovuto alla fantasia, che, in base al referto di un tipo di sensazione, vuole stabilire proprietà che appartengono ad oggetti di un tipo diverso di sensazione.

2. Dopo aver indicato le scorrettezze della tesi che tutto ciò che appare è vero, considerata in sé stessa, il testo passa ora a mostrare come da essa non segua nemmeno, come invece pensano alcuni sostenitori di questa tesi (cfr. par. 20), la negazione del p.d.n.c. È vero che lo stesso oggetto è sentito da alcuni in un modo e da altri in un altro, ma qui non c'è contraddizione, appunto perché lo stesso oggetto non appare in modi diversi rispetto allo stesso atto di sentire, ma in relazione ad atti *diversi*. Una qualsiasi sensazione, per esempio questo suono che sto sentendo *hic et nunc*, non manifesta questo suono come insieme gradevole e sgradevole, ma soltanto come gradevole, e se *tra un po'* questo stesso suono diventerà sgradevole (per esempio, perché monotono), sarà sgradevole come oggetto di un *diverso* atto di sensazione (giacché l'atto del sentire questo suono ora non è l'atto del sentirlo *tra un po'*).

3. Il discorso è sempre rivolto a coloro che negano il p.d.n.c. in seguito a difficoltà incontrate nell'analisi della realtà sensibile; e che perciò accettano di discutere con chi sia eventualmente in grado di confutarli mostrando loro, come appunto si sta facendo nel testo, l'inesistenza di quelle difficoltà.

4. Il p.d.n.c. non dice cioè semplicemente - si è già visto - che è impossibile che la stessa cosa insieme sia e non sia, ma che questo è impossibile sotto il *medesimo* rispetto. Questa condizione non sussiste - e quindi non c'è contraddizione - quando una stessa cosa appare *a me* in un modo e *a te* in un altro, *ora* in un modo e *tra un po'* in un altro. Le espressioni sottolineate sono appunto le «determinazioni», di cui si parla nel testo.

stessa persona parer miele alla vista e al gusto no ...¹ Coloro, dunque, che per i motivi già indicati affermano che è vero ciò che appare, e che perciò ogni cosa è egualmente vera e falsa - appunto perché le cose non appaiono a tutti le stesse, e anzi nemmeno alla stessa persona, e spesso appaiono contrarie perfino nello stesso tempo (se si tengono accavallate le dita il tatto fa sentire due cose, mentre la vista ne mostra una sola) -, coloro dunque che affermano tutto ciò tengano presente che ciò che appare o non appare alla stessa persona, o non riguarda lo stesso senso, o per lo stesso rispetto, o nello stesso tempo; sì che, in quanto così determinato, ciò che appare è certamente vero.²

III. CONCLUSIONE E COROLLARI

24. *Riformulazione del principio di non contraddizione*

Che dunque l'opinione più salda di tutte è che le affermazioni opposte non possono essere insieme vere, a quali conseguenze vanno incontro coloro che la negano, e per quali motivi la negano, si è detto a sufficienza.

Poiché è impossibile che le due parti della contraddizione³ siano insieme vere rispetto allo stesso termine, è chiaro che neppure i contrari possono convenire insieme allo stesso termine. Uno dei contrari è infatti la privazione: la privazione che conviene alla sostanza; ma la privazione è la negazione di un certo genere determinato.⁴ Se dunque è impossibile che l'affermazione e la negazione siano insieme vere, è anche impossibile che i contrari si trovino insieme,⁵ a meno che o entrambi si realizzino in una certa ma-

1. Se non si tengono presenti le «determinazioni», di cui si è parlato, o, che è il medesimo, *la condizione*, cui si accenna nella nota precedente (la condizione cioè che, per essere negazione del p.d.n.c., la contraddizione sia sotto il medesimo rispetto), si deve per forza concludere che è la stessa realtà sensibile a presentarsi come negazione del p.d.n.c.

2. Aristotele non nega dunque, semplicemente, che ciò che appare è vero, ma anzi stabilisce il significato autentico di questa tesi. Se l'apparire, la manifestazione della realtà sensibile viene adeguatamente intesa, e riconosciuta nella sua *determinata* struttura (ciò che non facevano coloro, contro i quali il testo qui polemizza), certamente si dovrà dire che tutto ciò che appare è vero - *nella misura e nel modo* in cui appare -, ma ciò non porterà affatto alla negazione del p.d.n.c. (La distinzione tra senso e fantasia, toccata sopra, è essa stessa una *determinazione* di ciò che appare, che serve inoltre a spiegare la possibilità dell'errore. Giacché anche il contenuto della fantasia è vero, *ma appunto come contenuto del fantastico*: esso diventa falso solo se viene inteso come contenuto reale).

3. Ossia le due proposizioni che costituiscono la contraddizione.

4. Questo genere determinato, di cui la privazione è negazione, è l'altro contrario, ossia la *forma*.

5. Ossia è impossibile che convengano allo stesso termine.

niera soltanto,¹ oppure l'uno in una certa maniera soltanto e l'altro semplicemente.²

25. *Principio del terzo escluso*

Tra le due parti della contraddizione non può esistere un medio,³ ma è necessario che, di una qualsiasi cosa, la stessa determinazione sia o affermata o negata...⁴

26. *Corollario sulle affermazioni aventi come oggetto la totalità*

Ciò posto, è manifesto che le affermazioni aventi come oggetto la totalità delle cose non possono essere ridotte ad affermazioni di una sola specie, come vogliono alcuni. I quali o ritengono che niente è vero ... oppure che tutto è vero ...

Accade, a tutte le affermazioni di questo tipo, quel che tutti sanno: che si distruggono da sé. Infatti, chi dice che tutto è vero viene a riconoscere come vera anche la posizione contraria alla sua; e pone pertanto la sua come non vera. (La sua non è infatti riconosciuta come vera dalla posizione contraria). E chi afferma che tutto è falso, egli stesso pone nel falso questa sua affermazione.

PARTE TERZA

PER UN RINNOVAMENTO NELLA INTERPRETAZIONE
DELLA FILOSOFIA FICHTIANA

1. Cioè in potenza (il liquido tiepido è, in potenza, caldo e freddo).

2. Ossia l'uno in potenza e l'altro in atto.

3. Un medio, o un terzo, oltre l'affermazione e la negazione.

4. Il principio del terzo escluso non è altro che un modo di formulazione del p.d.n.c.

niera soltanto,¹ oppure l'uno in una certa maniera soltanto e l'altro semplicemente.²

25. Principio del terzo escluso

Tra le due parti della contraddizione non può esistere un medio,³ ma è necessario che, di una qualsiasi cosa, la stessa determinazione sia o affermata o negata...⁴

26. Corollario sulle affermazioni aventi come oggetto la totalità

Ciò posto, è manifesto che le affermazioni aventi come oggetto la totalità delle cose non possono essere ridotte ad affermazioni di una sola specie, come vogliono alcuni. I quali o ritengono che niente è vero ... oppure che tutto è vero ...

Accade, a tutte le affermazioni di questo tipo, quel che tutti sanno: che si distruggono da sé. Infatti, chi dice che tutto è vero viene a riconoscere come vera anche la posizione contraria alla sua; e pone pertanto la sua come non vera. (La sua non è infatti riconosciuta come vera dalla posizione contraria). E chi afferma che tutto è falso, egli stesso pone nel falso questa sua affermazione.

PARTE TERZA PER UN RINNOVAMENTO NELLA INTERPRETAZIONE DELLA FILOSOFIA FICHTIANA

1. Cioè in potenza (il liquido tiepido è, in potenza, caldo e freddo).
2. Ossia l'uno in potenza e l'altro in atto.
3. Un medio, o un terzo, oltre l'affermazione e la negazione.
4. Il principio del terzo escluso non è altro che un modo di formulazione del p.d.n.c.

Avvertenza

Questo studio propone una revisione dei parametri secondo i quali viene solitamente determinato il senso della filosofia fichtiana. Il risultato, mi sembra, è che quell'eccezionale tratto del corso del pensiero filosofico, che va da Kant a Hegel, si manifesta arricchito di un originale atteggiamento speculativo, e organizzato secondo un ritmo più misurato e irrevocabile. Credo cioè che esista una tappa pressoché ignorata, nell'evoluzione dal criticismo all'idealismo, nella quale peraltro questa stessa evoluzione resta singolarmente interpretata. Nella potente singolarità di questa interpretazione, vorrei azzardare, sta la vera grandezza di Fichte: ad altri il merito – in certo senso maggiore, in cert'altro minore – di aver costruito quell'« idealismo », di cui si vorrebbe vedere la nascita nella filosofia fichtiana. Così stando le cose non si tratterà soltanto di eliminare una lacuna vistosa, ma di controllare sino a che punto ciò che sopraggiunge si ripercuota sul contesto storico. Questo lavoro è soltanto avviato nelle pagine che seguono. Le quali vorrebbero dunque essere lette appunto come una proposta, che si ritiene motivata da sufficienti ragioni, a lavorare in una certa direzione nella comprensione della struttura della filosofia postkantiana.

Autunno 1959

I. DEL LUOGO COMUNE SULLA FILOSOFIA FICHTIANA E DI CERTE
DIFFICOLTÀ CHE ESSO COMPORTA. IMPORTANZA PRIMARIA
DEI « GRUNDLAGE » NEL 1794

C'è un luogo comune, a proposito della filosofia di Fichte: « Questa filosofia, si dice, intende abolire la cosa in sé kantiana e segna l'atto di nascita dell'idealismo, facendo dell'io il principio produttore di ogni realtà. (In un secondo tempo ritorna però a una forma di metafisica dualistica, e ponendo l'assoluto al di fuori dell'io ripristina la cosa in sé, che d'altronde Fichte non era mai riuscito, nonostante tutte le sue buone intenzioni, ad eliminare completamente) ».

Lo scopo del presente studio è di mostrare che quel luogo comune è un equivoco, peraltro favorito da un singolare concorso di circostanze. Si vuole cioè mostrare che Fichte *non ha mai inteso* negare (e non ha mai di fatto negato) la cosa in sé kantiana, e *non ha mai inteso* sostenere (e non ha mai effettivamente sostenuto) che l'io sia l'assoluto e il principio produttore di ogni realtà. In altri termini si vuole mostrare che quella di Fichte non è una filosofia idealistica.

Ma questo nostro intento deve essere esso stesso precisato. Modificando alquanto una celebre definizione di Lachelier, diremo che « l'idealismo non consiste soltanto nel credere che la realtà non possa esistere che in una coscienza: l'idealismo consiste nel credere che, anche nella coscienza, la realtà non esiste che nel momento e nella misura in cui essa alla coscienza è data, che, in altri termini, la realtà non è altro che il contenuto *attuale* della coscienza e non un *fenomeno in sé* », ossia qualcosa che, pur appartenendo alla coscienza, stia al di fuori dell'attualità.

Adottando questa definizione di « idealismo » – e cioè che idea-

lismo sia la riduzione della realtà al pensiero attuale –, è chiaro che «idealismo» è, ad esempio, il *Sistema di logica* del Gentile – vi sono dei dubbi invece per la *Teoria generale* –, ed è chiaro altresì che la filosofia di Fichte non è mai stata «idealismo». (Così come non è «idealismo» la filosofia di Schelling. Il Gentile e altri neohegeliani erano poi persuasi – a torto, ci sembra – che nemmeno quella di Hegel fosse filosofia «idealistica»).

È chiaro, dicevamo, ed è concetto tranquillamente acquisito nella storiografia fichtiana, che la filosofia di Fichte non è «idealismo»: basta pensare all'*immaginazione*, il cui atto di produzione del mondo empirico si svolge al di fuori del pensiero attuale e ne è il presupposto. Lo scopo del presente studio non è dunque di ripetere questa, che non è una novità, ma di mostrare che Fichte non ha mai inteso essere e non è mai effettivamente stato idealista nemmeno in quell'altro senso depotenziato, per cui si afferma – pur senza pervenire all'identificazione di realtà e coscienza attuale – che ogni realtà è una proprietà o un momento o un aspetto o un immanente prodotto di quell'unica realtà in cui consiste il «soggetto» («io», «spirito», o altro termine in funzione analogica), onde l'idealismo si configura come monismo metafisico che pone lo spirito come unica sostanza. Il «luogo comune» intende la filosofia fichtiana come «idealismo» appunto in questo senso depotenziato.

E, a dire il vero, nemmeno questa è una novità, perché, come è noto, era Fichte stesso a ripetere in ogni occasione che la sua filosofia non si muoveva e non voleva muoversi al di fuori dell'orizzonte kantiano – che, appunto, lasciava, oltre la struttura o sostanza soggettiva, il mondo delle cose in sé –; e appunto come un kantismo portato alla formulazione più coerente lo Hegel interpretava il pensiero fichtiano.

Certo che, se in qualche modo spiegabili sono i sospetti sull'interpretazione hegeliana di Fichte, molto meno lo sono i sospetti su quanto Fichte asseriva della propria filosofia considerata nella sua fisionomia generale. Ma anche volendo ammettere in Fichte una così rilevante incapacità di raffrontare in modo storicamente genuino la filosofia sua e quella di Kant, vi sono, ancor prima di entrare nel vivo della questione, dei motivi di ordine cronologico, che lasciano molto perplessi sulla autenticità di un Fichte abolitore della cosa in sé.

Questa abolizione dovrebbe essere, secondo il «luogo comune» sopra prospettato, propria del primo Fichte, poiché di solito non si mette in dubbio che, già con l'*Esposizione della dottrina della scienza del 1801*, il pensiero fichtiano abbia operato quella riconversione verso la metafisica dualistica, che pone l'assoluto come altro dalla struttura e dalla forma della soggettività, e cioè come essere (*das absolute Sein, die absolute Substanz*) o cosa in sé: «In nes-

sun modo l'assoluto entra, puramente in sé e per sé, nella nostra coscienza» (*Darstellung*, 1801, par. 5); in altri termini: «Solo la ragione possiede l'infinità, perché non può mai afferrare l'assoluto» (Lettera di Fichte del 29 dicembre 1801 al prof. Schad; *J.G. Fichtes Leben und literarischer Briefwechsel*, a cura di J.H. Fichte, Brockhaus, Leipzig, 1862, vol. II, pp. 370-71).

Il testo «idealistico» fondamentale dovrebbe essere dunque – sempre secondo il «luogo comune» – quello dei *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* del 1794, e cioè la prima esposizione della dottrina della scienza. La serie dei testi-base «idealistici» sarebbe quindi conclusa con quella seconda esposizione, *nova methodo*, della dottrina della scienza (J.G. Fichte, *Nachgelassene Schriften*, vol. II, a cura di H. Jacob, Junker und Dünhaupt, Berlin, 1937; trad. it. G.A. Fichte, *Teoria della Scienza 1798 «Nova Methodo»*, a cura di A. Cantoni, Istituto editoriale Cisalpino, Milano, 1959), le cui prime pagine furono pubblicate nel 1797 sul «Giornale filosofico», e seguendo la quale Fichte a Jena faceva lezione ancora nel semestre invernale 1798-1799. (Testi-base, le esposizioni della dottrina della scienza, appunto per il loro valore di costruzione della filosofia prima, rispetto alle filosofie seconde costituite dalla dottrina morale, del diritto, ecc.). Il mutamento di prospettiva – il passaggio cioè dall'idealismo iniziale al dualismo metafisico – si sarebbe cioè verificato, tenendo larghi i conti, in tre anni: dal 1799 al 1801. (È appunto nella summenzionata lettera allo Schad che Fichte annuncia l'*Esposizione* del 1801). Che non son pochi, ma non sono nemmeno molti, per un cambiamento di rotta così radicale.¹

1. Ma non solo Fichte nel semestre invernale 1798-1799 fa lezione a Jena secondo la nuova esposizione («nach der – scriverà allo Johannsen – ich in Jena zu lesen pflegte»), e non solo nel marzo del 1799 comunica allo Schmidt il suo proposito di pubblicarla nell'inverno seguente (*Fichtes Briefwechsel*, a cura di H. Schultz, Haessel, Leipzig, 1930, vol. II, p. 21), ma ancora alla fine di gennaio del 1801 quel proposito è ribadito in una lettera allo Johannsen: «Überdies werde ich nächstens meine seit vier Jahren im Manuscript liegende neue Darstellung der Wissenschaftslehre, nach der ich in Jena zu lesen pflegte, erscheinen lassen» (*ibid.*, p. 310). Non passano undici mesi che, nella già citata e per molti lati importante lettera allo Schad, annuncia una terza *Darstellung* della dottrina della scienza, l'*Esposizione*, appunto, del 1801. Un ravvicinamento di date invero sconcertante, questo, tanto più che all'epoca della lettera allo Schad, l'elaborazione della nuova *Darstellung* doveva essere ben avanti o addirittura completata. Anche ammettendo che il motivo, per cui Fichte si teneva nel cassetto la *Wissenschaftslehre «nova methodo»*, senza mai decidersi a pubblicarla, fosse l'insoddisfazione per i risultati raggiunti, e che questa insoddisfazione si traducesse positivamente in quella serie di riflessioni che a poco a poco presero corpo nella *Darstellung* 1801, attorno alla quale Fichte avrebbe dunque potuto lavorare da qualche anno, resta la già indicata circostanza dell'insegnamento pubblico condotto, sino al 1799, come appare dagli estratti degli Annuari dell'Università di Jena 1794-1799, secondo la *Wissenschaftslehre «nova methodo»*, e resta la pubblicazione, nel 1798, della *Sittenlehre*, che verosimilmente si appoggia alla *Wissenschaftslehre «nova methodo»*, e che secondo il «luogo comune» è pur sempre un testo «idealistico»; sì che resterebbe pur sempre confermato che

Ma non è questa l'osservazione che vogliamo prospettare, bensì quest'altra. Stando al «luogo comune», si deve concludere che Fichte, mentre da un lato, nel chiuso del suo studio, costruiva una filosofia essenzialmente diversa da quella nota al pubblico, dall'altro lato dichiarava al pubblico, a più riprese, che la sua filosofia già apparsa era quella buona e non se ne doveva attendere un'altra da lui. Infatti nell'agosto del 1801, nel *Vorbericht* alla seconda edizione dei *Grundlage* del 1794, Fichte dichiara che nell'elaborare una nuova esposizione della dottrina della scienza si è reso conto che in nessun caso la prima esposizione diventerebbe inutile e superflua, e che sarà utile al pubblico «trovare lo stesso contenuto in due forme diversissime». E nel 1806, nella *Nota sul concetto di dottrina della scienza e sul destino ch'essa ha avuto sinora*: «Se si vuole, si può prendere un tal lavoro anche per l'adempimento della promessa, data lungo tempo fa, di una nuova esposizione della dottrina della scienza; dal quale adempimento io, del resto, già da lungo tempo mi ero sciolto, perché mi era divenuto sempre più chiaro che l'antica esposizione della dottrina della scienza è buona e, per adesso, bastevole... così si capisce che giammai bisogna aspettarsi da me un'altra dottrina che quella per l'addietro portata al pubblico» (*Nachgelassene Werke*, III, Marcus, Bonn, 1835; pp. 13-14 della traduzione italiana di A. Tilgher della *Dottrina della scienza* del 1794).

Convinto dunque che le cose stessero in un modo, Fichte avrebbe così voluto convincere il suo prossimo che le cose stavano in un altro, e precisamente opposto; giacché concezioni opposte

in circa tre anni Fichte sarebbe diventato da idealista, che non vuol sentir parlare di «cose in sé», realista, che di un assoluto in sé, indipendente dal soggetto, immutabile, ecc., continua a parlare.

Ma, quest'ultima, è un'ipotesi limite, giacché è difficile persuadersi che se Fichte non avesse più creduto nella validità della *Wissenschaftslehre* «nova methodo» avrebbe potuto scrivere una lettera come quella allo Johannsen, in cui indica proprio quali dei suoi scritti siano più idonei a rappresentare i suoi convincimenti attuali (1801) circa la dottrina della scienza; e dopo averli elencati – sono i primi capitoli del *Diritto naturale* e della *Dottrina morale*, i suoi articoli sul «Journal» (che è il «Giornale filosofico»), la *Destinazione dell'uomo* –, aggiunge (*überdies...*) la nuova esposizione, che dichiara appunto di voler far pubblicare quanto prima (e che è senza dubbio quella «nova methodo», giacché scrive di averla in manoscritto da quattro anni, confermando quanto aveva dichiarato nella summenzionata lettera allo Schmidt del 17 marzo 1799 – «Ich habe seit 3. Jahren eine neue Darstellung bearbeitet» –, e nella lettera al Reinhold del 21 marzo 1797, *Fichtes Briefwechsel*, cit., vol. I, p. 556). Non più tre anni, in questo modo, ma appena un anno, per dar tempo a Fichte di operare quella sostanziale evoluzione che secondo il «luogo comune» porterebbe dalle prime due alla terza esposizione della dottrina della scienza.

1. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, in *Fichtes Werke*, a cura di F. Medicus, 6 voll., Meiner, Leipzig, 1908-1912, vol. I, p. 278 (trad. it. *Principi dell'intera dottrina della scienza*, a cura di A. Tilgher, 2ª ediz., Laterza, Bari, 1925). D'ora in poi citeremo GWL, attenendoci normalmente alla ottima traduzione italiana nella citazione del testo e delle pagine.

sono quella per cui, abolita la cosa in sé, l'io resta come l'assoluto e come il creatore di ogni realtà, e quella per cui l'io non è l'assoluto – e cioè l'assoluto è l'in sé rispetto all'io – e l'assoluto non è creatività (come appunto si sostiene già nell'*Esposizione* del 1801 e si ripete in quella del 1804 e nella *Erlangen Wissenschaftslehre* del 1805). Che se si volesse salvare Fichte da questa sconcertante e impenitente forma di esoterismo, e insieme si volesse salvare il «luogo comune», bisognerà far ricorso, ancora una volta, alle incapacità del filosofo, e dire che come non capiva nulla del rapporto tra la sua filosofia e quella di Kant, così non capiva nulla della sua filosofia, e assumeva come sostanzialmente identiche due posizioni speculative opposte.

La questione, è chiaro, può essere risolta solo in concreto, e cioè attraverso un'analisi dei testi – giacché non è una verità assoluta che Fichte fosse in grado di capire la filosofia di Kant e la propria – e dunque soprattutto attraverso un'analisi di quello che sopra si è detto il testo «idealistico» fondamentale: i *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*.

Il quale è anche il testo fichtiano più conosciuto (sì che ci sarà consentito di presupporre nel lettore la conoscenza dell'andamento e della fisionomia di quest'opera). Ma è connesso alla tesi che intendiamo sostenere il rilevamento di questa situazione paradossale: che il testo più conosciuto e più letto della dottrina della scienza è insieme il testo meno inteso nella sua struttura. E questa è anche la giustificazione che vorremmo dare dell'abbondanza delle citazioni di un testo così noto: l'intento sarebbe cioè di forzare un poco a rileggere certe importanti pagine dei *Grundlage* nel contesto di quella che a nostro avviso dovrebbe essere la buona interpretazione del pensiero fichtiano.

2. IL MOTIVO ARCHITETTONICO DEI «GRUNDLAGE»: ORIGINARIETÀ E IMPOSSIBILITÀ DELLA CONTRADDIZIONE

Che vi sia per l'uomo «un ideale, che ci si propone, ma che non si potrà mai raggiungere», «qualcosa che deve essere prodotta da noi, ma noi può» (qualcosa quindi che non può essere inteso «come qualcosa che è») (GWL, p. 61), questo è, come è noto, il motivo architettonico dei GWL, il motivo cioè in grado di raccogliere sotto di sé tutti gli altri, o al quale tutti gli altri possono essere ordinati. Compare incidentalmente nelle primissime pagine dei GWL, nel primo dei numerosi raffronti che Fichte farà tra la sua e la filosofia spinoziana (GWL, pp. 60-61), e compare, tre o quattro pagine dopo, proprio là dove doveva comparire. Quest'ultima osservazione è importante, perché sarà appunto l'ap-

profondimento del significato di questo motivo architettonico a portare all'eliminazione del «luogo comune» (cfr. par. 1).

E poiché un estremo salvataggio – peraltro parziale – di quest'ultimo potrebbe consistere nel ravvisare un'evoluzione interna ai GWL, la quale porterebbe da un iniziale «idealismo» a un dualismo metafisico conclusivo, è importante rilevare sin dalle prime pagine la presenza attiva e funzionale di quel motivo, e cioè il suo presentarsi appunto in quella stessa funzione che gli compete nella parte conclusiva dei GWL.

Il motivo architettonico compare, dicevamo, proprio là dove doveva comparire, e cioè nella determinazione del significato generale del *terzo principio fondamentale* (GWL, par. 3):

«Nel primo principio fondamentale non si doveva e non si poteva dimostrar nulla; esso era incondizionato e per la forma e per il contenuto, e la sua certezza non derivava da alcun principio superiore. Nel secondo, l'atto dell'opporre, a dir vero, non si poté dedurre; ma, se esso fu posto incondizionatamente soltanto per la sua pura forma, si poté rigorosamente dimostrare che l'opposto doveva essere = non-io. Il terzo è quasi interamente suscettibile di dimostrazione, perché è determinato non per il suo contenuto, come il secondo, ma piuttosto, per la sua forma; e non, come quello, da un principio, ma da due principi. Esso è determinato per la forma e incondizionato solo per il contenuto; cioè: i due principi precedenti danno determinatamente il compito per l'azione, che da esso vien posta, ma non la sua soluzione. Quest'ultima accade incondizionatamente e assolutamente mercé una decisione assoluta della ragione [... die Aufgabe für die Handlung, die durch ihn aufgestellt wird, ist bestimmt durch die vorhergehenden zwei Sätze gegeben, nicht aber die Lösung derselben. Die letztere geschieht unbedingt und schlechthin durch einen Machtanspruch der Vernunft]. Noi, perciò, cominciamo con una deduzione, e la seguiamo finché ci è possibile. L'impossibilità di seguirla ci mostrerà, senza dubbio, il punto in cui dobbiamo interromperla e fare appello a quella decisione incondizionata della ragione» (GWL, pp. 65-66).

Innanzitutto qualche chiarimento su alcune espressioni del passo riportato.

Il primo principio fondamentale consiste, è noto, nella posizione dell'io, ossia del principio o radice della soggettività; e il secondo principio fondamentale nella posizione del non-io, ovvero di ciò che è assolutamente opposto o altro dall'io. L'«atto dell'opporre» – l'atto di posizione del non-io – è indeducibile, cioè è assoluto o incondizionato (ha appunto valore di principio; cfr. GWL, par. 2); il che significa che il riferimento, il rivolgersi del soggettivo a ciò che è assolutamente altro dal soggettivo, non di-

pende da alcuna condizione o fondamento, ossia l'affermazione dell'assoluta alterità è assunta come avente valore di principio.

Sull'assolutezza di questa alterità bisogna insistere, giacché il secondo principio fondamentale non è altro, come apparirà in seguito chiaramente, che l'esplicita e formale posizione della kantiana dimensione noumenica, e cioè tale principio non è altro che il kantiano «concetto puro dell'oggetto trascendentale». ¹ La ricognizione kantiana sulle determinazioni attribuite alla cosa in sé dalle filosofie dogmatiche accerta il valore soggettivo di tutte queste determinazioni, sì che la cosa, che già nella filosofia precritica veniva posta come *altro* dal soggetto, appare ora come l'*assolutamente* altro.

Qui potrebbe d'altronde essere sufficiente notare che in quanto il non-io è l'assolutamente altro dall'io, esso non può valere come il non-io empirico o fenomenico: per quel tanto appunto che, quest'ultimo, altro non è che l'immanente contenuto dell'io e quindi determinazione interna della soggettività. (Ma si avrà modo di riscontrare che le sorti del non-io empirico sono legate a quelle del non-io assoluto, sì che anche a proposito del non-io empirico si dovrà parlare di incondizionatezza quanto alla forma e di condizionatezza quanto al contenuto. Si dovrà – cfr. par. 10 –, diciamo, riscontrare un intreccio nel comportamento di queste due valenze del non-io. «Intreccio», non «identità»).

Ciò che dunque Fichte chiama «secondo principio fondamentale» è precisamente il presupposto naturalistico della dimensione noumenica – il «fondamento» e il «presupposto» avendo in comune la proprietà di non dipendere da nient'altro (hanno cioè in comune la forma) e differendo per il contenuto, giacché, per il contenuto, quello è tenuto fermo, mentre questo è, o almeno deve essere, eliminato.

O anche: la fichtiana distinzione di primo e secondo principio fondamentale corrisponde al kantiano «principio della distinzione di tutti gli oggetti in generale in fenomeni e noumeni». (L'intento che ci eravamo prefissi nel par. 1 si potrebbe considerare come già guadagnato con queste ultime considerazioni; ma poiché potrebbe sembrare si tratti di un guadagno troppo a buon mercato, ottenuto cioè per incomprendimento del significato autentico del secondo principio fondamentale, sarà necessario seguire l'evoluzione del concetto di non-io nello sviluppo dei GWL – l'evoluzione sistematica, ossia controllata dal discorso fichtiano).

Il terzo principio fondamentale, poi, è condizionato o «determinato per la forma e incondizionato solo per il contenuto».

1. «Questo assoluto opporre è assoluto; e quindi non lo si può apprendere dall'esperienza ... È solamente questo ciò che rende possibile l'esperienza» (*Nachgelassene Schriften*, cit., pp. 369-70).

Condizionato per la forma, perché il primo e il secondo principio « danno il *compito* per l'azione che dal terzo principio vien posta ». E il compito è questo: la stessa posizione dei due termini assolutamente opposti (io, non-io), esige una relazione tra essi – la relazione in cui appunto consiste l'opposizione –, ossia una relazione tra ciò che, per definizione, sta fuori relazione, poiché stare in relazione significa possedere qualcosa in comune (e quindi non essere più assolutamente opposto). Il *compito* è cioè la posizione della relazione, e l'*azione* (*Handlung*) è appunto la realizzazione di questa posizione.

E si comprende come il primo e il secondo principio prospettino soltanto il compito, ma non la *soluzione* (*Lösung*): stando alla dimensione aperta dai primi due principi non si esce dalla situazione aporetica, per la quale ciò che *non può* (in quanto assolutamente opposto) stare in relazione, *deve* peraltro relazionarsi (in quanto gli opposti sono *posti*, e cioè unificati nella coscienza). La soluzione, o realizzazione del compito (la quale è insieme risolvimento dell'aporia), è il terzo principio fondamentale come sintesi dell'aspetto formale (condizionato, come si è detto dai primi due principi) e dell'incondizionato aspetto contenenziale.

Orbene, il contenuto del terzo principio è incondizionato e fornisce la soluzione « mercé una decisione assoluta della ragione »; *ossia è precisamente questa assoluta decisione ciò che costituisce l'incondizionatezza o absolutezza del terzo principio*. E la decisione è (cfr. GWL, secondo teorema) decisione che il compito debba essere eseguito, la soluzione effettuata, cioè è decisione che l'aporia, la contraddizione debba essere risolta. La decisione allora è incondizionata (come appare appunto dalla battuta finale del passo sopra riportato per intero) proprio e solamente perché il compito non può essere portato a termine e l'aporia non può essere tolta; giacché altrimenti la decisione del compito e del risolvimento sarebbe il *risultato* del concreto processo che porta al compimento-risolvimento (sarebbe risultato di ciò che Fichte in questo passo chiama *deduzione*), e come risultato, come teorema acquisito in base a una deduzione, non sarebbe incondizionatezza (e non sarebbe quindi nemmeno una « decisione »: l'incontrovertibile non si decide).

L'incondizionatezza del terzo principio consiste dunque nell'impegno o nella decisione di portare a compimento ciò che *non può* essere portato a compimento: e poiché è la teoresi (la deduzione) che mostra questa impossibilità, quell'impegno o decisione sarà della ragione *in quanto pratica*.

Si osservi di passaggio che, da quanto si è detto, appare che l'incondizionatezza del terzo principio fondamentale non consiste nella sua formulazione originaria (nella formulazione cioè che sta all'inizio della « deduzione »), ma nell'esito o nella conseguen-

za ultima implicata da tale originarietà: la sua incondizionatezza è la praticità cui fa appello il fallimento della teoreticità.

Ma ecco quale sfruttamento intendiamo operare delle considerazioni qui sopra svolte.

La dottrina fichtiana dei principi, per la quale il primo principio è assolutamente incondizionato (sia per la forma, sia per il contenuto), il secondo è incondizionato per la forma e condizionato per il contenuto, il terzo è incondizionato per il contenuto e condizionato per la forma, tale dottrina – diciamo – appartiene alla primitiva concezione fichtiana della dottrina della scienza, ed è anticipata, sia pure da un punto di vista formale, nell'opuscolo del '94 *Sul concetto della dottrina della scienza o della cosiddetta filosofia* (par. 2). Si è infatti accertato che l'incondizionatezza del terzo principio si costituisce soltanto sul concetto dell'inadempibilità del compito prospettato dai primi due principi, sì che tale incondizionatezza è la stessa formulazione del « motivo architettonico » (cfr. l'inizio del presente paragrafo). Ma in quanto – già si è accennato e si vedrà in seguito in concreto – è il dualismo metafisico l'elemento che conferisce significato a quel motivo, resta stabilito che tale dualismo non è qualcosa che, escluso, esplicitamente negato nella primitiva concezione dei GWL, vada affiorando nello sviluppo dell'opera sempre più decisamente fino ad imporsi e a soffocare l'originaria ispirazione « idealistica ».

Appunto questo cambiamento di prospettiva crede di ravvisare invece lo Hegel nei GWL – o almeno si può supporre che certe espressioni della *Differenza tra la filosofia fichtiana e schellinghiana* vadano interpretate in questo modo –: l'originaria concezione « idealistica », espressa dal primo principio fondamentale, ossia dall'« io = io » – l'equazione indica appunto l'assoluta identità del pensiero e dell'essere – si trasformerebbe, nello sviluppo dei GWL, nella formula conclusiva: « l'io *deve* essere eguale all'io » (Hegel, *Sämtliche Werke*, a cura di G. Lasson, Meiner, Leipzig, 1911-1920, vol. I, p. 5; ma il concetto è varie volte ripetuto nel corso dell'opera), la quale esprime la disequazione *di fatto* tra pensiero e realtà, ossia la trascendenza di questa rispetto a quello. Su questo punto insisterà, poi, particolarmente il Kroner (*Von Kant bis Hegel*, 2 voll., Mohr, Tübingen, 1924, vol. I, pp. 408-13).

L'impossibilità di intendere il primo principio fichtiano come espressione dell'identità assoluta del pensiero e dell'essere – cioè come « principio speculativo » – è stata invece chiarita nel modo più soddisfacente dal Pareyson (*Fichte*, Edizioni di « Filosofia », Torino, vol. I, 1950. È strano pertanto come il Pareyson continui a credere – *ibid.*, p. 17 – che Fichte abbia inteso abolire la cosa in sé kantiana: se è falso che la realtà si identifichi assolutamente al

pensiero, è vero che la realtà trascende il pensiero e lo trascende costituendosi appunto come cosa in sé: *non-io*, come assolutamente opposto all'io. Ma si può dire che il «luogo comune» sia condiviso dalla maggior parte degli interpreti di Fichte: così il Guérault – cfr. *L'évolution et la structure de la Doctrine de la science chez Fichte*, 2 voll., Les Belles Lettres, Paris, 1930, vol. I, p. 246 –, così il Léon – cfr. *Fichte et son temps*, 3 voll., Colin, Paris, 1922-1927, vol. I, p. 390 –, così lo Heimsoeth – cfr. *Fichte*, Reinhardt, München, 1923 –, per ricordare alcuni dei più noti).

Ma è da rilevare come lo stesso Hegel modifichi più tardi quella sua prima impressione – posto che il passo della *Differenza* abbia il significato che qui sopra gli è stato attribuito – e ravvisi il dualismo metafisico nella stessa impostazione iniziale dei GWL.¹ Ma è molto probabile che nella *Differenza* lo Hegel non abbia voluto rilevare una incoerenza nello sviluppo dei GWL, ma soltanto che il loro principio fondamentale è un primo apparire della concezione «idealistica», concezione peraltro che lo Hegel stesso riconosce come qualcosa che nell'impostazione dei GWL viene esplicitamente negato: il concetto «idealistico», che nei GWL appare come risultato di un compito infinito, viene appunto rilevato, quanto al suo contenuto, come «idealistico», senza che con ciò si intenda tacciare di incoerenza lo sviluppo dei GWL, che precisamente esclude la realtà di quel concetto.

Resta dunque chiarito in che senso si diceva che il motivo architettonico compare nei GWL proprio là dove doveva comparire: «dove doveva», ai fini dell'unità di ispirazione dell'opera.

1. «Nella esposizione più astratta della filosofia kantiana, o per lo meno dei suoi principi, vale a dire nella fichtiana *Dottrina della scienza*, il progresso all'infinito costituisce, nello stesso modo, la base e l'ultimo. Alla prima proposizione fondamentale di cotesta esposizione, io = io, ne tien dietro una seconda da essa indipendente, la contrapposizione del non-io. La relazione delle due vien subito anche assunta come differenza quantitativa nel senso che il non-io venga in parte determinato dall'io in parte no. Il non-io si continua così nel suo non essere [cioè nel suo non essere in parte determinato dall'io], per modo che in questo non essere rimane contrapposto come un non tolto. (... Das Nicht-Ich kontinuiert sich auf diese Weise in sein Nichtsein so, dass es in seinem Nichtsein entgegengesetzt bleibt als ein nicht Aufgehobenes). Dopo che quindi le contraddizioni, che stan costì, sono state sviluppate nel sistema, il risultato finale è quel medesimo rapporto che aveva costituito il cominciamento: il non-io rimane un urto infinito, un assoluto altro; l'ultima relazione reciproca dell'io col non-io è il progresso infinito, una bramosia e uno sforzo – la stessa contraddizione, con cui si era cominciato» (*La scienza della logica*, trad. it. di A. Moni, Laterza, Bari, 1925, vol. I, p. 275). Una comprensione più lucida del significato fondamentale dei GWL non ci sembra che sia stata in seguito realizzata.

3. L'EFFETTUALITÀ DELLA CONTRADDIZIONE E IL TOGLIMENTO PRATICO DELLA CONTRADDIZIONE

Dire che il «compito» è la posizione della relazione tra i termini assolutamente opposti, equivale a dire che il compito è il realizzarsi dell'io come unità assoluta, ossia come unità di quegli opposti, e che la «decisione» è l'impegnarsi a realizzare l'io come siffatta unità. Infatti, in quanto io e non-io sono *posti* – e soltanto in quanto son *posti* sono *opposti* –, essi sono sì unificati, messi in relazione, e questa sintesi è soggettiva, cioè è atto dell'io, giacché il *porre* è atto dell'io; ma il costituirsi di questa unità soggettiva è anche l'originario costituirsi della contraddizione, perché ciò che, in quanto assolutamente opposto, non può essere unificato, è unificato. Questa unificazione (la forma) contraddice ed è contraddetta dal contenuto unificato: il contenuto dice opposizione assoluta, la forma dice togliimento di questa opposizione.

Osserviamo: il concetto del rapporto tra questa forma e questo contenuto è dunque un concetto autocontraddittorio. L'autocontraddittorietà può essere tolta o negando che la forma abbia quel contenuto, o che il contenuto abbia quella forma.

Questo secondo tipo di togliimento dell'autocontraddizione è impossibile – e questo è uno degli insegnamenti del pensiero fichtiano – perché togliere la forma significa togliere il contenuto (si è già detto: l'opposizione sussiste solo in quanto gli opposti son posti: tolto il *porre* non si può più nemmeno *parlare* degli opposti e, in generale, non si può più parlare di nulla, essendo la parola la veste del *porre*). Si potrebbe anche dire: questo tipo di togliimento dell'autocontraddizione non è altro che il proponimento di *non pensare più* al contenuto (cioè all'opposizione); ma è chiaro che il proponimento deve pure esso pensare, ossia *porre*, questo contenuto, e quindi, come tale, lasciare come non tolta l'autocontraddizione.

Per togliere la quale non resta dunque altro che negare che la forma abbia quel contenuto, negare cioè l'opposizione *in quanto assoluta* (col che ci si aprirebbe insieme un varco verso il superamento del presupposto naturalistico). Ma questo è il tipo di togliimento dell'autocontraddizione, che Fichte si guarda bene dall'effettuare.

Indugiando un poco su questo giro di concetti, prima di vedere in che consista il togliimento fichtiano, si osservi che il concetto stesso di non-io, come assolutamente altro dall'io, è esso stesso aporetico: l'*assolutamente* altro dall'io e, in generale, da una qualsiasi positività, è – sottolineando appunto l'*assolutezza* dell'alterità – il nulla, perché altrimenti ha in comune con l'io, o col qualsiasi altro positivo considerato, la positività, e l'opposizione non è assoluta. Allora bisognerebbe farsi a considerare l'opposizione asso-

luta come opposizione tra l'essere e il nulla; e poiché la *posizione* di questa opposizione dà luogo anch'essa a un concetto autocontraddittorio – dato che la *posizione* è unificazione di ciò che non può essere unificato – si dovrebbe vedere come l'autocontraddittorietà può essere tolta, stante che né la forma (la *posizione*), né il contenuto (l'opposizione) possono essere tolti: per il togliimento della forma valendo quanto si è detto sopra per il togliimento di quell'altra opposizione, e, per il togliimento del contenuto, in forza del principio di non contraddizione che consiste appunto nell'opposizione assoluta del positivo e del negativo (ossia nella *posizione* di questa opposizione; sì che il principio di non contraddizione è lo stesso concetto autocontraddittorio). Come, a nostro avviso, vada tolta l'autocontraddittorietà del concetto della *posizione* dell'opposizione assoluta di positivo e negativo è indicato, sia pure attraverso una diversa impostazione della stessa questione, nel cap. IV del nostro saggio: *La struttura originaria*.

Come si effettua dunque nei GWL il togliimento di quel primo concetto autocontraddittorio? Non già, si diceva, togliendo la forma, e nemmeno togliendo il contenuto (cioè l'opposizione assoluta di io e non-io), ma determinando la forma, determinando cioè il porre, *determinando il modo in cui l'opposizione assoluta è posta*.

Ma intanto è chiaro che qualsivoglia la determinazione, qualsivoglia il modo in cui è determinato il porre, il porre realizza sempre, in quanto permanente, un modo di unificazione dell'inunificabile; sì che quando si son *dedotti* tutti i modi di determinazione del porre, non resta altro che quella « decisione della ragione », di cui si è già parlato: decisione che l'unificazione si realizzi per davvero (= incontraddittoriamente), e non come unificazione dell'inunificabile; decisione che il porre, e dunque l'unità o sintesi soggettiva, si determini in modo tale (ma ormai il « modo » sta al di fuori del quadro precisato dalla teoresi ed è affidato all'iniziativa della ragion pratica) che l'autocontraddittorietà sia tolta; decisione che la soggettività (il porre) si realizzi per davvero come unità assoluta degli opposti.

Possono essere letti qui questi due passi paralleli, entrambi riferiti a Spinoza.

1° passo: « Spinoza distingue la coscienza pura e la coscienza empirica. La prima egli pone in Dio, che non è mai cosciente di se stesso, poiché la coscienza pura non giunge mai alla coscienza; l'ultima, nelle modificazioni particolari della divinità. Così posto, il suo sistema è pienamente conseguente ed inconfutabile, perché egli si trova in un terreno, sul quale la ragione non può più tenergli dietro; ma esso non ha fondamento, poiché che cosa, dunque, lo autorizzava ad oltrepassare la coscienza pura, data nella coscienza empirica? È facile mostrare ciò che lo spingeva al suo si-

stema: cioè lo sforzo necessario di produrre la più alta unità nella coscienza umana. Quest'unità è nel suo sistema; e l'errore è solamente in ciò, che egli credeva di trarre le sue conclusioni da principi della ragion teoretica, mentre invece era spinto soltanto da un bisogno pratico; che cioè credeva di porre alcunché di realmente dato, mentre, tuttavia, non poneva se non un ideale, che ci si propone, ma che non si potrà mai raggiungere. Noi ritroveremo nella dottrina della scienza la sua suprema unità; ma non come qualcosa che è, sibbene come qualcosa che deve essere prodotta da noi, ma nol può (aber nicht als etwas, das ist, sondern als etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll, aber nicht kann) » (GWL, pp. 60-61, corsivo nostro).

2° passo: « Non si potrebbe assolutamente spiegare come mai un pensatore abbia potuto oltrepassare l'io, o come, dopo che l'oltrepassò una volta, siasi potuto fermare in un punto qualunque, se noi non trovassimo un dato pratico come concreto principio di spiegazione di questo fenomeno. Un dato pratico, e non un dato teoretico spingeva il dogmatico al di là dell'io: cioè il sentimento della dipendenza del nostro io, in quanto pratico, da un non-io assolutamente indipendente dalla nostra legislazione e, per questo riguardo, libero; ma, di nuovo, un altro dato pratico lo costringeva a fermarsi in qualche punto: cioè il sentimento di una necessaria subordinazione ed unità di ogni non-io sotto le leggi pratiche dell'io; la quale unità, però, non è punto qualcosa che esiste, per avventura, come oggetto di un concetto, ma come oggetto di un'idea, qualcosa che deve esistere ed esser prodotta da noi » (GWL, p. 81, corsivo nostro).

Quel qualcosa, del primo passo, che *deve*, ma *non può* essere prodotto da noi, è appunto l'« oggetto dell'idea » del secondo passo, ed entrambi sono « la coscienza umana » (l'io, il soggetto, il porre), in quanto realizzante « la più alta unità ». Questa unità dunque non esiste – e quindi è falso il monismo metafisico che pone tale unità come esistente –, ma è ciò che *deve* esistere. Ossia la realtà è di fatto costituita in modo tale che un monismo metafisico che ponga l'io come la sostanza assoluta è una filosofia falsa, ma il compito dell'uomo è di modificare la realtà in modo tale che quella filosofia divenga vera. Fichte non dice che l'io è Dio, ma che l'imperativo categorico è per l'io di diventare Dio; e se l'io non è Dio è perché al di fuori dell'io c'è dell'altro che lo limita.

Certo che nei due passi riportati per ultimi il discorso sarebbe stato più perspicuo se il termine di riferimento non fosse stato il monismo spinoziano, ma il monismo schellinghiano-hegeliano. Va però osservato che quand'anche Fichte avesse potuto, scrivendo quei passi, conoscere queste due ultime forme di monismo, avrebbe continuato a trattare la filosofia di Spinoza come l'autentico modo di ipostatizzazione dell'idea pratica. Infatti se per Fichte l'io è finito, limitato dal non-io, segue che l'ipostatizzazione dell'idea pratica – per la quale il contenuto dell'*idea* dell'io infinito (= *idea*

dell'io come assoluto = idea dell'unità soggettiva dell'opposizione assoluta) è trattato come *realtà* – non può essere che posizione dell'io infinito *come altro* dall'io immanente, secondo quanto appunto Spinoza asseriva; e non può essere, come invece farà lo Hegel, identificazione dell'io infinito con l'io immanente.

E cioè Fichte è così convinto che l'io, la coscienza umana, non è Dio, che, pur facendosi a considerare che cosa accadrebbe se ci si lasciasse andare all'affermazione della loro identità – ipostatizzando appunto l'idea pratica –, non dubita un istante che questa identificazione equivalga all'affermazione di una realtà diversa da quella immanente dell'io umano, ossia all'affermazione spinoziana della « coscienza pura » come distinta dalla « coscienza empirica » (umana). Dato per scontato che l'idea dell'io come assoluto non ha un contenuto empirico, non è verificata dall'esperienza (per lo Hegel questo presupposto dipende dal fatto che il pensiero fichtiano non si è saputo sollevare « al concetto e allo spirito, com'è in sé e per sé, ma soltanto al concetto e allo spirito com'esso è in relazione a qualcos'altro », *Enciclopedia*, par. 415), onde tale idea è appunto « idea » nel senso kantiano, segue che « vi sono soltanto due sistemi, il critico e il dogmatico » (GWL, p. 80); il critico (kantiano-fichtiano), che sa che il contenuto dell'idea non può essere trattato come realtà, e il dogmatico (e per Fichte la filosofia di Spinoza è la forma più coerente di dogmatismo), che, appunto, ipostatizza l'idea e pertanto effettua un arbitrario oltrepassamento dell'esperienza.

4. IN CHE MODO È PROSPETTATA NEI «GRUNDLAGE» LA CONTRADDIZIONE ORIGINARIA

Nel precedente paragrafo si è così indicata la contraddizione che costituisce la molla dialettica del processo deduttivo dei GWL: la *posizione dell'opposizione assoluta* è una forma che contraddice ed è contraddetta dal suo contenuto. La contraddizione sussiste perché la posizione dell'io e la posizione del non-io valgono per Fichte come i principi ineliminabili di tutto il sapere, sì che non si può provvedere all'eliminazione della contraddizione mediante l'eliminazione di queste due posizioni.¹ L'ineliminabilità di queste due posizioni, è chiaro, è l'ineliminabilità dell'opposizione, ed è questo il motivo per il quale nei GWL si procede al togliimento della contraddizione non solo evitando il togliimento

1. E infatti, « quale unificazione è possibile là dove sono presupposti termini assolutamente opposti? È evidente che nessuna, a parlar propriamente » (Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, Lasson, vol. I, p. 46).

della forma (il porre), ma insieme evitando il togliimento del contenuto (l'opposizione, appunto).

Che nei GWL la contraddizione si costituisca nel modo da noi indicato è chiaramente esplicitato dal testo stesso: « I concetti opposti sono dati dai due primi principi fondamentali, ma l'esigenza che essi siano conciliati è compresa nel primo » (GWL, p. 68). Questa esigenza è l'esigenza del porre (ossia di ciò che abbiamo chiamato « forma »), l'esigenza cioè che l'opposizione *sia posta, unificata, « accolta nell'identità dell'unica coscienza »* (GWL, p. 67). L'esigenza che gli opposti siano conciliati è compresa nel primo principio fondamentale appunto perché quest'ultimo esprime il porre, l'apertura della coscienza; e la coscienza è l'unificazione del suo contenuto, e questo è l'opposizione.

E diciamo trattarsi di una *esigenza (Forderung)*, perché, certamente, la posizione dell'opposizione è un fatto, e come tale non è termine di esigenza, ma è proprio questo fatto a sollevare la contraddizione; sì che l'esigenza è esigenza dell'incontraddittorietà del fatto. La contraddizione dunque si produce perché da un lato c'è la posizione, dall'altro l'opposizione.

C'è però nei GWL, all'atto della prospettazione della contraddizione, una complicità, che intendiamo brevemente considerare per il suo valore paradigmatico. Complicità funzionale, come vedremo, perché consente di scandire la prima tappa di quella deduzione di tutti i modi di determinazione del porre (cfr. par. precedente), che sbocca nella incondizionata « decisione della ragione ».

Se infatti si dice che la contraddizione va tolta *non già togliendo* la forma o il contenuto, ma *introducendo* una certa determinazione della forma – cioè del porre –, è chiaro che ogni proposito di erigere un sistema compiuto di queste determinazioni resta immediatamente mortificato dalla già indicata constatazione che ogni possibile determinazione del porre, che lasci sussistere il porre, lascia sussistere anche la contraddizione. Non solo dunque non si vede, sin tanto che ci si trattiene al semplice concetto di quell'*introdurre*, in che modo o secondo quale formula quella sistematicità possa costituirsi, ma si affloscia anche l'interesse per lo scoprimento di tale formula. Di qui la complicità di cui si parlava qui sopra; la quale dà l'avvio appunto all'erigersi della deduzione sistematica, ossia scopre la formula dell'avvio.

Si tenga sott'occhio il testo: « 1. In quanto è posto il non-io, l'io non è posto; poiché il non-io sopprime completamente l'io. Ora il non-io è posto nell'io, perché si oppone ad esso; ma ogni atto di opposizione presuppone l'identità dell'io, nel quale esso è posto ed opposto a ciò ch'è posto. Quindi, l'io non è posto nell'io in quanto il non-io è posto nell'io. 2. Ma il non-io solo in tanto può essere posto, in quanto nell'io (nell'identica coscienza) è posto un io, al quale quello può essere opposto. Ora, il non-io deve es-

sere posto nell'identica coscienza. Quindi, nella stessa coscienza deve essere posto anche l'io, in quanto deve essere posto il non-io. 3. Le due conclusioni sono opposte fra loro» (GWL, p. 66).

Questo è l'originario configurarsi della contraddizione, nel testo dei GWL. «In quanto [*insofern*] è posto il non-io, l'io non è posto»: si potrebbe pensare che, fin qui, vada tutto bene, giacché questo non dovrebbe significare altro che il porre l'io si distingue formalmente dal porre il non-io, sì che *in quanto* l'uno è posto l'altro non lo è. (Dati due termini, *x* e *y*, anche se essi fossero tali che uno non possa essere pensato senza l'altro, resta sempre che *pensare x* si distingue formalmente da *pensare y*: l'implicazione necessaria è tra questi due distinti: perché ci sia implicazione occorre distinzione).

Invece il significato di quell'«in quanto» (*insofern*) è diverso; e comincia, questa diversità, ad apparire dalla motivazione che tien dietro a quel primo asserto: «poiché il non-io sopprime completamente l'io [denn durch das Nicht-Ich wird das Ich *völlig aufgehoben*]» – dove ciò che desta sospetto è appunto quel «sopprimere» –; ma la diversità appare in tutta luce dalla conclusione stessa dell'argomentazione, cioè dall'assumere le due conclusioni, «Quindi, l'io non è posto ecc.», «Quindi, nella stessa coscienza ecc.» come proposizioni tra loro opposte. C'è questa opposizione? Diciamo che c'è solo se il significato di quell'«in quanto» è inteso in modo diverso da quello da noi sopra indicato.

Proviamo infatti a insistere nell'interpretazione che si era incominciata a dare dell'«in quanto». Si dovrà dire allora così. La proposizione: «L'io non è posto in quanto il non-io è posto; ma l'io è posto in quanto il non-io è posto» non significa altro che: «Porre l'io *non* è porre il non-io: ma la posizione del non-io implica [si tengano pure per buoni – non è questo il punto in questione – i motivi addotti dal testo fichtiano per l'affermazione dell'implicazione] la posizione dell'io». E quest'ultima proposizione non esprime – come invece dovrebbe risultare secondo il testo fichtiano – alcuna contraddizione.

Perché la contraddizione ci sia è allora necessaria un'altra interpretazione dell'«in quanto». Il significato del passo è allora il seguente: «Se¹ il non-io è posto, l'io non può essere posto. D'altra parte il non-io può essere posto solo se l'io è posto». La contraddizione questa volta c'è; ma allora bisogna vedere in base a che cosa è affermata la prima parte di quest'ultima proposizione autocontraddittoria.

1. È notevole che appunto in questo senso lo stesso Fichte proponga di correggere il dettato dei GWL: in una serie di confronti, che nel par. 2 della seconda esposizione *nova methodo* della *Dottrina della scienza* sono stabiliti tra il nuovo metodo, appunto, e i GWL, figura anche questo: «P. 24, A [Fichte cita qui la prima edizione della sua opera]. *In quanto*; meglio invece: se il non-io è posto, ecc.» (*Nachgelassene Schriften*, cit., p. 370).

La base, la motivazione è che «il non-io sopprime completamente l'io». Ma questa motivazione stessa esige a sua volta una giustificazione. Giacché le pagine, che nei GWL precedono il passo in esame, mostrano sì che «in forza della pura opposizione del non-io all'io, il contrario di tutto ciò che appartiene all'io deve appartenere al non-io» (GWL, p. 64), ma non mostrano affatto che l'io sia «completamente» soppresso (*völlig aufgehoben*) dal non-io. A questo punto, il testo esplicito dei GWL non risponde più alla nostra sollecitazione.

Si tratta allora di scoprire quella implicita zona concettuale che porta all'affermazione esplicita della «soppressione completa». La via da seguire è questa: data la determinazione che, nel testo fichtiano, toglie la contraddizione, è chiaro che la contraddizione è provocata dall'assenza di tale determinazione – e tale assenza è l'incognita, ossia l'implicito.

È noto quale sia tale determinazione: è il concetto di «divisibilità» (*Teilbarkeit, Quantitätsfähigkeit*) o «limitazione»: l'io non è posto *in parte* ed è posto *in parte*; l'io «non è posto *per quella parte* della realtà, con la quale è posto il non-io», ed è posto per quel tanto che il non-io non è posto. L'io e il non-io *si dividono* il campo di ciò che è posto nella coscienza. E questa proposizione esprime il terzo principio fondamentale.

Ricapitoliamo: la contraddizione è tolta se non c'è più la «soppressione completa» dell'io da parte del non-io; e non c'è più perché questi due termini si limitano reciprocamente. «Limitare qualcosa significa: sopprimere la realtà mercé una negazione, non *completamente*, ma solo *in parte*» (GWL, p. 68).

Se la contraddizione è tolta perché io e non-io sono assunti come limitantisi, segue che la contraddizione si produceva perché i due erano assunti *come illimitati*: l'illimitatezza o l'infinità degli opposti è quella incognita o quell'implicito che si voleva ritrovare.

E ora ci si spiega perché il non-io «sopprime completamente l'io», e perché la posizione del non-io impedisce la posizione dell'io: appunto perché il non-io (come l'io) è illimitato, infinito, ossia occupa o esaurisce l'intero, e pertanto non consente all'io di costituirsi o di essere posto. (E la posizione dell'io, a sua volta, impedisce la posizione del non-io; ma questo lato della questione non è toccato, per quanto vi sia implicito, nel passo che stiamo esaminando).

Ma, giunti a questo punto, ci si deve chiedere in base a che cosa è affermata l'infinità degli opposti. E, anche qui, la risposta non può essere data che da un ulteriore approfondimento della zona dell'implicito.

Dal punto di vista del metodo dialettico hegeliano (che noi adottiamo nel senso e nei limiti stabiliti nel cap. IX della *Struttura originaria* – senso e limiti che dobbiamo qui sottintendere), l'op-

posizione assoluta di io e non-io è *separazione astratta* dei due termini: in quanto questi sono *assolutamente* opposti, essi sono insieme assolutamente *isolati*, fuori relazione, e quindi sottratti ad ogni limite. (La limitazione reciproca, la relazione, toglierebbe infatti l'assolutezza all'opposizione). Il concetto dell'*assoluta* opposizione è lo stesso concetto *astratto* degli opposti. Ed è ciò che viene astrattamente concepito che diventa l'intero (appunto perché è concepito in modo che vien recisa ogni sua relazione con altro). Quando ci si fa poi a riflettere sul risultato di una tale assoluta opposizione, o astratta separazione, ci si trova davanti a due interi, ed è chiaro che si debba dire che l'uno «sopprime completamente» l'altro, e si veda spuntare la contraddizione se si è peraltro in qualche modo riusciti a stabilire che la posizione dell'uno implica la posizione dell'altro.

Per Fichte, dunque, come per Hegel, la separazione astratta provoca la contraddizione (Hegel chiama questa contraddizione «momento dialettico» del metodo dialettico: cfr. *Enciclopedia*, par. 81); ma mentre per Hegel il togliimento della contraddizione (il momento speculativo) consiste nel togliimento di ciò che l'ha provocata – e cioè consiste nel togliimento della separazione astratta –, non così avviene per Fichte, come ci sarà dato riscontrare.

L'intento che ci eravamo prefissi in questo paragrafo è intanto raggiunto. La *complicanza*, di cui si parlava all'inizio del quarto capoverso del presente paragrafo, è stata resa nota, ed è stata esplicitata la sua funzionalità: essa consente la deduzione – la scansione!, si diceva – della prima determinazione, o del primo modo di determinazione del porre – la categoria della «divisibilità» o del «limite» essendo appunto questa prima determinazione –; e tale determinazione da un lato consente appunto il costituirsi *di un piano* in cui la contraddizione è tolta, per altro lato lasciando insieme sussistere la contraddizione come non tolta. È appunto quest'ultimo lato che si tratterà ora di precisare, una volta accertato in qual modo il processo di togliimento della contraddizione sia riuscito a scandire una prima tappa.

Intanto è chiaro che, senza separazione astratta (senza la complicanza), non c'è scansione o tappa, in quel processo di togliimento – ossia non c'è deduzione della categoria del limite.

Possiamo aggiungere che il modo in cui si accede a questa prima tappa ha valore di paradigma, in quanto ogni altra tappa, ogni altra categoria dedotta, sarà ottenuta, nello sviluppo dei GWL, per ripetizione, operata su materiale nuovo, della separazione astratta.

5. DIALETTICA FICHTIANA E DIALETTICA HEGELIANA

Sia per Fichte, sia per Hegel, si diceva, la separazione astratta provoca la contraddizione, ma mentre per Hegel la contraddizione è tolta togliendo quella separazione, il togliimento della contraddizione assume in Fichte un altro andamento, ossia la separazione astratta – l'opposizione assoluta di io e non-io – è lasciata sussistere; onde si verifica, dicevamo, un togliimento che vale insieme come un non togliimento della contraddizione. Si tenga presente, anche qui, il testo:

«Tutte le sintesi esposte [cioè che la deduzione andrà esponendo] debbono essere implicite nella sintesi suprema [che è lo stesso terzo principio fondamentale, ossia è la posizione della divisibilità o della limitazione reciproca di io e non-io], che noi sopra abbiamo compiuta, e potersi sviluppare da essa. Noi, perciò, nell'io e nel non-io congiunti da quella sintesi suprema e in quanto son da essa congiunti dobbiamo ricercare le rimanenti note restate opposte tra loro e collegarle con un nuovo principio di relazione, che, a sua volta, deve essere compreso nel più alto di tutti i principi di relazione; noi dobbiamo ricercare negli opposti, conciliati da questa prima sintesi, dei nuovi opposti, e congiungerli con un nuovo principio di relazione, compreso in quello dedotto per il primo; e continuar così finché possiamo, sino a che arriviamo ad opposti, i quali non si possono più congiungere perfettamente, e perciò passiamo nel dominio della parte pratica [della Dottrina della scienza]» (GWL, p. 74).

Pertanto «gli opposti debbono essere conciliati, sino a che vi siano ancora degli opposti, sino a che non sia prodotta l'assoluta unità; la quale, a dir vero, come si vedrà a suo tempo, potrebbe essere prodotta solo mediante una compiuta approssimazione all'infinito, approssimazione che in sé è impossibile» (GWL, p. 75). Nella prima sintesi, dunque, si devono cercare le note restate opposte tra loro, e queste *devono* essere collegate con un nuovo principio di relazione.

Qui ci si deve domandare: 1) perché, compiuta la sintesi, restano delle note opposte? 2) perché queste note *devono* essere collegate?

La risposta è data da Fichte stesso in un altro passo prospettico, che qui avanti riporteremo; ma possiamo ricavarla già per conto nostro da quanto precede. Quando Fichte ci dice che io e non-io si limitano reciprocamente, non intende, né può intendere, che escano dall'opposizione assoluta, ossia che questa sia tolta. Non lo può intendere, perché l'opposizione assoluta è lo stesso costituirsi del primo e del secondo principio fondamentale di tutto il sapere, e l'avanzamento del sapere non può consistere nel togliimento del suo fondamento. (Ancora non c'è quella distinzione di

cominciamento e fondamento [= unità originaria del sapere], che con appena un po' di buona volontà – o meglio di attenzione – è dato riscontrare nello Hegel: per il cominciamento hegeliano accade certamente che l'avanzamento sia togliimento del cominciamento, ossia del fondamento inteso come cominciamento. Ma il cominciamento hegeliano ha funzioni diverse dai principi fichtiani: questi stanno sul piano dell'anapodittica aristotelica; quello è il semplice, che ogni complesso, e quindi anche il complesso in cui consiste il fondamento del sapere, include. Fichte ha comunque portato le cose a un punto tale, con le sue stesse confusioni, da rendere matura quella distinzione hegeliana; o almeno ha lavorato in modo tale da far venire in mente allo Hegel molte idee da questi svolte poi in direzioni originali).

Dicevamo dunque che la limitazione reciproca non può essere intesa da Fichte come eliminazione dell'opposizione assoluta. Bensì come segue: *i termini assolutamente opposti* – ossia l'io e il non-io, *restando* termini assolutamente opposti – si limitano reciprocamente; cioè i protagonisti di questa limitazione reciproca sono proprio gli assolutamente opposti. Dove è chiaro che se gli opposti sono essi, come tali, i protagonisti della limitazione reciproca, segue che in quest'ultima – che è appunto la «sintesi suprema» – l'opposizione assoluta permane, ossia «restano delle note opposte tra loro», e cioè permane come non tolto il responsabile della contraddizione. Ma poiché la contraddizione deve essere tolta, deve essere tolto quel permanere o quel residuo dell'opposizione assoluta; e come il primo modo di togliimento della contraddizione (il primo modo di determinazione del porre, come si diceva sopra) consisteva nell'introdurre una certa sintesi tra gli assolutamente opposti, così si dovrà ricacciare indietro la contraddizione nuovamente emersa, mediante l'introduzione di una nuova sintesi, di «un nuovo principio di relazione» – giacché è ormai chiaro che il «togliimento» della contraddizione non è che un allontanarla o un respingerla via in modo da consentire di volta in volta il consolidarsi di quella determinazione categoriale, che, con le altre, costituisce la scansione del togliimento (infinito) della contraddizione.

La scansione poi è un segmento, ossia si estende «sino a che arriviamo ad opposti, i quali non si possono più congiungere perfettamente, e perciò passiamo nel dominio della parte pratica» della Dottrina della scienza, ossia si passa alla *esigenza*, espressa dalla «decisione» della ragion pratica, che l'opposizione sia tolta. «La cattiva infinità è l'ultimo grado cui perviene l'incapacità di unificare e di togliere assolutamente l'opposizione, allorché tale incapacità pone solo l'esigenza di questo togliimento, e si accontenta della rappresentazione [idea] dell'esigenza senza realizzarla» (*Hegels Erstes System*, a cura di H. Ehrenberg, Winter, Heidelberg, 1915).

Se dunque l'opposizione astratta non c'è, o non è lasciata assolutamente permanere, lo sviluppo dialettico dei GWL, la loro spinta costruttiva, si affloscia sul punto di partenza, o comunque (ma questo non accade certamente nel discorso fichtiano) su quel punto in cui l'opposizione fosse effettivamente tolta. Mentre per Hegel la dialettica è il togliimento dell'opposizione astratta (anzi, della totalità dell'opposizione astratta), per Fichte la dialettica è dunque la conseguenza dell'opposizione astratta (di un'unica opposizione astratta), ossia è il calcolo sistematico della totalità delle conseguenze di quell'opposizione. Ed è un siffatto calcolo appunto perché non toglie – come invece accade nella dialettica hegeliana – la causa, bensì gli effetti della contraddizione, sì che, toltone uno, restano tutti gli altri, che in un certo ordine vanno presentandosi e secondo questo ordine devono essere tolti.

Ancora un'osservazione: Hegel ha il merito di aver mostrato che la separazione astratta esige una *trasformazione semantica* degli astratti, giacché la determinazione, in quanto astratta, *passa nell'opposto*, ossia diventa *il suo altro* (la contraddizione dialettica che scaturisce dalla separazione astratta è appunto l'identificazione della determinazione col suo opposto). Per Fichte, invece, la separazione astratta lascia immutata, o incontaminata dalla contraddizione, la valenza semantica degli opposti, lascia immutata la loro fisionomia semantica: l'io, assolutamente opposto o separato dal non-io, permane *come io*; e così il non-io.

Ora, il concetto di questa permanenza del significato si rivela, ad un esame rigoroso, che sfrutti l'insegnamento hegeliano, come autocontraddittorio. Ma è proprio per il concorso di questo concetto che, nei GWL, può essere costruita quella *complicanza*, che consente alla contraddizione di presentarsi nel modo tipico da noi sopra considerato. L'io non può essere posto, qualora il non-io sia posto (cfr. par. 4), perché *entrambi* occupano l'intero: dove è chiaro che ciò può essere affermato solo in quanto, in quell'occupazione, l'io permanga *come io* – ossia come distinto dal non-io (ecco appunto la permanenza semantica) –, e il non-io *come non-io*, ossia come distinto dall'io.

Che l'opposizione astratta implichi che gli opposti divengano, ognuno, l'intero, questo è concetto corretto, ossia la sua presenza nella zona implicita del discorso fichtiano non guasta la correttezza logica. Ma che ciò che, in quanto astratto, divien l'intero, permanga con una significanza che si distingue da quella dell'altro termine astratto, questo è il guasto logico, contro il quale polemizza implicitamente il concetto hegeliano di metodo dialettico.

Hegel avrebbe dunque detto: per la opposizione astratta sia l'io sia il non-io son lasciati valere come l'intero, ma in questo loro valere l'io diventa il non-io, e il non-io io; e questa è la contraddizione, il cui togliimento si effettua togliendo l'astrattezza (o asso-

lutezza) dell'opposizione. Fichte invece dice (e questo dire taglia di traverso l'esplicito e l'implicito): l'opposizione assoluta esige che l'io e il non-io divengano l'intero, sì che, se il non-io è posto, l'io (che deve essere posto) non può essere posto. E questa è la contraddizione, il cui togliimento si effettua *introducendo* la categoria della limitazione e lasciando vivere l'opposizione assoluta.

Avevamo già avvertito che alle due domande sopra formulate (« perché restano, dopo la sintesi, delle note opposte? », « perché queste devono essere collegate? ») risponde in modo esplicito ed esauriente lo stesso testo dei GWL:

« Il problema peculiare, supremo, che comprende in sé tutti gli altri problemi, è questo: come può l'io agire immediatamente sul non-io, o il non-io sull'io, quando essi debbono essere entrambi pienamente opposti tra loro? Si inserisce tra i due un X qualunque, sul quale entrambi operano, per mezzo del quale, dunque, essi operano, in pari tempo, mediamente anche l'uno sull'altro. Ma tosto si scopre che, anche in quest'X, deve esserci, tuttavia, a sua volta, un punto qualunque, nel quale io e non-io immediatamente si incontrano. Per evitar ciò, si inserisce tra loro, ed invece del limite preciso, un nuovo termine medio = Y. Ma si vede subito che in quest'Y, proprio come in X, deve esserci un punto nel quale i due opposti si toccano immediatamente. E questo continuerebbe così, all'infinito, se il nodo non fosse, a dir vero, non già sciolto, ma tagliato, con una decisione assoluta della ragione; decisione, che non è già, per avventura, il filosofo ad emanare, ma che egli si limita a indicare, per la quale decisione, poiché il non-io non può conciliarsi in alcuna maniera con l'io, non dev'esserci, in generale, non-io » (GWL, pp. 103-104).

È chiaro innanzitutto che l'« agire immediato » (*unmittelbar einwirken*) dell'io sul non-io, e viceversa, di cui si parla all'inizio del passo, non è altro che la limitazione reciproca degli opposti, enunciata dal terzo principio fondamentale. È chiaro inoltre che la relazione (= agire immediato) tra gli opposti lascia sussistere l'assolutezza dell'opposizione, onde appunto si costituisce il « problema peculiare, supremo ». La « X » vale allora come la prima categoria (= sintesi) dedotta dopo quella costituita dal terzo principio fondamentale. Ma si può anche intendere – con maggior aderenza al modo in cui era stata istituita sopra la problematicità (cfr. par. 2) – che quel problema sia dato dalla posizione degli opposti, cioè un « agire immediato » dell'uno sull'altro; sì che la « X » vale come la prima sintesi, ossia come il terzo principio.

La chiusa del passo va adeguatamente intesa. Non è che si accenni qui ad una prospettiva filosofica (all'« idealismo ») che neghi l'esistenza del non-io come assolutamente opposto all'io – os-

sia come dimensione noumenica: « il filosofo non emana alcuna decisione », ossia non decreta alcuna teoria della realtà, ma « indica », ovvero rende esplicita la decisione della ragione pratica, l'impegno della ragione a che non sussista più il non-io (come assoluta opposizione). Non si afferma, dal punto di vista filosofico, che il non-io non esiste, ma si afferma il momento in cui sorge nell'io la decisione consapevole di eliminare il non-io, di operare nella realtà in modo tale che il non-io, come assoluta opposizione, non esista più. Dove è chiaro che ci si può impegnare in tal modo solo in quanto, di fatto, il non-io, come assoluta opposizione, *esiste*. Poiché questa esistenza è assoluta – giacché l'opposizione assoluta è la stessa base dell'intero edificio dei GWL –, il compito dell'uomo è infinito, ossia ineseguibile.

« Si può considerare la cosa anche da un altro punto di vista. In quanto l'io è limitato dal non-io, esso è finito; ma in sé, com'esso è posto dalla sua propria assoluta attività, esso è infinito. Entrambe queste cose in esso, l'infinità e la finità, debbono essere conciliate. Ma una tale conciliazione in sé è impossibile. Per lungo tempo, la lotta fu composta per mezzo della mediazione: l'infinito limita il finito. Ma, in ultimo, poiché si è resa palese la completa impossibilità della conciliazione ricercata, la finità deve, in generale, essere annullata; tutti i limiti debbono sparire e deve restare solo l'io infinito, come uno e come tutto » (GWL, p. 104).

Quanto si è detto per la chiusa del passo precedente va riportato per la battuta finale di quest'ultimo passo: *deve* restare solo l'io, come totalità, appunto perché, *realmente*, l'io – la struttura della soggettività – non è la totalità. La *realtà* dà ragione a Kant; è soltanto l'idealità a prospettare una trasformazione tale della realtà, che faccia diventare un alunché di falso il dualismo kantiano. « La realtà non dualista è nella fede » osserva in proposito lo Hegel (*Glauben und Wissen*, Lasson, vol. I, p. 328).

6. IL SENSO DELL'IDEALISMO FICHTIANO

Si può tentare, a questo punto, di guadagnare dalle considerazioni sopra svolte un rilievo di indole generale.

Diciamo che le conseguenze estreme del presupposto naturalistico non son tratte da Kant, ma da Fichte.

Cosicché, la posizione, che nell'ambito della prospettiva gnoselogistica raggiunge il massimo consentito di correttezza strutturale (consentito in quell'ambito), non è il trascendentalismo kantiano, bensì l'idealismo etico fichtiano. Presupposto l'essere come trascendente il pensiero, Kant trae bensì la conclusione di maggior peso – l'impossibilità della metafisica come scienza di

quell'essere trascendente. La riflessione kantiana assume cioè *esplicitamente* come contenuto il rapporto tra pensiero e realtà trascendente, e sulla base di questa riflessione sviluppa la tematica criticistica. Tale riflessione si costituisce pertanto, come ha mostrato il Bontadini (*Indagini di struttura sul gnosologismo moderno*, La Scuola, Brescia, 1952, p. 150), come l'*andare in sé*, o la *coscienza* della filosofia precritica moderna. Ma la filosofia fichtiana compie l'ultimo passo di quell'andare in sé.

Non già, si badi, nel senso voluto dal modo comune di intendere questa filosofia; nel senso cioè che l'ulteriore riflessione fichtiana su quel rapporto, tra pensiero e realtà trascendente, che stava alla base del discorso kantiano, avrebbe tratto il teorema filosofico dell'inesistenza di quella trascendente realtà, oltrepassando in tal modo l'orizzonte del dualismo naturalistico. Ma nel senso che, *restando in quell'orizzonte*, la filosofia fichtiana rileva la *contraddittorietà* della situazione determinata da quel restarvi, e proclama – in forza del principio di non contraddizione – la necessità di uscirne.

Ma poiché l'affermazione di tale orizzonte – concepito non più in modo dogmatico, ma nel modo critico indicato da Kant, e cioè come quell'opposizione assoluta, tra la struttura della soggettività (l'io) e la realtà trascendente (il non-io), che non consente alcuna determinazione di questa realtà –, poiché dunque l'affermazione dell'orizzonte dualistico è l'assoluta base della *Dottrina della scienza*, in modo ancora, e di gran lunga, più esplicito di quanto non lo sia della *Critica* kantiana (il primo e il secondo principio fondamentale dei GWL costituiscono appunto l'apertura di tale orizzonte), ecco che quella *necessità* di uscire dall'orizzonte del dualismo naturalistico si trasforma nella *doverosità*, per l'io, di uscirne, nel *compito* di operare l'eliminazione pratica della cosa in sé. Compito eterno, infinito, ineseguibile: l'uscire da quell'orizzonte, l'eliminazione pratica, è l'*ideale* della ragion pratica.

La filosofia dei GWL realizza così nel modo più radicale quell'andare in sé, quella coscienza della filosofia moderna, di cui si parlava sopra. «*Della*» filosofia moderna: genitivo oggettivo e soggettivo; *perché nonostante si ravvisi nel modo più lucido la contraddittorietà dell'orizzonte dualistico* (in modo così lucido che si è finito col convincersi che la filosofia fichtiana negasse l'esistenza della cosa in sé), *ciò nonostante si tien ferma l'impossibilità di negare tale orizzonte*. In altri termini, la situazione dell'uomo, così come è descritta da Kant – l'essere cioè l'uomo la stessa comprensione dell'orizzonte dualistico –, tale situazione è un trovarsi in contraddizione: l'apofansi che esprime quella comprensione è una proposizione autocontraddittoria. Fichte si accorge di questa autocontraddittorietà: ciò nonostante *non si decide* a compiere il gran passo verso la posizione idealistica. «*Pensatore risoluto*» (*entschlossner Denker*) chia-

merà Fichte (GWL, p. 237) l'idealista che nega l'esistenza delle cose in sé.

Questa indecisione teoretica esprime molto bene la titubanza del pensiero umano in procinto di compiere l'ultimo atto dell'impresa immanentistica incominciata da qualche secolo: la titubanza si concreta in una forma di attaccamento ad ogni costo al passato. Ad ogni costo; e il prezzo è veramente esorbitante, giacché si sta attaccati a ciò, la cui contraddittorietà è pur stata ravvisata. La «*decisione*» della ragion pratica – la sua *fermezza* nell'impegno di trasformare la realtà – maschera quindi l'indecisione e la titubanza teoretica. La celeberrima «*caparbieta*» del carattere dell'uomo Fichte, cela un'inguaribile timidezza teoretica. Gli uomini della decisione teoretica saranno Schelling e Hegel. Fichte è l'uomo dell'esigenza – esigenza che la realtà si configuri idealisticamente –, ossia il suo idealismo è esigenziale, non effettivo, come sarà invece quello dei suoi grandi successori.

Quell'indecisione teoretica è invero nell'aria, e, dal punto di vista tecnico, Fichte la riprende dal Reinhold (e accanto a Reinhold si può mettere anche Maimon). È noto come già il Reinhold, soprattutto nel suo *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*, rilevasse la necessità e insieme la contraddittorietà del concetto di cosa in sé. (Jacobi sta su un altro piano: vede acutamente la contraddittorietà, e proprio per questo è ben lontano dal vedere la necessità: a lui, della crisi del criticismo, non importa nulla, e anzi lavora per portarla a piena maturazione). Ma Reinhold si ferma a questa contraddizione tra necessità e contraddittorietà, mentre in Fichte c'è in più l'*esigenza* di uscire dalla contraddittorietà, e quindi da quella contraddizione, mediante l'eliminazione pratica della cosa in sé.

All'interno della prospettiva dualistica, dicevamo, la posizione più corretta è quella fichtiana, ossia è il rilevamento della contraddittorietà di tale prospettiva: se la realtà trascende la coscienza, il discorrere di questa realtà la porta d'altra parte all'interno della coscienza; sì che quest'ultima è trascesa e non è trascesa da quella. La distinzione kantiana tra conoscere e pensare non è in grado di scongiurare la contraddizione, giacché nella struttura del pensare ricompaiono quelle forme conoscitive da cui tale struttura dovrebbe essere immune. (Per pensare la realtà noumenica è necessario adoperare le categorie del conoscere). E cioè o si opera un atto di preferenza per le forme (categorie) conoscitive che entrano nella struttura del pensare – nel qual caso si scongiura sì la contraddizione, ma questo dogmatismo residuo è in contraddizione con l'assunto criticistico; o si asserisce, in modo rigorosamente conforme a quell'assunto, come avviene appunto nei GWL fichtiani, che *nessuna* deter-

minazione della coscienza può convenire a ciò che sta al di là di questa – nel qual caso si costituisce appunto la contraddizione determinata dal fatto che di quell'assoluto al di là pur si discorre.

Sappiamo che per Fichte il togliimento di questa contraddizione consiste nell'eliminazione pratica della cosa in sé (non-io), e non nell'eliminazione o abolizione teoretica (intendendo con quest'ultima espressione l'affermazione filosofica che la cosa in sé non esiste); il che val quanto dire che quella contraddizione non è tolta. E non solo non è tolta, ma non può essere tolta, poiché l'eliminazione pratica è un compito infinito. Quell'uso pervicace, quell'ossessione del principio di non contraddizione, che è dato riscontrare nei GWL, ha come esito il teorema dell'impossibilità del togliimento della contraddizione! E il guaio è, come vedremo, che quel teorema è affermato proprio in forza del principio di non contraddizione! Per questo lato, i GWL si riducono a questo concetto, bene esplicito nel testo: che poiché il principio di non contraddizione è assolutamente valido, la contraddizione non può essere tolta! O anche: se la comprensione dell'orizzonte del dualismo naturalistico è una autocontraddizione, la negazione teoretica di quell'orizzonte è d'altronde essa stessa una contraddizione (col che i GWL cercano, a loro modo – e si vedrà in concreto in che modo –, di riscattare il presupposto naturalistico).

Intanto deve restar chiaro, oltre alla distinzione tra togliimento pratico e togliimento teoretico della cosa in sé – il «luogo comune», contro il quale si vuole argomentare nel presente scritto, consiste precisamente nella confusione di quei due sensi del togliimento, e cioè nell'intendere il togliimento come effettuantesi sul piano della teoreticità, e l'idealismo etico fichtiano è così completamente perduto di vista –, deve restare anche chiaro che l'istanza praticistica è il portato di quel radicale andare in sé della filosofia moderna, che è appunto il fichtismo dei GWL. Giacché è soltanto per siffatta istanza (l'evitare cioè il togliimento teoretico attivando il togliimento pratico della cosa in sé) che viene arginata, e sarà per breve tempo, l'irruzione idealistica. Il prassismo è l'ultimo rifugio per chi, essendosi accorto della contraddittorietà del naturalismo, non intende peraltro uscirne.

Quando si afferma che la filosofia fichtiana ha inteso abolire la cosa in sé, ma non è riuscita a soddisfare questo suo originario intento, si riferisce dunque alla filosofia fichtiana quanto questa sostiene essere l'essenza o l'agire essenziale dell'io stesso: il quale ha il compito (= esigenza = intenzione) di abolire la cosa in sé, ma non riesce, non può riuscire, a realizzare tale compito. Fichte non è un idealista mancato – uno cioè che non riesca a restar fedele all'iniziale ispirazione idealistica –, ma è un kantiano che va oltre Kant solo perché afferma che il compito dell'io è quello di trasformare in senso idealistico la realtà (trasformarla in modo, si diceva, che la filosofia idealistica, falsa di fatto, divenga vera). Non è

un idealista che vuole superare Kant (e non ci riesce), ma è un kantiano che afferma l'impossibilità di uscire dal kantismo (anche se insieme, e in ciò è la nota originale rispetto a Kant, afferma la necessità di uscirne mediante una trasformazione della realtà).

7. L'URTO E LA CONTRADDIZIONE COME CONDIZIONE DELL'ESPERIENZA

La conclusione della filosofia teoretica, ossia della seconda parte dei GWL (è noto che l'opera è divisa in tre parti così intitolate: *Principi dell'intera dottrina della scienza, Principi del sapere teoretico, Principi della scienza della pratica*), può ben essere illustrata da questo passo:

«Tutte le difficoltà che ci si presentavano nella via, sono tolte in modo soddisfacente. Il problema era di conciliare gli opposti, io e non-io. Essi possono essere conciliati perfettamente dall'immaginazione, che concilia i contrari. – Il non-io è esso stesso un prodotto dell'io, che determina se stesso, e non è nulla di assoluto e di posto fuori dell'io. Un io, che si pone come ponente se stesso, o un soggetto, non è possibile senza un oggetto prodotto nel descritto modo (la determinazione dell'io, la sua riflessione su se stesso, come determinato, è possibile solo a condizione che l'io limiti se stesso con un opposto). – Soltanto, non è qui il luogo di rispondere alla domanda: come e perché accada nell'io quell'urto, che bisogna pur ammettere per spiegare la rappresentazione; poiché essa trovasi fuori dei confini della parte teoretica della dottrina della scienza» (GWL, p. 172).¹

Molti, qui, gli elementi di rilievo.

Innanzitutto, l'immaginazione, che concilia perfettamente (*vollkommen*) gli opposti. La «perfezione» di questa conciliazione è *sui generis*, poiché nel luogo in cui il testo fichtiano perviene alla deduzione dell'immaginazione, questa si presenta come la facoltà che «vuole conciliare l'irreconciliabile (*Unvereinbares vereinigen will*)» (GWL, p. 169); dove questa inconciliabilità è il modo in cui da ultimo (da ultimo, rispetto al comparire dell'immaginazione) si presenta l'opposizione assoluta di io e non-io, ossia come oppo-

1. Propriamente, il passo conclude la prima delle due serie di deduzioni che costituiscono la filosofia teoretica dei GWL. La differenza tra le due serie, importantissima nell'economia logica dei GWL, può essere a questo punto trascurata, nel senso che, essendo la sintesi dell'immaginazione il punto di raccordo tra le due serie e valendo pertanto come la sintesi centrale o dominante della filosofia teoretica, tale sintesi può essere assunta come l'aspetto conclusivo della teoresi, e il passo riportato, appunto riferentesi alla sintesi dell'immaginazione, può a sua volta essere assunto, in questo senso, come esprime quella conclusività.

sizione tra l'io, in quanto infinito, e l'io in quanto finito. E poche righe prima del passo ultimamente riportato si dice che «l'immaginazione procede all'infinito, fino all'idea, assolutamente determinabile [di questa determinabilità si parlerà in seguito] della suprema unità, che sarebbe possibile [= effettuabile] solo con una completa infinità, la quale essa stessa è impossibile» (GWL, pp. 171-72). La «perfezione» della conciliazione operata dall'immaginazione significa dunque l'assolutezza della volontà o dell'esigenza di conciliare gli opposti, e non già l'eliminazione dell'opposizione assoluta. Il che è confermato dalla chiusa del passo in questione (p. 172), giacché il responsabile dell'urto sta ancora al di fuori della sintesi operata dall'immaginazione; e questo responsabile è, come si vedrà, il non-io nel suo permanere, nonostante quella sintesi, come termine assolutamente opposto all'io.

Ma l'interesse del passo in esame non è rivolto a questo aspetto della questione – la cui elaborazione viene appunto rinviata alla parte pratica della Dottrina della scienza –, ma all'aspetto per il quale l'io si presenta come creatore del non-io. Entrambi gli aspetti sono di derivazione kantiana: l'urto del non-io sull'io è il succedaneo della recettività kantiana, e questa, a sua volta, non è altro, come è ben noto, che il concetto meccanicistico (che scaturisce dal tronco del dualismo naturalistico) dell'azione della realtà esterna sul soggetto; l'io come creatore del non-io è il succedaneo della kantiana costruttività del soggetto. Ma in relazione a questo secondo punto – e questo è il motivo più noto del fichtismo – Fichte opera una delle due innovazioni più notevoli rispetto al criticismo kantiano (l'altra innovazione è data dal giro di concetti ruotante attorno all'istanza praticistica): l'eliminazione della derivazione del molteplice della sensibilità dalle cose in sé. E cioè, sia per Kant, sia per Fichte, è pacifico che la cosa in sé *agisce* sul soggetto, e che, complementariamente, il soggetto è passivo, «urtato»; ma per Kant il molteplice sensibile è il risultato di quell'azione, ossia è il modo in cui le cose in sé si manifestano a noi, per Fichte invece, molto più coerentemente, quel molteplice è un momento dell'autoposizione dell'io, ossia, con tutta semplicità, è il contenuto concreto di quella coscienza al di fuori della quale e sulla quale agisce la cosa in sé. In che cosa consiste allora l'urto, la passività del soggetto? Lo vedremo tra non molto.

Intanto è chiaro che quel molteplice è appunto il non-io, del quale, nel passo che stiamo esaminando, si dice che «è esso stesso un prodotto dell'io, e non è nulla di assoluto e di posto fuori dell'io». Tutte le determinazioni della coscienza – e non soltanto quelle formali, come voleva Kant – sono poste, costruite dal soggetto, ossia sono necessariamente richieste dal suo atto di autoposizione; ma al di fuori della coscienza resta il piano noumenico, la X, il responsabile dell'urto. E questo è, fino a metà, un di-

scorso così noto che è da manuale; l'altra metà, la seconda, è meno nota e non compare nei manuali (e purtroppo nemmeno nei saggi specializzati). Il «luogo comune» consiste precisamente nello stare alla prima metà di questo discorso, ossia consiste nel leggere (male) soltanto le prime due parti dei GWL, ignorando la terza, la parte pratica, quella cioè alla quale è affidata, come si annuncia anche nel passo in esame, l'elaborazione della domanda sull'urto.

Tutte le determinazioni della coscienza, si diceva, son poste dal soggetto, il quale, per porsi, deve opporsi il non-io e quindi le determinazioni concrete di quest'ultimo: si badi che nei GWL questo porsi opponendosi il non-io è l'apertura stessa della sintesi dell'immaginazione, e questa apertura è l'apertura dell'esperienza nella sua concreta spazio-temporalità. Vogliamo dire che l'esperienza è l'epifania della contraddizione – nel senso in cui questo nostro mondo è l'epifania del peccato di Adamo. Come se si dicesse: se Adamo non avesse peccato, non ci sarebbe questo mondo, perché dal peccato segue (supponiamo che si possa costruire qui una deduzione rigorosa) la morte, il dolore, il rischio, tante altre determinazioni; e morte, dolore, rischio e altre determinazioni ci danno precisamente questo mondo nel quale viviamo. Fichte dice: se non ci fosse l'opposizione assoluta, ossia la contraddizione (il peccato di Adamo), non ci sarebbe l'esperienza nella sua strutturazione attuale, perché dall'opposizione assoluta si deduce precisamente questa strutturazione. Si ricordi quanto si diceva sopra: la contraddizione costituita dall'assoluta opposizione vien tolta in un processo consistente in una successione di introduzioni di termini medi. A un certo punto della deduzione, la sintesi ottenuta (la sintesi dell'immaginazione) ha precisamente la struttura categoriale verificata dall'esperienza. Il mondo dunque nasce perché la contraddizione, che sta alla base, deve essere tolta e insieme non può essere tolta; il meccanismo messo in moto dalla contraddizione in quanto sussiste l'idea del togliimento di questa, traccia, ad un certo momento, il mondo:

«La facoltà della sintesi ha il compito di conciliare gli opposti, di pensarli come uno. Ora, di questo essa non è capace; tuttavia il compito esiste; sorge, quindi, una lotta tra l'impotenza e l'esigenza. In questa lotta lo spirito si indugia, si libra tra le due; si libra tra l'esigenza e l'impossibilità di soddisfarla, e in questo stato, ma solo in questo, le mantien ferme entrambe in pari tempo, o, ciò che è lo stesso, le rende tali, che, nello stesso tempo, possano essere concepite e tenute ferme – e, pel fatto stesso che esso le muove, ed è, a sua volta, respinto e mosso da esse, dà loro, in relazione a sé, un certo contenuto ed una certa estensione, che, a suo tem-

po, si mostrerà come il molteplice nel tempo e nello spazio. Questo stato chiamasi lo stato dell'intuizione. La facoltà che in esso agisce è stata già sopra chiamata immaginazione produttiva. – Noi vediamo che precisamente quella circostanza che minacciava di annientare la possibilità di una teoria del sapere umano, qui diventa l'unica condizione, sotto la quale noi possiamo stabilire tale teoria. Noi non vedevamo come mai potessimo conciliare termini assolutamente opposti; qui noi vediamo che una spiegazione degli avvenimenti del nostro spirito non sarebbe, in generale, punto possibile senza termini assolutamente opposti; poiché quella facoltà sulla quale riposano tutti quegli avvenimenti, l'immaginazione produttiva, non sarebbe punto possibile, se non si presentassero termini assolutamente opposti, non conciliabili, affatto sproporzionati alla facoltà comprensiva dell'io. Tutto il meccanismo dello spirito umano deriva proprio dall'assoluta opposizione, e tutto questo meccanismo non si può spiegare altrimenti che per mezzo di un'assoluta opposizione» (GWL, pp. 179-80).

Questa essenziale irrequietezza dell'immaginazione, determinata dalla lotta tra l'impotenza e l'esigenza, va sottolineata per comprendere il significato di un corollario che si presenta negli immediati paraggi del passo ultimamente riportato.

Si è già avuto modo di accennare alla distinzione tra prima e seconda serie della parte teoretica dei GWL. Ecco in breve il senso di tale distinzione. Punto di partenza: l'opposizione assoluta, ossia la contraddizione. Avanzamento oltre il punto di partenza: introduzione di una serie di termini medi tra gli opposti. Sappiamo già che questa serie si sviluppa all'infinito; si tratta ora di prender atto di una scansione, di particolare rilievo, di quello sviluppo. Il segmento iniziale dello sviluppo è costituito da medi, ossia da sintesi che non hanno alcun riscontro nell'esperienza e quindi sono soltanto ipotesi logiche, «fatti prodotti artificialmente mercé la spontaneità della nostra facoltà di riflessione» (GWL, p. 174). Il segmento è chiuso dalla sintesi dell'immaginazione, la quale costituisce l'apertura dell'esperienza: tutte le sintesi che si producono a partire da questa hanno realtà: fino a un certo punto (al punto in cui si conchiude la parte teoretica) perché costituiscono la determinazione concreta dell'immaginazione (cioè dell'apertura dell'esperienza), oltre a quel punto perché sono il prodotto reale dell'attività pratica del soggetto. Dopo la prima serie della filosofia teoretica, la dottrina della scienza è «una storia pragmatica dello spirito umano» (GWL, p. 176).

Ed ecco il corollario che si tratta di capire: prima della sintesi dell'immaginazione i termini assolutamente opposti (io e non-io) «sono alcunché di negativo, ed assolutamente nulla di positivo», «sono un puro pensiero senza alcuna realtà» (GWL, p. 178), «qualcosa di puramente pensato, qualcosa di ideale» (GWL, p. 180). Gli opposti

acquistano realtà «passando attraverso» la sintesi dell'immaginazione, sì che essi acquistano realtà nell'atto stesso in cui si conciliano nella sintesi dell'immaginazione.

Si può obiettare allora che la posizione del primo e secondo principio fondamentale, nella quale consiste appunto l'iniziale costituirsi dell'opposizione assoluta, non può essere intesa come la comprensione dell'orizzonte del dualismo naturalistico, giacché quest'ultimo vuol essere una realtà e non una semplice idealità.

L'obiezione è risolta tenendo presente, come si diceva, la natura tipica dell'immaginazione, la quale non è pacificazione degli opposti, ma, appunto, l'irrequietezza che si produce per l'esigenza di conciliare l'inconciliabile. Ossia, come già sappiamo, l'assolutezza dell'opposizione permane.

In che senso si dice allora nei GWL che, prima della sintesi dell'immaginazione, gli opposti sono irreali, ideali, ecc.? Nel senso che è irreali, ideale, negativo, *il modo in cui* si realizza l'opposizione assoluta: posto l'io e opposto il non-io, per ciò stesso è immediatamente messo in moto il togliimento dell'opposizione (e invero questo togliimento è per un certo tratto consumato immediatamente, fuori cioè della successione del tempo: tale tratto è quello che porta al costituirsi dell'esperienza; dopo, il togliimento si sviluppa nel tempo poiché è l'attività pratica dell'uomo nel mondo). Sì che *il modo* in cui gli opposti si oppongono inizialmente – ed esso è dato dalla fissazione del momento in cui il togliimento dell'opposizione non è ancora avviato – è un che di originariamente scontato, ovvero di oltrepassato dal togliimento dell'opposizione: è appunto un che di ideale o di irreali. Lo stesso si dica per ogni ulteriore modo di opposizione, e quindi di sintesi, che si verifichi prima della sintesi dell'immaginazione.

Pertanto: l'io si oppone assolutamente al non-io in forme sempre nuove; poiché appare contraddittorio che si opponga nel modo iniziale e in ognuno dei modi che costituiscono la prima serie della filosofia teoretica, quella initialità e il suo sviluppo in questa serie diventa una idealità. Pertanto l'opposizione assoluta è il positivo e il reale permanente, mentre l'ideale e il negativo variante è soltanto il *modo* dell'opposizione assoluta. Si riconosce infatti, nel testo fichtiano, che la prima serie «comprendeva, a dir vero, qualcosa di reale, ma questo era mescolato con una vuota aggiunta» (GWL, p. 136): questo qualcosa di reale è appunto l'opposizione della sua assolutezza, considerata come distinta dal modo in cui essa si realizza.

8. L'IMPOSSIBILITÀ DEL TOGLIMENTO TEORETICO
DELLA CONTRADDIZIONE ORIGINARIA. IN CHE SENSO
LA DEDUZIONE FICHTIANA È ESPLICITAZIONE DEL FONDAMENTO
DELLA DEDUZIONE TRASCENDENTALE KANTIANA

In che cosa dunque consiste l'«urto», una volta che la totalità del contenuto della coscienza è posto dall'io?

In quanto l'io è «intelligenza» (coscienza, teoreticità), non vi è nulla nella sfera della coscienza che non sia posto dall'io stesso; ma, ciò, appunto in quanto l'io è *di già* intelligenza: perché la sfera stessa della coscienza «considerata in generale ed in sé, è posta all'io non dall'io stesso, ma da qualcosa al di fuori di lui; *la natura ed il modo* della rappresentazione in generale son certamente determinati dall'io; ma *che*, in generale, l'io sia rappresentativo, questo non è determinato dall'io, ma da qualcosa al di fuori dell'io, come abbiamo visto. Infatti, non potremmo pensare come possibile la rappresentazione in generale in altro modo che presupponendo che contro l'attività dell'io, la quale procede nell'indeterminato e nell'infinito, si produca un urto. Per ciò l'io, come intelligenza in generale, dipende da un indeterminato, e, finora, affatto indeterminabile non-io, e solo per mezzo di questo non-io esso è intelligenza» (GWL, p. 203).

Se la coscienza si apre, il contenuto di questa non esige, per costituirsi, ma anzi esclude l'intervento o l'azione di una realtà esterna alla coscienza; ma *che* la coscienza si apra, questo non dipende dall'io, ma dal non-io (noumenico): l'urto è appunto quel «che» (*dass*), ossia è il *fatto* della coscienza – non già dell'io!, perché l'io, come «attività che procede nell'indeterminato e nell'infinito» è spontaneità assoluta che rifiuta ogni spiegazione del suo esistere. Al termine della filosofia teoretica, e cioè all'inizio della filosofia pratica, il modo in cui si presenta l'opposizione assoluta tra io e non-io è dato appunto dalla opposizione tra sfera dell'autoposizione dell'io e non-io, come responsabile dell'urto. Poiché, come si è visto, è il costituirsi dell'intelligenza a richiedere l'urto, l'opposizione assoluta acquista anche l'aspetto di opposizione tra l'io, in quanto assolutamente opposto e, come tale, assolutamente irrelato al non-io, e quindi assolutamente indipendente da quest'ultimo, e l'io in quanto intelligenza, in quanto cioè dipendente dal non-io come principio dell'urto.

(Si osservi, a questo punto, che l'opposizione assoluta può essere sempre espressa in duplice maniera, come infatti accade di frequente nei GWL: l'io, in quanto assolutamente opposto al non-io, è assolutamente opposto a ognuna delle sintesi tra l'io e il non-io: per quel tanto appunto che in ognuna di queste sussiste l'esigenza di eliminare l'opposizione assoluta. Lo stesso si dica per il non-io. L'io come intelligenza è appunto la sintesi finale della filosofia

teoretica, ed è pertanto assolutamente opposto all'io come termine assolutamente opposto al non-io: «io assoluto» chiama Fichte quest'ultimo, che è il contenuto del primo principio: l'assolutezza dell'io è la stessa assolutezza della sua opposizione al non-io, giacché è proprio in quanto è così opposto che, già si è detto, esso è assolutamente indipendente da altro, e quindi assoluta autoposizione).

Se l'opposizione assoluta tra io assoluto e io intelligente è contraddizione, perché, come si è chiarito, è un modo di espressione dell'opposizione assoluta tra io e non-io, quella assoluta opposizione è contraddizione anche di per sé stessa, in quanto cioè è lo stesso (l'io) che è in sé una assoluta opposizione o dualità. La contraddizione deve essere tolta non già togliendo l'intelligenza (l'apertura della coscienza teoretica), giacché questa è conseguenza necessaria dei primi principi della dottrina della scienza – ossia è la dimensione dedotta dal segmento teoretico del processo di togliimento della contraddizione iniziale –, ma togliendo «la dipendenza dell'io, come intelligenza», «e questo è pensabile solo a condizione che *l'io determini da se stesso quel finora incognito non-io*, al quale è attribuito l'urto, per mezzo del quale l'io diventa intelligenza» (GWL, p. 204). Ciò significa che la contraddizione può essere tolta ponendo che l'io sia causa del non-io in quanto responsabile dell'urto. E l'io può essere causa non in quanto io intelligente, perché quest'ultimo è in istato di passività rispetto al responsabile dell'urto, e quindi non può esserne la causa; ma in quanto io assoluto. (L'intelligenza è il prodotto dell'urto nel senso che l'attività infinita, urtata, ritorna su di sé, e questo ritorno traccia il circolo della coscienza).

In questo modo l'io non dipende che da sé stesso, nel senso che la stessa dimensione noumenica che agisce (affetta, diceva Kant; urta, dice Fichte) sull'io è un prodotto dell'io: la prospettiva kantiana appare così iscritta in una metafisica monistica.

«L'io assoluto deve, dunque, esser causa del non-io in e per sé, cioè solo di quel che resta nel non-io, quando si fa astrazione da tutte le forme dimostrabili della rappresentazione; di ciò, a cui è attribuito l'urto contro l'attività dell'io procedente all'infinito; poiché, che delle particolari determinazioni di ciò che è rappresentato, come rappresentato, sia causa l'io intelligente, secondo le leggi necessarie della rappresentazione, questo è dimostrato nella parte teoretica della Dottrina della scienza» (GWL, p. 206).

Se questo momento del testo fichtiano viene ipostatizzato – se cioè se ne tronca a questo punto la lettura –, viene fuori il «luogo comune» di nostra conoscenza. Il quale dunque può dirsi scaturisca da una incapacità di lettura, stante che il testo dei GWL deve essere letto, e *citato!*, come si leggono e si citano gli altri testi «dia-

lettici», quali la *Logica* o l'*Enciclopedia* hegeliane. Vogliamo dire che, come sarebbe un errore da principianti definire il concetto hegeliano di «assoluto» adoperando, ad esempio, la determinazione del «divenire», o del «qualcosa», o dell'«essere per sé», o dell'«essenza», adoperando cioè la determinazione che l'assoluto assume nei vari momenti astratti dello sviluppo dialettico, altrettante errore è ravvisare la prospettiva fichtiana in una qualsiasi delle sintesi dedotte dal processo di togliimento dell'opposizione iniziale. E quell'io assoluto, che è causa anche del non-io come principio dell'urto, è appunto una di quelle sintesi. La quale, come ogni altra, cova nel suo seno, irrimediabilmente inconciliabile, l'antitesi, l'opposizione assoluta, che non tarda a manifestarsi: «Nello stesso modo, cioè per mezzo di un assoluto porre, l'io non può essere causa del non-io» (GWL, p. 206). Propriamente, la posizione dell'io assoluto come causa è l'elemento che, nella sintesi, esprime l'esigenza dell'unificazione dell'opposizione assoluta; mentre l'asserto ultimamente riportato esprime la permanenza, nella sintesi, di tale opposizione.

La prima dimostrazione, di questo asserto, che si trova nel testo (GWL, pp. 206-207), è un poco elaborata e sfrutta alcuni teoremi precedentemente acquisiti.¹ La seconda mira dritto allo scopo e

1. L'io non può porre il non-io se non limitando sé stesso, limitando la sua realtà nella misura in cui è posta realtà nel non-io. Segue che, in quanto l'io pone assolutamente sé stesso, senza cioè alcun fondamento, e in quanto, nella situazione che stiamo considerando, l'io si pone contrapponendosi un non-io, segue che «l'io dovrebbe porre un non-io assolutamente e senza alcuna ragione; esso cioè dovrebbe assolutamente e senza alcuna ragione limitare se stesso, non porsi in parte. Perciò esso dovrebbe avere in se stesso la ragione di non porsi; in esso dovrebbero esserci il principio di porsi e anche il principio di non porsi. Quindi l'io sarebbe, nella sua essenza, opposto a se stesso, e con se stesso in lotta; in lui si troverebbe un duplice principio opposto, la quale asserzione contraddice se stessa poiché allora non vi sarebbe in lui nessun principio. L'io non sarebbe nulla, perché annullerebbe se stesso» (GWL, pp. 206-207). Il giro di concetti è quanto mai interessante. Con esso si potrebbe spiegare, tra l'altro, perché il concetto di creazione non entrerà mai nella metafisica fichtiana: appunto perché Dio e il mondo sono intesi come termini tra loro assolutamente opposti e *pertanto* Dio non può creare il mondo senza negarsi (il che non accadrebbe se non ci fosse quella assoluta opposizione). Su questo punto si ritornerà più avanti; ma già sin d'ora è bene avvertire che per Fichte l'io non sta dalla parte di Dio, e il non-io non sta dalla parte del mondo, ma all'opposto; sì che la causalizzazione del non-io da parte dell'io, della quale si sta ora discorrendo nel testo, significa la produzione di Dio da parte dell'uomo. Allora, mentre l'attenzione, nei GWL, si rivolge all'uomo (al mondo), e si dice che l'uomo non può creare Dio, nell'ulteriore sviluppo del pensiero fichtiano l'attenzione sarà piuttosto rivolta a Dio, e si dirà che Dio non può creare l'uomo (il mondo). Intanto ribadiamo che la contraddizione, che si produrrebbe qualora l'io fosse inteso come causa del non-io, è *determinata* dall'assumere questi due termini come assolutamente opposti. *Dato questo presupposto*, segue di certo necessariamente quella contraddizione; tolto il presupposto, resta tolta anche la contraddizione: ma non nel senso che divenga in contraddittorio affermare che l'io sia causa del suo opposto asso-

sta all'impostazione essenziale dei GWL: basta pensare che, se io e non-io (concepiti nella determinazione che convien loro in questo momento della deduzione) sono assolutamente opposti, essi non possono entrare nella relazione di causalità: «L'io non può avere nessuna causalità sul non-io, perché allora il non-io cesserebbe di essere non-io (di essere opposto all'io), e diventerebbe esso stesso io [in quanto, non essendo più assolutamente opposto, sarebbe in sintesi con l'io]. Ma l'io stesso si è opposto il non-io; e questa opposizione non può, per ciò, essere annullata, se non si vuol annullare qualcosa, che l'io ha posto; nel qual caso l'io cesserebbe di essere io, il che contraddice all'identità dell'io. Perciò l'argomento contro la causalità richiesta si fonda su ciò, che all'io è assolutamente opposto un non-io, e deve restare opposto» (GWL, p. 209).

Deve restare opposto: il passo è tra i più chiarificanti: l'opposizione assoluta è qui *esplicitamente* posta come il fondamento dell'impossibilità della causalità. La contraddizione si presenta dunque sotto questa forma: «L'io deve avere causalità sul non-io; l'io non può avere nessuna causalità sul non-io» (GWL, pp. 208-209); dove il non-io vale come quel residuo che la filosofia teoretica non ha potuto porre come prodotto dell'io, ossia vale come il responsabile dell'urto. In altri termini, da un lato l'io «si pone assolutamente come infinito e illimitato» (in quanto appunto produce, «abbraccia in sé» la totalità della realtà), dall'altro lato «si pone assolutamente come finito e limitato» (in quanto, producendo il non-io, si limita, «divide la totalità di ciò che è posto, in io e non-io», p. 209). L'io deve avere causalità e essere infinito, perché, solo in questo modo, l'opposizione assoluta, e cioè la contraddizione, è tolta: l'io non può avere causalità e deve essere finito, perché l'opposizione assoluta ha un valore assoluto (è la comprensione dell'orizzonte del dualismo naturalistico esplicitamente elevata a principio); sì che da un lato il non-io non può stare nella relazione di causalità con l'io, dall'altro lato il non-io impedisce all'io di costituirsi come l'intero.

Si forma quindi una contraddizione, i cui due lati sono presentati come aventi entrambi un valore assoluto, un valore cioè di principio. Di più: i cui due lati sono tali che la loro negazione implica la negazione del principio di non contraddizione: per quanto riguarda il lato costituito dall'io come infinito, si è già visto (se

luto, giacché il togliimento del presupposto è appunto togliimento della *materia* della contraddizione (sì che tale materia non permane come investita della nuova forma dell'incontraddittorietà). – Più avanti, si seguirà da vicino un ulteriore tentativo (ulteriore rispetto a questo, di cui si è parlato qui in nota, e a quello di cui si viene subito a discorrere nel testo) di mostrare l'impossibilità della causalità dell'io sul non-io: anche in questo terzo caso la contraddizione che verrà denunciata si rivelerà implicata da uno pseudo-teorema.

l'io non è infinito, l'opposizione assoluta permane, e questa è appunto la contraddizione): per quanto riguarda il lato costituito dall'io come finito, si esaminerà tra non molto il tentativo, cui si è già fatto cenno al termine dell'ultima nota fuori testo.

Il togliimento di questa contraddizione suprema non può consistere in altro, per chi ancora si ostini a pensare, che in un uscire da un lato della contraddizione – e, in quanto si esce, si coglie l'altro lato – senza peraltro abbandonarlo – e, in quanto non lo si abbandona, non si guadagna l'altro lato. L'io produce necessariamente il non-io: in quanto si afferma ciò si esce dal lato costituito dall'affermazione dell'impossibilità che l'io produca il non-io; ma in quanto questo uscire non può essere un abbandonare ciò da cui si esce, non può essere un riscattarsi da quella impossibilità, ecco che quella produzione diventa uno « sforzo » di produzione, un tendere, un protendersi alla produzione senza peraltro conseguirla. « L'io è infinito, ma solo per il suo sforzo; esso si sforza di essere infinito. Ma, nel concetto stesso dello sforzo, è compresa già la finità, poiché ciò a cui non si contrasta non è uno sforzo » (GWL, p. 224).

La categoria suprema è dunque lo sforzo di eliminare praticamente la dimensione noumenica, giacché, data l'esistenza di questa dimensione, lo sforzo di produrla non significa altro che lo sforzo di eliminarla come termine assolutamente opposto, ossia di penetrarla così integralmente da renderla appunto, in questo suo farsi assoluta trasparenza, un prodotto dell'io. Lo sforzo è anche il modo supremo in cui nei GWL si presenta l'impossibilità di togliere la contraddizione: la praticità (l'io nel suo sforzo di produzione del noumeno) ha il compito di velare il fallimento della teoreticità. Ché se le cose stessero veramente come si sostiene nella fichtiana dottrina della scienza, la situazione conseguita sarebbe quel puro nulla di coscienza o di consapevolezza che, come dice Aristotele, è comune sia alle piante sia a coloro che negano il principio di non contraddizione.

Senza voler insistere troppo su questo punto, è però necessario avvertire che quella contraddizione, che si è presentata da ultimo, e i cui due lati sono entrambi inamovibili, rappresenta la stessa *reductio ad absurdum* della struttura dei GWL, il loro stesso autoconfutarsi. Ché se si tien fermo il principio di non contraddizione – e Fichte non intende certo negarlo –, se lo si tien fermo nel suo valore assoluto, il presentarsi di quella straordinaria contraddizione è il segnale che c'è qualcosa che non va nella sua costruzione (e quest'ultima è la stessa costruzione dei GWL). Giacché è in forza dello stesso principio di non contraddizione che si deve escludere che il togliimento della contraddizione dia luogo necessariamente a contraddizione – come appunto deve avvenire se la negazione di entrambi i lati della contraddizione in parola implica contraddizione. E ciò che non va, già lo sappiamo, è il teorema dell'op-

posizione assoluta, che esprime, nel modo più radicale e insieme rigoroso, il dualismo naturalistico del criticismo kantiano.

Tolto quel teorema, cade l'intera deduzione delle categorie effettuata nei GWL, e cade quindi anche la deduzione dello sforzo. Col che è messo in tutta luce quanto già avveniva nella *Critica* kantiana. Quel teorema era infatti il fondamento, sia pure in modo meno esplicito, meno formalizzato, anche della kantiana deduzione delle categorie, come è stato chiarito dal Bontadini (*Indagini di struttura sul gnosologismo moderno*, cit., « L'esplosione del gnosologismo nella Critica kantiana »). Se cioè si deve riconoscere a Fichte il merito, già attribuitogli dallo Hegel, di avere inventato un metodo di deduzione che eliminasse la rapsodicità e l'arbitrarietà della deduzione kantiana, resta però che il fondamento delle due deduzioni è il medesimo.

Per quanto riguarda la deduzione kantiana, la chiave per la sua comprensione è il concetto di conoscenza come sintesi di intuizione e concetto: l'intelletto è la facoltà di pensare l'oggetto dell'intuizione sensibile. Questo « oggetto » è una X, ossia è l'oggetto trascendentale, la cosa in sé, il non-io fichtiano come termine assolutamente contrapposto all'io, (*was dawider ist*, anche Kant dice dell'oggetto trascendentale). Pensare l'oggetto dell'intuizione significa allora riferire il molteplice dell'intuizione (il quale è prodotto dall'azione della realtà esterna – dell'oggetto trascendentale appunto – sul soggetto) all'oggetto trascendentale; è per questo riferimento che « le nostre conoscenze non sono determinate a caso, o arbitrariamente, ma a priori, in certi modi » (*Critica della ragion pura*, Laterza, Bari, 1924, p. 651); e questi modi a priori necessari (= non arbitrari) sono appunto le categorie.

D'altra parte quel riferimento non può avere un esito dogmatico, e cioè le categorie non possono valere come determinazione dogmatica delle cose in sé, onde acquistano il valore di costruzioni del soggetto. Il sistema categoriale si costituisce dunque perché (ecco il fondamento) il conoscere è inteso come riferimento a, o pensiero dell'oggetto dell'intuizione, ossia della cosa in sé: questo concetto del conoscere è lo stesso concetto dell'orizzonte dualistico nella articolazione concreta dei suoi termini. Poiché questa concreta articolazione esige, per l'assunto criticistico, l'inconoscibilità della cosa in sé, la categoria acquista un suo carattere di determinazione soggettiva (a priori). Il concetto criticistico dell'orizzonte dualistico è il fondamento della deduzione delle categorie. (Fondamento, non regola di avanzamento nel dedurre).

La fondazione della deduzione fichtiana ripete la fondazione kantiana. Quel riferimento kantiano alla cosa in sé, che peraltro resta eluso dal teorema criticistico dell'inconoscibilità della cosa in

sé, corrisponde all'*esigenza* fichtiana di togliere l'opposizione assoluta tra soggetto e essere in sé, tra io e non-io – ravvisata però, questa opposizione (e questo disincantamento non c'è in Kant), come contraddizione. Quella *elusione* del riferimento corrisponde alla fichtiana *impossibilità* o *impotenza* di togliere l'opposizione assoluta e quindi la contraddizione.

Come nella *Critica della ragion pura* la categoria scaturisce dall'elusione del riferimento (la sintesi di riferimento e di elusione è cioè il fondamento dell'affermazione della categoria kantiana), così nei *GWL* la categoria scaturisce dall'impossibilità di soddisfare l'esigenza: la categoria, sappiamo, è il medio inserito tra gli opposti, e il medio è inserito per l'esigenza di togliere la contraddizione, per l'esigenza di determinare il non-io e con la determinazione portarlo nell'ambito della coscienza, ossia a pacificazione con l'io (esigenza, dunque, che è insieme esigenza di «oggettivare» la sfera della soggettività, dandole quel valore di realtà che non le può competere sintanto che il reale si arrocca nell'assoluta opposizione del non-io); e per altro lato, proprio come tale, il medio non può soddisfare l'esigenza, giacché l'inserzione non è togliimento dell'opposizione. Il riferimento del dato dell'intuizione all'oggetto, alla cosa in sé, esprime l'esigenza della sintesi tra soggetto (io) e cosa in sé (non-io), poiché la determinazione di quest'ultima la porterebbe nell'ambito del contenuto della coscienza; e per contro la sintesi (l'introduzione del medio) consiste nell'operare una certa determinazione della cosa in sé, nel riferire appunto al non-io una determinazione della soggettività. L'elusione del riferimento, il fatto che la X, che è termine del riferimento, «è nulla per noi», ovvero è assolutamente inconoscibile o indeterminabile, esprime l'impotenza a portare a compimento la sintesi; e questa impossibilità esprime per contro l'impossibilità di determinare, di rendere qualcosa per noi, la cosa in sé.

Sia in Kant, sia in Fichte, la dinamica del concetto criticistico dell'orizzonte dualistico è ciò che spiega il costituirsi della categoria; ma ciò che varia, nei due pensatori, è la motivazione del riferimento, la motivazione della sintesi. Infatti secondo Kant il molteplice dell'intuizione è riferito all'oggetto di questa perché Kant sta ancora fermo al concetto che il molteplice della sensibilità sia il risultato dell'azione della realtà esterna sul soggetto, sì che, in quanto tale realtà è causa di quel molteplice, ne è anche l'unità noumenica; e in questo porla come unità o principio noumenico del molteplice consiste appunto il riferimento all'oggetto dell'intuizione. In quanto invece, come si è visto, quel concetto in cui si attarda il pensiero kantiano viene eliminato nei *GWL*, e cioè si perfeziona e insieme si semplifica nel concetto di urto, la motivazione del riferimento (ossia della sintesi) sta nella presa di coscienza della contraddittorietà della situazione dualistica criticisti-

camente concepita, e nella conseguente esigenza di togliere la contraddizione (effettuando appunto la sintesi, il riferimento). In ciò è ravvisabile la radice del differente andamento o avanzamento della deduzione kantiana e della deduzione fichtiana.

9. DETERMINAZIONE DELLA SITUAZIONE DUALISTICA DELLO SFORZO

Ritornando ora al punto lasciato in sospeso nel precedente paragrafo, deve restare acquisito che la contraddizione di cui si parlava, i cui due lati sono cioè entrambi tali che il loro togliimento implica contraddizione, è ineliminabile perché l'opposizione assoluta è prospettata come qualcosa la cui negazione è contraddittoria. Si è visto infatti che l'impossibilità che l'io abbia causalità sul non-io (il secondo lato della contraddizione ineliminabile) è appunto determinata, ossia è fondata sul concetto dell'opposizione assoluta.¹ Sarà bene rendersi conto ora del modo in cui nei *GWL* si pretende di mostrare l'autocontraddittorietà della negazione dell'opposizione assoluta, anche perché, da un lato, quella pretesa intenderebbe eliminare il valore di presupposizione che conviene al concetto criticistico dell'orizzonte dualistico, e dall'altro lato viene seguito un po' più da vicino il processo che nei *GWL* porta al concetto di sforzo.

Necessità e impossibilità della causalità; porsi dell'io come infinito, porsi dell'io come finito: così si presentava la contraddizione prima che fosse introdotto il concetto di sforzo. E, nel testo fichtiano, l'introduzione è notevolmente laboriosa. Si incomincia a dire che la contraddizione può essere tolta assumendo che l'io è posto *in un senso* come infinito e *in un altro senso* come finito. «Se esso fosse posto come infinito e come finito in un solo e medesimo senso, allora la contraddizione sarebbe insolubile: l'io non sarebbe uno, ma due; e non ci rimarrebbe altra via di scampo che quella di Spinoza: porre l'infinito al di fuori di noi» (*GWL*, p. 210). Si troverà che, in quanto è posto come finito, l'io è realtà, e, in quanto è posto come infinito, è idealità. Questi – realtà e idealità – i due sensi: elidendo la distinzione, e cioè prescindendo dal senso dell'idealità, l'io infinito dovrà essere posto, così appunto faceva Spinoza, come altro dall'io immanente, giacché è troppo chiaro,

1. Ed è determinata dall'opposizione assoluta anche quell'altra argomentazione dell'impossibilità della causalità, che abbiamo considerato in una nota precedente. Porre il non-io è, per l'io, un limitarsi, perché il non-io è assolutamente opposto, sì che il non-io è, assolutamente, ciò che l'io non è, e viceversa.

agli occhi di Fichte, che l'io immanente è finito. Su questo punto già si era discusso.

Ma intanto, prima ancora cioè di stabilire in che modo la contraddizione possa essere tolta, il testo approfondisce sotto quali condizioni deve essere pensata l'infinità e la finità dell'io. In quanto l'io si pone come infinito non trova ostacoli al suo porre: l'attività dell'io «cade sull'io stesso», «ritorna in se stessa», «attività pura», «che non ha alcun oggetto» (GWL, p. 210). L'oggetto (*Gegenstand*) è ciò che sta contro, che in qualche modo dà luogo ad una resistenza, a un contrastare; l'attività che pone un oggetto è pertanto un'attività limitata, finita: «attività oggettiva». «In quanto l'io pone limiti, e, secondo quel che sopra è stato detto, in quanto pone se stesso in questi limiti, la sua attività (del porre) non cade immediatamente su se stesso, ma sopra un non-io, che deve essere opposto (paragrafi 2, 3). Perciò essa non è più attività pura, ma attività oggettiva, che si pone un oggetto. La parola oggetto indica a meraviglia ciò che deve indicare. Ogni oggetto di una attività, in quanto esso è tale, è necessariamente qualcosa di opposto all'attività, ad essa resistente o contrastante. Se non v'è resistenza, non v'è neppure, in generale, oggetto dell'attività, né attività oggettiva, ma, se questa è attività, è attività pura, rientrando in se stessa» (GWL, pp. 210-11).

Tutto ciò si lascia pianamente spiegare se teniamo presente il realismo dualistico dei GWL: che l'oggetto resista o contrasti alla coscienza (giacché è questa a porre l'oggetto), lo si può dire solo se si presuppone il soggettivo come originariamente separato dall'oggettivo, e quindi realizzantesi come attività pura (anche qui «puro» vuol dire «soggettivo») che non incontra alcun limite – attività vuota, peraltro, poiché il contenuto o, meglio dal punto di vista fichtiano, la radice del contenuto, è precisamente ciò da cui sta separata –; e si riflette poi sul successivo incontro del soggettivo e dell'oggettivo. Poiché è per l'incontro che sorge, sia pure per leggi proprie dell'io, la coscienza e l'oggetto, e poiché l'incontro viene effettivamente a limitare quella vuota infinità che compete al soggettivo in quanto assolutamente (astrattamente) separato dall'oggettivo, ecco che l'oggetto si trova a denunciare, nell'ambito del soggetto, la limitazione operata da ciò che sta fuori del soggetto; ossia la responsabilità del non-io (cosa in sé, radice dell'oggetto) viene ad essere in qualche modo partecipata dall'oggetto, che appunto viene inteso – sembrando che l'etimologia sia in questo caso alleata del dualismo naturalistico – come «resistente o contrastante» (*wider- oder gegenstehendes*).

Ma la limitazione operata dall'oggetto, si può osservare, significa anche la limitazione delle possibilità del pensare: nel senso che, in quanto sussiste la possibilità di oltrepassare ogni situazione oggettiva, questa è limite di quella possibilità.

A parte il fatto, rispondiamo, che questo secondo significato non

interviene, nel passo che stiamo considerando, nella determinazione dell'«oggetto», vogliamo qui precisare – anche perché la precisazione avrà poco più avanti importanza determinante – che «oggetto» significa «limite» (in questo secondo significato del termine) sin tanto che, appunto, l'oggetto è un limite, cioè è qualcosa che si lascia oltrepassare. Ma c'è anche quell'oggetto, unico, assolutamente caratteristico, che è la stessa «totalità» formalmente posta. Vogliamo dire che quando si pensa l'intero, quando cioè l'oggetto è l'intero, il pensiero e le sue possibilità non sono più, in quanto ciò che è pensato è l'intero, limitati, ma assolutamente soddisfatti. L'insoddisfazione e limitazione ci potrà essere in relazione a ciò che si riesce a pensare dell'intero; e cioè la limitazione non si impone perché si ha a che fare con un oggetto – perché c'è coscienza dell'oggetto –, ma perché questo oggetto è posto in un certo modo, in modo inadeguato alla forma. Dove è chiaro che il pensiero è limitato non dall'intero *in quanto tale*, ma dal contenuto inadeguato, ossia da ciò che, proprio perché inadeguato, intero non è. Insomma, qui c'è limitazione non perché si abbia coscienza di qualcosa (dell'intero in quanto tale), non perché ci sia un oggetto, ma perché non si ha coscienza di qualcosa (del contenuto adeguato), perché dunque *non c'è un oggetto*.

Ma, ripetiamo, è da escludere, con largo margine di sicurezza, che il senso della limitazione pertinente all'oggetto sia, nel presente passo fichtiano, quello che si è eliminato con queste ultime considerazioni (ma che comparirà, con funzione centrale, più avanti nel testo fichtiano: appunto con la funzione di dedurre la necessità logica dell'opposizione assoluta). È anche vero, peraltro, che, nel testo fichtiano (e particolarmente nella dimostrazione «genetica» dello sforzo, alla quale si accennerà più avanti), questa valenza, che potremmo dire *semantica*, della limitazione, entrerà in determinazione reciproca con la valenza *gnoseologica*, che invece primeggia nel passo che abbiamo davanti.

Orbene, l'io si può porre come infinito solo in quanto la sua attività (l'attività del porre) è pura, e come finito solo in quanto la sua attività è oggettiva. Il porsi dell'io come infinito è ciò che viene enunciato nel primo principio fondamentale; il porsi dell'io come finito è ciò che viene enunciato nel secondo principio fondamentale (GWL, p. 212). L'analisi di questo secondo principio mostra una attività infinita che è, *in certo qual modo*, causa di un'attività finita, sì che si verifica qui una causazione del non-io (ossia di ciò che è posto dall'attività finita) *mediante* una causazione dell'io (in quanto attività oggettiva) da parte dell'io (in quanto attività pura). Non sarà forse questa causazione la causalità richiesta – e peraltro dimostrata impossibile? Inoltre, tale causalità richiesta era stata rilevata come impossibile perché la sua affermazione implicherebbe che «o l'io non sia posto, o non sia posto il non-io» (GWL, p. 216).

Ma questo inconveniente non si produce, come si vedrà, nella causazione dell'attività oggettiva da parte dell'attività pura, sì che l'ipotesi qui sopra prospettata resta rafforzata.

È chiara, osserviamo, l'estrinsecità di questo modo di procedere, dato che, al solito, non si elimina la radice della contraddittorietà della causalità (e la radice, sappiamo, è l'opposizione assoluta), ma si elimina un effetto, una conseguenza di tale contraddittorietà. L'inconveniente, infatti, che, ammessa la causalità, o l'io o il non-io non siano posti, è conseguenza dell'opposizione assoluta; sì che trovare un modo di realizzazione del rapporto causale tra io e non-io, in cui non si verifichi tale inconveniente, non significa aver risolto la contraddizione (la quale, non dimentichiamolo, è stata costruita come ciò che non può essere tolto). È comunque attraverso la verifica di quell'ipotesi che, nel testo dei GWL, ci si apre la strada verso la deduzione – tra le più oscure e aggrovigliate dei GWL – del concetto di sforzo.

Si segua dunque brevemente l'analisi del secondo principio fondamentale.

«L'io pone *assolutamente* un oggetto (un non-io, che gli sta di contro, opposto)», ossia l'io si limita assolutamente. Se si guarda a questa assolutezza (che è l'assolutezza del secondo principio fondamentale), all'*assolutezza* del darsi un limite, l'io non dipende che da sé, ossia può spostare all'infinito il limite: «Il punto di confine [tra l'io e il non-io] trovasi dove l'io lo pone nell'infinità. L'io è finito, perché dev'essere limitato; ma esso è infinito in questa finità, perché il limite può esser posto sempre più in là, all'infinito» (GWL, p. 212).

Ma, in quanto l'io pone *un oggetto*, «pone un'attività, che si trova al di fuori di lui, e che non dipende dalla sua attività (di porre), ma le è piuttosto opposta. Questa attività opposta deve certamente, in un certo senso (non cerchiamo in quale), trovarsi nell'io, in quanto essa vi è posta; ma essa deve, in un altro senso (egualmente, non ricerchiamo in quale), trovarsi anche nell'oggetto. Questa attività, in quanto essa trovasi nell'oggetto, deve essere opposta ad una attività qualunque (= X) dell'io; non a quella, da cui essa è posta nell'io, poiché a questa essa è uguale; quindi ad un'altra qualunque. Quindi, in quanto un oggetto dev'essere posto, e come condizione della possibilità di una tal posizione, dev'esserci nell'io anche un'attività (= X), differente da quella attività del porre» (GWL, p. 213). Se cioè si guarda a ciò che è posto, nel porre assoluto del secondo principio è necessario affermare un'attività X dell'io (la quale si rivelerà appunto come l'attività pura infinita), giacché l'attività che è posta nel non-io esige l'apertura del piano, cui il non-io si contrappone, e tale piano è l'io, e l'attività X è appunto l'io in

quanto contrapposto all'attività posta nel non-io. L'attività X «non è annullata dall'oggetto, poiché dev'essere opposta all'attività dell'oggetto; entrambe debbono, perciò, in quanto son poste, coesistere [si profila quella coesistenza, la cui impossibilità era l'inconveniente prodotto dall'affermazione della causalità tra io e non-io intesi come assolutamente opposti]; quindi è un'attività tale, la cui esistenza è indipendente dall'oggetto, come viceversa l'oggetto è indipendente da essa» (GWL, p. 213), giacché l'attività che pone l'oggetto è un'altra. «Tale attività deve, inoltre, esser fondata assolutamente nell'io, poiché essa è indipendente dal porre di qualunque oggetto, e l'oggetto, al contrario, è indipendente da essa; essa è, perciò, posta da quell'atto assoluto dell'io, per il quale l'io pone se stesso» (GWL, p. 213). L'analisi del secondo principio fondamentale mostra in tal modo che il primo principio fondamentale è incluso nel secondo.

«Infine, in conformità di quanto è stato detto, l'oggetto deve poter essere posto nell'infinità; questa attività dell'io, ad esso contrastante, deve, perciò, anch'essa procedere nell'infinità, al di là di ogni oggetto possibile, ed essere essa stessa infinita» (GWL, p. 213). La contraddizione era data cioè dal fatto che l'io doveva insieme porsi come infinito e come finito: l'analisi del secondo principio mostra come la posizione assoluta del non-io sia precisamente un porsi, l'io, come infinito (e questo porsi è l'attività X) e insieme un porsi come finito. (Il che non sorprende, perché ogni nuova contraddizione è sempre la prima diversamente vestita). «Ma un oggetto deve esser posto, se il secondo principio fondamentale è valido. Perciò X è l'attività infinita, posta dall'io in se stesso; la quale, con l'attività oggettiva dell'io, sta nella stessa relazione, in cui il fondamento della possibilità sta a ciò che si fonda su di esso. L'oggetto non è posto se non in quanto si resiste ad un'attività dell'io; senza tale attività dell'io, non v'è oggetto. Essa sta con l'oggetto nella stessa relazione che il determinante al determinato. Solo in quanto si resiste a quell'attività, un oggetto può esser posto; ed in quanto non si resiste ad essa, non v'è oggetto» (GWL, pp. 213-14). In quanto l'attività infinita è condizione della possibilità dell'oggetto (condizione della possibilità dell'esperienza, direbbe Kant), è chiaro in che senso tra le due attività sussiste il rapporto di causazione.

L'oggetto (il non-io), però, si è già visto, è anche *indipendente* dall'attività infinita, come questa è indipendente da quello: si rappresenta o, meglio, nonostante tutto permane l'opposizione assoluta (astratta) tra io e non-io. Si osservi frattanto che la posizione del non-io mette in relazione gli opposti: noi diremmo che non si vede su qual fondamento possa essere istituita una relazione tra due termini assolutamente opposti; Fichte finisce invece con l'interpretare questa infondatezza come quel non aver bisogno di alcun fonda-

mento, in cui consiste il principio o il fondamento stesso: « Poiché l'oggetto è posto assolutamente, semplicemente e senza alcun fondamento (dell'atto di porre come tale), così anche la relazione ha luogo assolutamente e senza alcun fondamento; e solo adesso è completamente spiegato fino a che punto sia assoluto il porre di un non-io: esso è assoluto fino a quando si fonda su quella relazione dipendente solo dall'io » (GWL, p. 214). La relazione tra gli assolutamente opposti non è dunque determinata da nulla, e quindi è principio (è il secondo principio fondamentale). L'attività infinita e l'attività in cui consiste l'oggetto, ossia gli opposti, sono messe assolutamente in relazione, « son poste assolutamente come uguali » (GWL, p. 214), il che significa che sono conciliate nella unità della coscienza; « ma poiché esse non sono uguali, con la stessa certezza con cui un oggetto deve essere posto, così si può dir solo che la loro eguaglianza sia assolutamente postulata: esse *debbono* essere assolutamente uguali » (GWL, p. 214). Devono essere uguali, ossia conciliate, tolte dall'opposizione assoluta, « ma poiché esse, realmente, non sono uguali », devono eguagliarsi, conciliarsi nell'io, perché l'io è il piano su cui si instaura l'opposizione e l'eventuale conciliazione (ossia la coscienza non potrebbe avere come contenuto la riduzione, il « conformarsi » della coscienza al non-io). L'io – l'attività infinita – riferendosi al non-io, non riesce dunque ad adeguare a sé il suo assoluto opposto, ma per l'esigenza che l'adeguazione si produca, quella infinita attività è « una tendenza, uno sforzo » alla adeguazione.

« Il risultato delle ricerche che sin qui abbiamo fatto è perciò il seguente: l'attività pura dell'io, rientrando in se stessa, è, in relazione ad un oggetto possibile, uno sforzo; ed anzi, in conformità della dimostrazione data più su, uno sforzo infinito. Questo sforzo infinito è all'infinito la condizione della possibilità di ogni oggetto » (GWL, p. 216). In questo senso la praticità (lo sforzo) è il fondamento della teoreticità (la posizione dell'oggetto). L'io non può dunque avere causalità sul non-io (tale causalità sarebbe appunto la conformazione e adeguazione del non-io all'io); ma in quanto *deve* averla, si *sforza* di averla.

Così, dopo una serie di acrobazie logiche, è venuto fuori il concetto di « sforzo »; e poteva venir fuori, come abbiamo fatto noi sopra, appellandosi semplicemente all'impostazione generale del sistema (opposizione assoluta, esigenza, impotenza, e sintesi di queste due ultime, che è appunto lo sforzo). Ma intanto è con queste acrobazie¹ che ci si avvicina ai risultati previsti all'inizio del

1. Intelligenti, anzi intelligentissimi, anzi dei veri geni, questi idealisti romantici: a fare una graduatoria delle intelligenze dei filosofi bisognerebbe mettere in testa proprio loro, i romantici. Ma è una intelligenza incontrollata, arbitraria; energie meravigliose sprecate. Oggi i positivisti hanno un notevole senso dello scrupolo scientifico, hanno inventato molti metodi di controllo, ma fa loro difetto l'intelligenza dei romantici, quella da controllare.

paragrafo. Che lo sforzo abbia lasciato *immutata* la situazione contraddittoria, è chiaro. Per Fichte invece la contraddizione è stata « allontanata ». Vediamo.

Senza sforzo infinito non esiste una posizione dell'oggetto: in questo modo si mostra come l'io possa essere insieme finito e infinito. Ma in quanto l'attività infinita è posta in relazione all'attività oggettiva, e per questa relazione si realizza lo sforzo, segue che in questa relazione anche l'attività infinita diventa oggettiva, onde si è costretti ad affermare « un'attività infinita e un'attività finita oggettive » di un solo e medesimo io (GWL, p. 221). Si esce da questa nuova contraddizione ponendo che l'attività infinita sia oggettiva in un altro senso che l'attività finita, e cioè che l'oggetto di quest'ultima sia reale, e ideale l'oggetto dell'attività infinita. Ci si rende ben conto della *realtà* dell'oggetto dell'attività finita, ricordando che questa attività consiste precisamente nel prender atto del non-io, come termine assolutamente opposto all'io, ossia come cosa o realtà in sé; sì che l'oggetto di tale realtà è per definizione reale: non già nel senso dogmatico che la determinazione dell'oggetto sia cosa in sé (ogni determinazione è infatti, sappiamo, autodeterminazione dell'io), ma nel senso criticistico che « il principio del suo [dell'attività finita] determinare, e quindi anche del suo esser determinata, trovasi al di fuori di essa » (GWL, p. 222).

Stante dunque che l'attività finita è finita in quanto il suo oggetto è reale, l'attività oggettiva infinita non potrà, se le due attività devono convenire allo stesso io, essere infinita in quanto il suo oggetto è reale, bensì, appunto, in quanto è ideale: l'infinito è per essenza ideale; e l'ideale è l'infinito. L'attività infinita, ossia lo sforzo infinito, « determina non già il mondo reale, dipendente da una attività del non-io, la quale sta in reciprocità d'azione con l'attività dell'io, ma un mondo quale sarebbe se tutta la realtà fosse posta assolutamente dall'io; quindi un mondo ideale, posto puramente dall'io, e proprio per nulla dal non-io » (GWL, p. 223). (E anche qui si ha a che fare con uno dei passi che, in relazione alla nostra interpretazione, hanno maggior portata confermatrice: la realtà è cosiffatta che l'io lascia fuori di sé la cosa in sé, la quale sta in rapporto e limita l'io, e il risultato di questo rapporto – urto – è l'oggetto reale; l'ideale è che l'io ponga o costituisca l'intero).

Ci si potrebbe domandare: se è sufficientemente chiaro il senso della reciprocità di infinità e idealità, perché l'ideale deve esser fornito dall'infinità dell'io e non dall'infinità del non-io? Perché – si risponda – l'ideale così determinato è lo stesso togliamento della contraddizione provocata dall'opposizione assoluta di io e non-io, e questo togliamento si deve realizzare, come già si è detto, nella forma della soggettività; la *posizione* del togliamento esige che

questo non abbia a consistere nell'eliminazione del *porre*, ossia della soggettività: l'ideale è dunque l'infinità come unità soggettiva. (Ma si potrebbe ribattere che, in quanto Fichte nega che l'io abbia un'esistenza necessaria, in quanto cioè non nega la possibilità che l'io si annulli, l'ideale infinito deve essere il soggettivo solo se il togliimento dell'opposizione è *posto*: la contraddizione potrebbe essere tolta, vogliamo dire, anche con l'annullamento dell'io, ossia del *porre*: niente più *porre*, niente più necessità che il togliimento dell'opposizione non sia togliimento del *porre*. La nascita dell'uomo provoca nella realtà una contraddizione che è tolta con la morte dell'uomo. Ma resta sempre la difficoltà più notevole: come si può concepire che la realtà lasci che la contraddizione le penetri dentro – onde, appunto, *la contraddizione è realtà*, sia pure per quella fugace sortita dal nulla che è la vita dell'uomo? Certo che se, nella prospettiva fichtiana, l'uomo *vuole* continuare a vivere, la contraddizione deve lavorare a toglierla nella direzione indicata da Fichte: quella appunto in cui l'ideale si definisce come infinità dell'io. L'altro modo di togliere la contraddizione, quello cioè in cui l'uomo depone ogni volontà di vita, è nel temperamento della filosofia di Schopenhauer – a parte, si capisce, le differenze di contesto e di tecnica logica. La «volontà» di Schopenhauer è d'altronde fortemente imparentata con l'io fichtiano: entrambi sono una sintesi di noumenico e fenomenico – io in sé, volontà noumenica: oggettivazione dell'io, oggettivazione della volontà –, ed entrambi si realizzano come *finitezza* che lascia oltre di sé una dimensione reale, e anzi la stessa dimensione assoluta: l'io lascia oltre di sé il non-io, come assolutamente opposto, e la volontà il Nulla, che è tale solo relativamente alle determinazioni empiriche).

Proseguendo: se l'oggetto dell'attività infinita (in cui consiste lo sforzo infinito) è ideale, esso è insieme una contraddizione. Il contenuto semantico in cui l'ideale si determina è cioè una contraddizione, poiché oggetto dice *finitezza* ossia contenuto limitato, sì che infinità oggettiva significa infinità finita (GWL, p. 223). L'ideale, prodotto dallo sforzo infinito, si costituisce infatti come un oggetto; ma poiché l'ideale è l'infinità dell'io – ossia questa oggettività si determina come infinità –, segue che l'infinità è oggetto, e quindi finitezza. (E, questa, è la valenza della finitezza, che sopra era stata provvisoriamente accantonata). Se l'oggetto reale è esente da contraddizione, mentre una contraddizione è l'oggetto ideale, l'ideale è tuttavia ciò che si vuole, e anzi, ciò che si deve realizzare. Ciò che deve essere realizzato è pertanto che l'infinità dell'io passi dall'oggettività ideale all'oggettività reale. Ma l'infinità dell'io può realizzarsi soltanto qualora ogni sua oggettività (= limitazione) sia eliminata; sì che quel passaggio dall'oggettività ideale all'oggettività reale dell'infinità, è esso stesso una contraddizione: che l'ideale si rea-

lizzi è una contraddizione (ossia è qualcosa di irrealizzabile); ma è una contraddizione anche che l'ideale non si realizzi, perché questa realizzazione è lo stesso togliimento dell'opposizione assoluta:

«L'accoppiamento di infinito e oggettivo è esso stesso una contraddizione. Ciò che si dirige ad un oggetto è finito; e ciò che è finito, si dirige ad un oggetto. Questa contraddizione non si potrebbe toglierla altrimenti che se, in generale, l'oggetto cessasse, ma esso non cessa, tranne che in una completa infinità. L'io può distendere all'infinito l'oggetto del suo sforzo; ora, se esso, in un momento determinato, fosse esteso all'infinito, allora non sarebbe più un oggetto, e l'idea dell'infinità sarebbe realizzata, il che, però, è esso stesso una contraddizione. Tuttavia l'idea di una tale infinità da recare ad effetto ci sta dinanzi, ed è compresa nel più intimo del nostro essere. In conformità dell'esigenza di questo in noi, noi dobbiamo risolvere la contraddizione; benché non possiamo pensare come possibile la sua soluzione, e prevediamo che in nessun momento dell'esistenza, fosse questa anche prolungata per tutta l'eternità, non potremo pensarla come possibile. Ma precisamente ciò è l'impronta della nostra destinazione per l'eternità» (GWL, pp. 223-24).

Appare, da quanto precede, che, in questa congiuntura logica, non solo è contraddizione la realizzazione e la non realizzazione dell'ideale, ma anche, come si è detto sopra, la semplice prospettazione o formulazione di esso – sebbene si debba riconoscere che, nel testo dei GWL, il lavoro infinito che deve compiere l'io per togliere la contraddittorietà di quella formulazione non è chiaramente distinto dal lavoro infinito che l'io deve compiere per la realizzazione dell'ideale. (Si confrontino comunque i chiarimenti in proposito apportati dalla distinzione tra «serie ideale» e «serie reale», ossia tra io pratico e io teoretico, GWL, pp. 230-31).¹

1. L'ideale, ossia l'infinità dell'io, è, avverte Fichte, il contenuto del primo principio fondamentale: «Sol qui diventa affatto chiaro il senso della proposizione: l'io pone se stesso assolutamente. In questa proposizione non si parla affatto dell'io dato nella coscienza reale, poiché quest'io non è mai assolutamente, ma il suo stato è sempre, o immediatamente, o mediatamente, fondato da qualcosa, posto al di fuori dell'io; si parla, invece, di un'idea dell'io, che deve esser posta necessariamente a base della sua esigenza pratica infinita, ma che è irraggiungibile per la nostra coscienza, e quindi non può mai presentarsi immediatamente in questa (ma bene, mediatamente, nella riflessione filosofica)» (GWL, p. 231). Come, ciò che ha valore di principio, ossia sta alla base di ogni possibile sapere, possa insieme valere come ciò che *deve* essere – e quindi attualmente non è –; come, il porsi assoluto dell'io come totalità e infinità – e l'espressione di tale porsi è appunto il primo principio fondamentale – sia soltanto qualcosa di ideale, lo si spiega tenendo presente l'impostazione dualistica che sta alla base di tutto il pensiero fichtiano. Poiché io e non-io sono astrattamente separati, la riflessione sull'io, in quanto così separato o assolutamente opposto al non-io, lo trova appunto come un che di infinito e totale; ma la riflessione sul non-io, giustapposta

Anche in questa situazione resta comunque accertato, negli intendimenti fichtiani, che la circostanza che minacciava di distruggere la struttura del soggetto – tale circostanza è la contraddizione tra attività infinita e attività finita oggettive – è la condizione senza la quale quella struttura, come implicazione di realtà e idealità (di intelletto e ragione, direbbe Kant), non potrebbe costituirsi.

«E così, dunque, è determinata ormai l'essenza dell'io, in quanto essa può essere determinata, e le contraddizioni, ch'erano in essa, sono risolte, in quanto possono esser risolte. L'io è infinito, ma solo per il suo sforzo; esso si sforza di essere infinito. Ma, nel concetto stesso dello sforzo, è compresa già la finità, poiché ciò, a cui non si contrasta, non è uno sforzo. Se l'io fosse più che sforzantesi, se avesse un'infinità causalità, esso non sarebbe io, non porrebbe se stesso, e perciò sarebbe nulla. Se non avesse quest'infinito sforzo, allora non potrebbe porre se stesso, poiché non potrebbe contrapporsi nulla; esso non sarebbe, dunque, neppure io, e quindi sarebbe nulla» (GWL, p. 224).¹

Lo sforzo infinito – l'impossibilità, esplicitamente posta, di togliere l'opposizione assoluta tra io e non-io, e quindi la contraddizione che le conviene – è dunque la conclusione del pensiero fichtiano nei GWL. L'io *deve* essere infinito (= l'opposizione assoluta deve essere tolta = l'io deve avere assoluta o infinita causalità sul non-io). Ma l'io non può essere infinito, perché l'io è *autoposizione*, non è cosa, ossia è un oggettivarsi a sé medesimo; ma il concetto dell'oggettivazione dell'infinità è autocontraddittorio. Se

alla riflessione precedente, esige una limitazione dell'io; si che se l'espressione di quella precedente riflessione è appunto il primo principio fondamentale, il contenuto della riflessione (l'infinità dell'io) si presenta come qualcosa che *deve* essere, pur non essendo realmente, e cioè si presenta come idealità. Si può dire: il secondo principio fondamentale nega il primo: per tener fermi entrambi si ricorre allo stratagemma di porre il contenuto del primo come ciò che non è (in quanto sussiste il secondo), ma *deve* essere. È chiaro peraltro che questo dover essere *non può* realizzarsi, perché tale realizzazione implicherebbe l'abolizione del secondo principio fondamentale.

1. Si tengano presenti le ultime pagine della *Rezension des Aenesidemus* (1793), dove la struttura dei GWL è chiaramente anticipata: prospettata la contraddizione che sussiste nell'io in quanto ad un tempo indipendente (per la legge morale dell'autonomia dell'io) e dipendente (in quanto intelligenza), e rilevata l'ineliminabilità dei due lati della contraddizione, si deduce lo «sforzo» di togliere la dipendenza e di realizzare l'unificazione dell'io, e cioè si deduce la *praticità* della ragione («Im reinen Ich ist die Vernunft nicht praktisch; auch nicht im Ich als Intelligenz; sie ist es nur, insofern sie beides zu vereinigen strebt», Medicus, vol. I, p. 150). «Quella unificazione, cioè un io, che mediante la sua autodeterminazione determini insieme ogni non-io (l'idea del divino), è lo scopo ultimo di questo sforzo; un tale sforzo è, in quanto l'io intelligente ne rappresenti lo scopo al di fuori di sé, una *fede* (fede in Dio). Questo sforzo non può venir meno, quasi che sia possibile il raggiungimento dello scopo, il che significa che l'intelligenza non può considerare come l'ultimo alcun momento della sua esistenza, nel quale questo scopo non sia stato ancora raggiunto (fede nella vita eterna)» (*ibid.*, p. 151).

l'io fosse semplicemente un *essere*, e non un *porsi*, la realizzazione della sua infinità non sarebbe contraddittoria; ma poiché appartiene all'essenza dell'io di essere autocoscienza, se la sua infinità si realizzasse «l'io non sarebbe io, non porrebbe se stesso e perciò sarebbe nulla».

Raccogliendo a nostra volta le fila del discorso, ricordiamo come la contraddizione si era presentata nella sua forma più aporetica: l'io deve avere causalità sul non-io – la causalità eliminerebbe infatti l'opposizione assoluta e la contraddizione in cui tale opposizione consiste –; l'io non può avere causalità assoluta sul non-io, e cioè l'opposizione assoluta deve permanere. La ragione di questo secondo lato della contraddizione è ora chiaro: la causalità assoluta implicherebbe che «l'io fosse più che sforzantesi» e cioè che si realizzasse la contraddizione consistente nell'oggettivazione dell'infinità (contraddizione peraltro prospettata come contenuto ideale). La reale oggettivazione dell'infinità esige infatti l'annullamento dell'oggetto, e la causalità infinita è precisamente questo annullamento dell'oggetto, o non-io, inteso come termine assolutamente opposto. Pertanto l'opposizione assoluta (il concetto criticistico dell'orizzonte naturalistico) non può essere tolta – e cioè non può essere tolta la contraddizione –, perché ciò equivarrebbe al realizzarsi della causalità assoluta, e quest'ultima all'oggettivazione reale dell'infinità. Poiché il concetto di questa oggettivazione reale è autocontraddittorio, segue che l'opposizione (la contraddizione) è necessaria. Con ciò è diventato chiaro il tentativo fichtiano di riscattare il presupposto naturalistico, giacché se l'impossibilità della causalità era fondata, come si è visto, sulla ineliminabilità della opposizione assoluta, questa ineliminabilità è ora fondata sul teorema dell'inobiettività dell'infinito. (Teorema che il Maimon aveva già formulato, in un contesto logico analogo: la totalità *deve* essere posta, ma *non può* esserlo, perché la posizione è oggettivazione e quindi limitazione della totalità).

Sull'inconsistenza logica di tale teorema si è già discusso nella prima parte del presente paragrafo, allorché si mostrava, da parte nostra, l'incontraddittorietà dell'oggettivazione della totalità; e quest'ultima è l'infinito stesso, non essendovi nulla, al di fuori di essa, che la finisce. Col rilevamento di questa inconsistenza viene anche a cadere la situazione aporetica costituita dalla contraddizione, i cui due lati sono entrambi tali che la loro negazione implica contraddizione: uno di questi due lati, infatti (impossibilità della causalità), può essere negato senza contraddizione, e la sua negazione porta alla negazione dell'opposizione assoluta. Se cioè non è una contraddizione l'oggettivazione dell'infinità, non è contraddizione la negazione dell'impossibilità della causalità, e quindi dell'opposizione assoluta: si accerta cioè nel concreto sondaggio della validità del discorso fichtiano che il togliimento della contraddizione non è una contraddizione.

Nella dimostrazione «genetica», che nei GWL è fatta seguire alla deduzione dello sforzo sopra considerata (dimostrazione «apagogica»), si prendono le mosse dal concetto dell'infinità dell'io (primo principio fondamentale), e dal concetto che l'io è essenzialmente un *per sé* («es soll sich für sich selbst setzen; es soll sich setzen, als durch sich selbst gesetzt»; GWL, p. 228): autocoscienza. Il primo concetto, sappiamo, è il concetto dell'io in quanto astrattamente separato dal non-io e, in questa separazione o opposizione assoluta, trattato appunto come infinito; il secondo concetto esige pertanto che l'io, riflettendo su di sé, si trovi come infinito. Poiché la legge della riflessione esige che l'oggetto di questa sia finito, è necessario (è necessario affinché l'io si realizzi come autocoscienza) che l'io infinito sia limitato, finito; ossia soltanto in quanto l'io è limitato può essere autocoscienza. Se l'io «in quanto è io, deve avere in se stesso incondizionatamente e senza alcun fondamento il principio della sua riflessione su se stesso» (GWL, p. 228), questa esigenza è d'altronde soddisfatta solo se l'io è urtato e quindi limitato dal non-io (in quanto quest'ultimo è assolutamente opposto all'io): «Ma ora l'attività dell'io procedente all'infinito deve essere urtata in un punto qualunque e respinta in se stessa, e l'io non deve, perciò, riempire l'infinito. Che questo accada, come fatto, non si può assolutamente dedurre dall'io, come più volte è stato ricordato; ma si può certamente dimostrare che questo fatto deve accadere, affinché una coscienza reale sia possibile» (GWL, p. 229). («L'attività dell'io procedente all'infinito» è appunto l'io in quanto si trova nella situazione di assoluta separazione dal non-io; la «coscienza reale» è l'io in quanto autocoscienza).

Riprendendo: l'io deve essere infinito; ma deve anche sapersi come infinito; ma può sapere di sé solo se, come oggetto di tale sapere, diventa finito, ossia si lascia limitare o urtare dal non-io. Se l'esistenza dell'io è limitata, permane d'altronde l'esigenza che l'io riempia l'infinito: questo permanere è, in relazione alla limitazione di fatto dell'io, lo stesso sforzo infinito: «Lo sforzo primitivo verso una causalità in generale, esistente nell'io, è geneticamente dedotto dalla legge dell'io di riflettere su se stesso e di esigere che esso, in questa riflessione sia trovato come tutta la realtà; l'una e l'altra cosa, in quanto c'è un io. Quella necessaria riflessione dell'io su se stesso è il principio di ogni uscir fuori da se stesso, e l'esigenza che esso riempia l'infinito è il principio dello sforzo verso la causalità in generale; ed entrambe hanno il loro esclusivo fondamento nell'essere assoluto dell'io» (GWL, p. 230).

Notevole, in questa dimostrazione genetica, il principio che l'io è per essenza in istato di recettività rispetto al non-io, giacché è solo per l'esigenza che l'io sia autoriflessione che «esso si apre al-

l'influenza dal di fuori»; è per tale esigenza che «la condizione della possibilità di tale influenza estranea deve avere il suo fondamento nell'io stesso, nell'io assoluto, prima di ogni reale estranea influenza: l'io deve porre originariamente ed assolutamente in sé la possibilità che qualcosa operi su di lui» (GWL, pp. 225-26). È dato riscontrare, cioè, ancora una volta, il tentativo di fondare la prospettiva dualistica – in questo caso determinantesi nel concetto di recettività – sul teorema della finitezza dell'oggetto della riflessione. E cioè: l'io è recettivo perché il non-io agisce su di lui; questa azione deve essere affermata perché l'io è limitato, ed esclusa l'autolimitazione resta che il limitante è il non-io; l'io è limitato perché il sapersi è un *esser limitato* (e l'io deve sapersi se vuol essere un io). La valenza *semantica* conduce alla valenza *gnoseologica* della limitazione. Ma è appunto l'equivocità di questo passaggio, che può far legittimamente sospettare che la valenza *semantica* sia già originariamente affetta dalla valenza *gnoseologica*: sì che un implicito rapporto di determinazione reciproca tra le due valenze sarebbe sotteso al processo esplicito che porta dal piano *semantico* (dove la limitazione dell'oggetto, o significato, è spiegata dalla *posizione* del significato limitante) al piano *gnoseologico* (dove il limitante è inteso come assolutamente trascendente l'ambito della significanza o oggettualità attuale, e la limitazione *semantica* diventa «urto», «recettività»).

Notevole, infine, per altri scopi dell'esegesi, quella specie di armonia prestabilita tra io e non-io (anch'essa nello spirito della filosofia kantiana), che è richiesta affinché l'io possa realizzarsi come autocoscienza. Ma, insieme, l'armonia è accidentale perché non è necessario, dal punto di vista della logica dei GWL, che il non-io urti l'io, sì che l'esigenza dell'io di realizzarsi come io può restare frustrata. Che l'io sia (appunto come io), che la coscienza o il mondo attuale si apra, non è necessario.

10. CI SI SOFFERMA SULLE PAGINE-CHIAVE DEI «GRUNDLAGE». CONFERME GENERALI DEL SENSO DELL'IDEALISMO FICHTIANO

Le ultime pagine – 232-39 – del secondo teorema dei GWL (il quale costituisce il primo paragrafo dei *Principi della scienza della pratica*) sono le più esplicite che Fichte abbia scritto sul significato e sull'impostazione generale della prima esposizione della Dottrina della scienza.¹ Il rilievo in esse contenuto può «ben bastare a

1. Le pagine della «scienza della pratica» (parte terza dei GWL) saranno indicate, anche nella esposizione della Dottrina della scienza del 1798, come le più rispondenti alle convinzioni attuali del filosofo (cfr. *Nachgelassene Schriften*, cit., p. 398).

porre la Dottrina della scienza nel suo vero punto di vista, ed a renderne affatto chiara la peculiare teoria» (GWL, p. 232). In compenso sono le pagine meno ricordate, meno citate, e le meno sfruttate, soprattutto in quegli studi che intendono difendere quello che abbiamo chiamato il «luogo comune» relativo alla filosofia fichtiana. E si capisce: perché col luogo comune non si riesce assolutamente ad accordarle.

Nella lettura sarà necessario tener presente il *posto* che esse occupano nella deduzione generale dei GWL, e cioè che sono scritte da un punto di vista in cui è ormai «compresa ed esaurita tutta l'essenza delle nature razionali finite» (GWL, p. 232), da un punto di vista dunque che è in grado di guardare al corso totale o al risultato di quella deduzione che ha il compito di conciliare gli inconciliabili opposti io e non-io, e di togliere l'ineliminabile contraddizione (inconciliabilità e ineliminabilità, che non è l'esegesi a ravvisare, ma il testo fichtiano a porre esplicitamente). Il significato di tali pagine non è dunque dialettico – come invece era dialettico il significato di tutti quei passi che si riferivano a un momento interno della deduzione –, ma indica il senso definitivo del rapporto tra io e non-io in quanto termini assolutamente opposti.

Come già si è avuto modo di avvertire, accade di frequente che proposizioni o gruppi di proposizioni dei GWL siano citati senza tener conto appunto del loro carattere dialettico; e cioè siano citati come indicanti il senso conclusivo dell'intera deduzione (ossia il senso conclusivo dei GWL), mentre stanno a esprimere soltanto il senso di un momento che si dialettizza in un momento ulteriore. Tecnica scorretta di citazione. Le pagine invece che ora intendiamo scorrere hanno, ripetiamo, carattere opposto, e cioè esprimono il *risultato* dello sviluppo dialettico, onde appunto si diceva che sono le più idonee ad esplicitare ciò che sono e ciò che vogliono essere i GWL, nella loro impostazione generale.

che avrà più tardi a ridire su quei lettori dei GWL, che non erano andati oltre la parte teoretica: «Und gibt es denn gar keinen Menschen in Deutschland, der auch den 5. Paragraphen [il quinto paragrafo costituisce appunto il secondo teorema di cui si parla qui sopra nel testo] meiner Wissenschaftslehre gelesen habe, und nicht bloss die ersten viere?» si domanda appunto in una nota della *Anweisung zum seligen Leben* (Medicus, vol. V, p. 303). Ma già nelle ultime righe dell'abozzo di prefazione alla seconda esposizione della Dottrina della scienza, trovato fra i manoscritti della biblioteca dell'Università di Berlino, Fichte se la prendeva con coloro che «non hanno letto affatto il quinto paragrafo della vecchia esposizione, o non con attenzione conveniente, perché altrimenti avrebbero almeno là trovato che la Dottrina della scienza non è nichilismo» (*Teoria della Scienza 1798 «Nova Methodo»*, cit., p. 30).

Dopo aver richiamato che «il principio della vita e della coscienza, il fondamento della sua possibilità è bensì compreso nell'io, ma per esso non sorge ancora alcuna vita reale, alcuna vita empirica nel tempo; ed un'altra vita è, per noi, affatto impensabile» e che «affinché tale vita reale sia possibile v'è bisogno, per questo, ancora di un urto particolare sull'io da parte di un non-io» (GWL, p. 232) (dove questo non-io è quella realtà assolutamente opposta ed indipendente dall'io, che l'io si sforza, all'infinito, di recuperare e di accordare a sé), il testo così prosegue:

«Il principio ultimo di ogni realtà per l'io è, quindi, secondo la Dottrina della scienza, una originaria reciprocità d'azione fra l'io e una qualche cosa posta al di fuori di lui, della quale non si può dire null'altro che questo: che essa dev'essere affatto opposta all'io. In questa reciprocità d'azione, nulla è portato nell'io, nulla di eterogeneo v'è introdotto; tutto ciò, che si sviluppa in esso fino all'infinito, si sviluppa esclusivamente dall'io stesso, secondo le sue proprie leggi; quell'opposto non fa se non mettere in movimento l'io per l'azione, e, senza tale primo motore al di fuori di lui, l'io non avrebbe mai agito, e, poiché la sua esistenza non consiste se non nell'attività, non sarebbe neppure esistito. Ma a quel motore non spetta altra proprietà che quella di essere un motore, una forza opposta, che, come tale, è anche solo sentita. L'io è perciò dipendente quanto alla sua esistenza; ma è affatto indipendente nelle determinazioni di questa sua esistenza» (GWL, p. 233).

Sul significato del non-io come motore (*Bewegendes*) dell'io, e sulla permanenza di tale concetto nelle ulteriori esposizioni della Dottrina della scienza, si ritornerà in seguito. Qui si osservi che l'«originaria reciprocità d'azione» (*ursprüngliche Wechselwirkung*) tra io e non-io è costituita, da un lato, appunto dall'azione «motrice» del non-io sull'io, dall'altro lato dall'attività determinante dell'io sul non-io, in quanto l'io lavora al togliimento del non-io come assoluta opposizione. L'azione reciproca è cioè la reciprocità di urto e sforzo. Con ciò si chiarisce in che senso io e non-io possano valere, oltre che come reciprocamente determinantisi, e quindi dipendenti l'uno dall'altro, anche come termini assolutamente indipendenti l'uno dall'altro. Sviluppiamo questo punto.

La totalità delle determinazioni della coscienza «si sviluppa esclusivamente dall'io stesso, secondo le sue proprie leggi»: la determinazione è il prodotto assoluto dell'io, ossia è l'aspetto per il quale l'io è assolutamente indipendente dal non-io. L'*esserci* (*Da-sein*) della determinazione, che cioè l'orizzonte della coscienza si apra, questo è invece l'aspetto per il quale l'io dipende (= è mosso) dal non-io.

Si osservi che l'io è «dipendente quanto alla sua esistenza» nel preciso senso indicato dal termine «motore» e dal correlati-

vo « mosso »: nel senso, vorremmo dire, del dualismo metafisico di tipo aristotelico, e non nel senso creazionistico della filosofia medioevale. La rinascita di Spinoza in Germania porta nella riflessione teoretica, insieme a una concezione immanentistica di fondo, il rifiuto più deciso del concetto tradizionale di creazione; e su questo punto Fichte non sarà mai in disaccordo con Spinoza e con gli spinoziani come Schelling. Anche nella dimostrazione genetica dello sforzo, considerata al termine del precedente paragrafo, si è accertato come l'io si realizzi indipendentemente dall'urto, sebbene soltanto per l'urto l'io possa realizzarsi come autocoscienza. Si dovrà allora dire che la positività che compete all'io, in quanto sottratto o preesistente all'azione del non-io, è, per insistere nella terminologia aristotelica, di natura *potenziale*, giacché l'io è *attualmente* io solo in quanto è autocoscienza, e quest'ultima è determinata dall'urto. L'io come potenzialità è pertanto l'io come contraddizione, poiché ciò che nella sua essenza è autocoscienza, di fatto, in quanto cioè non è urtato, non lo è.

(Quando, nello sviluppo dell'idealismo, cadrà il concetto naturalistico, per il quale la coscienza esige, per costituirsi, l'intervento di un che di estraneo, resterà per altro, soprattutto nello Hegel, questo concetto fichtiano: che la dialettica dello spirito è determinata dalla contraddizione producentesi allorché lo spirito, il *per se*, è soltanto. E questo *essere* e questo *per se* saranno esplicitamente identificati dallo Hegel al potenziale e all'attuale).

Il non-io, come motore, fa appunto passare l'io dallo stato di potenzialità allo stato di attualità – l'urto toglie cioè la contraddizione indicata –: non istituisce la potenzialità, la traduce soltanto in atto, il che significa che il non-io (l'Assoluto, si dirà a partire dal 1801) non è creatore dell'io. Ma anche questo far passare dalla potenza all'atto non è necessario. Che ci sia un urto non è necessario: è un *fatto*; e quindi è un fatto che l'esigenza dell'io di realizzarsi come autocoscienza sia soddisfatta e che pertanto la contraddizione sia tolta.

Il che è molto istruttivo ai fini del consolidamento della tesi che andiamo sostenendo; poiché si ha qui a che fare con un altro caso in cui Fichte sacrifica il principio di non contraddizione alla sua fedeltà all'impostazione dualistica di base. Se infatti si tenesse ferma la *necessità* che la contraddizione sia tolta – se cioè si tenesse fermo che la realtà non è contraddittoria –, i tre teoremi fichtiani: 1) che io e non-io, come termini assolutamente opposti, sono assolutamente indipendenti l'uno dall'altro, 2) che l'io in questa sua indipendenza è solo potenzialità e quindi contraddizione, 3) che tale contraddizione, onde l'io non si realizza come io, può essere tolta solo in quanto l'io precedente all'infinito è urtato dal non-io, questi tre teoremi, nella loro suc-

cessione, diciamo, solleciterebbero l'organismo logico dei GWL verso un assestamento immanentistico, monistico, giacché se la contraddizione può essere tolta solo in quanto si verifica l'urto, segue che l'esistenza del non-io, anche in quanto responsabile dell'urto, dovrebbe essere *essenziale* all'esistenza dell'io, ossia dovrebbe poter essere dedotta dal concetto dell'io, e la realtà si determinerebbe così come quell'unica sostanza che è appunto costituita dall'implicazione essenziale di io e non-io. Che sarebbe un modo, di cui non intendiamo saggiare la validità teoretica, di togliere l'opposizione assoluta e quindi la contraddizione base dello sviluppo dialettico dei GWL.

Vogliamo dire che, se una parte della tematica disponibile nei GWL spinge a un certo punto verso una soluzione immanentistica (monistica, spinoziana), interviene però un'altra parte, un altro gruppo di teoremi a dare una spinta contraria e infine prevalente: sono i teoremi che si riconducono al teorema dell'assoluta opposizione di io e non-io, la quale, posta alla base del sistema, non può essere tolta, e al conseguente teorema che l'urto non può essere una necessità, ma un *fatto*: poiché l'opposizione assoluta di io e non-io, il quadro naturalistico-dualistico, è messo a fondamento di ogni costruzione logica, deve essere soltanto un *fatto* che la contraddittorietà dell'io allo stato potenziale sia tolta dall'intervento del non-io: è soltanto un fatto che la realtà sia costituita in modo tale da togliere quella contraddittorietà; perché se fosse più che un fatto, fosse cioè una necessità, l'opposizione assoluta resterebbe negata.

Tale opposizione è la stessa assoluta indeducibilità, dall'io, del non-io, sia in quanto responsabile dell'urto, sia in quanto *effettualità* del non-io empirico. È infatti ora possibile mostrare in concreto quella solidarietà, tra queste due valenze del non-io, cui si era accennato nel paragrafo 2: il non-io, come opposto assolutamente, è indeducibile come è indeducibile l'esserci, l'effettualità – non la determinazione! – del non-io empirico, questa effettualità essendo appunto il risultato dell'effettualità dell'urto. (« Nel secondo principio fondamentale non v'è se non un elemento assoluto, ma che presuppone un fatto, che non si può punto mostrare a priori, bensì soltanto nell'esperienza propria di ciascuno. Oltre il porre dell'io per se stesso, dev'esserci anche un altro porre. Questo è a priori una pura ipotesi; che un tal porre ci sia, non si può dimostrare se non per mezzo di un fatto della coscienza, ed ognuno deve dimostrarlo a se stesso per mezzo di questo fatto », GWL, p. 207).

Il valore fattuale dell'urto determina il senso della « originaria reciprocità d'azione » tra io e non-io, indicata all'inizio del penultimo passo citato (GWL, p. 233): l'« originarietà » di tale azione reciproca non allude, ma anzi nega, l'essenzialità dell'implicazione, essa cioè allude all'impossibilità di far dipendere da qualche su-

periore principio logico la relazione tra gli opposti, sì che tale relazione si presenta come « originaria ».

Riprendendo il discorso sopra avviato, appare dunque che l'io non solo è indipendente quanto alla determinazione della coscienza, ma anche in quanto si realizza come quello stato potenziale che, se esige l'urto per passare all'atto, ha però in sé « il principio della sua riflessione su se stesso », ha come essenza o contenuto l'esigenza dell'autoriflessione. Viceversa, il non-io è indipendente dall'io, in quanto assolutamente opposto; ed è dipendente in quanto l'io lavora all'infinito a recuperare questa estranea dimensione del non-io, e in tale lavoro determina il non-io, rendendolo quindi dipendente dalle leggi di strutturazione della coscienza:

« La forza opposta è indipendente dall'io per quel che riguarda il suo essere e la sua determinazione, che, tuttavia, la facoltà pratica dell'io o il suo impulso verso la realtà, si sforza di modificare; ma essa dipende dall'attività ideale dell'io, dalla sua facoltà teoretica; essa non è per l'io se non in quanto è posta dall'io, e fuori di ciò, non esiste per l'io. Solo in quanto qualcosa è messa in relazione con la facoltà pratica dell'io, essa ha realtà indipendente; è in quanto vien messa in relazione con la facoltà teoretica che essa è compresa nell'io, rinchiusa nella sua sfera, soggetta alle sue leggi di rappresentazione » (GWL, p. 235).

L'infinità del lavoro dell'io è la permanenza del non-io come assolutamente indipendente dal processo di determinazione. Se si riflette su questo non-io indipendente, esso è per ciò stesso reso dipendente, ma l'indipendenza non è per questo assolutamente tolta: si è solo spostata oltre il cerchio della coscienza attuale includente ciò che era indipendente. Ci si consenta di riportare per intero il testo relativo a questa situazione logica:

« La Dottrina della scienza è, dunque, *realistica*. Essa mostra che è assolutamente impossibile spiegare la coscienza delle nature finite [l'io è finito appunto e solo in quanto lascia oltre di sé, indipendente, la dimensione del non-io; su ciò si ritornerà in seguito; si prenda intanto nota di questa professione di fede realistica], se non si ammette l'esistenza di una forza indipendente da esse, affatto opposta a loro [« wenn man nicht eine unabhängige Kraft annimmt »], e dalla quale quelle nature dipendono per ciò che riguarda la loro esistenza empirica [il senso di questa dipendenza è stato sopra chiarito: « dipendono » in quanto son fatte passare dalla potenza all'atto]. Ma essa, anche, non afferma nulla di più di una tal forza opposta, la quale dall'essere finito è soltanto sentita, ma non conosciuta. [Ritorna il motivo, del sentire, già toccato. Il seguito del passo ne darà il significato]. Tutte le possibili determinazioni di questa forza, o di questo non-io, che possono presentarsi all'infinito nella nostra coscienza,

essa si impegna a dedurle dalla facoltà determinante dell'io, e deve realmente dedurle, in quanto è Dottrina della scienza. Tuttavia, malgrado il suo realismo, questa scienza non è trascendente, ma resta *trascendentale* [= criticistica; ossia il realismo della Dottrina della scienza, onde si afferma l'attualità di una dimensione reale esterna e indipendente dall'io, non è dogmatico, ma criticistico]¹ nelle sue più intime profondità. Essa spiega certo ogni coscienza con qualcosa, che esiste indipendentemente da ogni coscienza; ma, anche in questa spiegazione, non dimentica di conformarsi alle sue proprie leggi; ed appena essa vi riflette su, quel termine indipendente diventa di nuovo un prodotto della sua propria facoltà di pensare, quindi qualcosa di dipendente dall'io, in quanto esso deve esistere per l'io (nel concetto dell'io). Ma, per la possibilità di questa nuova spiegazione di quella prima spiegazione, si presuppone già, di nuovo, la coscienza reale, e per la possibilità di questa, a sua volta, quel qualcosa, da cui l'io dipende: e benché ora ciò che dapprima fu posto come indipendente è divenuto dipendente dal pensiero dell'io, non per ciò, tuttavia, l'elemento indipendente è tolto, ma solo posto più in là; e così si potrebbe continuare indefinitamente, senza che, per ciò, fosse annullato quell'elemento indipendente. Tutto dipende dall'io, in riguardo alla sua idealità, ma, in riguardo alla realtà, l'io stesso è dipendente; ma non v'è nulla di reale per l'io senza essere anche ideale; quindi, in lui, principio ideale e principio reale sono una sola e medesima cosa, e quella reciprocità d'azione tra l'io e il non-io è, in pari tempo, una reciprocità d'azione dell'io con se stesso. [Il che non significa, ormai è troppo chiaro, istituzione di un monismo metafisico, ma necessità che ogni determinazione, ogni assoggetta-

1. L'idealismo fichtiano è, come quello kantiano, antidogmatico, non antirealistico. Il che appare nel modo più perspicuo, oltre che nel testo che qui stiamo studiando, nella *Prima introduzione alla dottrina della scienza* (della quale avremo modo di riparlare più avanti), là dove l'idealismo viene prospettato come quel prescindere (*abstrahieren*) dalle cose che sono il contenuto dell'esperienza, per porre l'intelligenza (che è appunto intelligenza di queste cose, e l'unità di intelligenza e cosa è appunto l'esperienza) come principio dell'esperienza (non importa qui rilevare la valenza restrittiva secondo cui quest'ultimo termine è assunto); e il dogmatismo come quel prescindere dal fatto che la cosa si presenta nell'esperienza (*abstrahiert davon, dass es [Ding] in der Erfahrung vorkommt*), in modo che gli rimane, come principio dell'esperienza, una cosa in sé: la quale, si ribadisce, possiede tutte le determinazioni della cosa in quanto contenuto dell'esperienza, ed è in sé appunto e soltanto in quanto si prescinde dal suo essere contenuto della coscienza (Medicus, vol. III, pp. 9-10). Ogni volta che Fichte negherà l'esistenza delle cose in sé, negherà appunto e soltanto la cosa in sé in quanto dogmaticamente intesa; e, come stiamo vedendo nel testo, è, per Fichte, dogmatico anche l'assumerla in un concetto di cui non si sia rivelata l'autocontraddittorietà (ineliminabile).

mento di ciò che pur si ribella ad ogni assoggettamento all'io, e si ripone al di fuori di ogni determinazione, siano operazioni proprie dell'io, onde la relazione tra gli opposti diventa, ogni volta che sia posta, relazione interna all'io. Più avanti il testo suona così: «Il principio ultimo di ogni coscienza è una reciprocità d'azione dell'io con se stesso, *per mezzo di un non-io*», p. 235: la reciprocità dell'io con se stesso è *per mezzo di un non-io*, il che significa che tale reciprocità si distingue dalla reciprocità dell'io e del non-io]. L'io può porsi come limitato dal non-io, quando non riflette sul fatto che è lui stesso a porre quel non-io limitante; esso può porsi come limitante il non-io, quando riflette su ciò» (GWL, pp. 233-34).

Il passo non esprime altro che la contraddittorietà, nel senso reinholdiano, del concetto di cosa in sé, contraddittorietà il cui togliimento non è da intendere come attualmente conseguito nell'eliminazione teoretica della cosa in sé, ma è da intendere come il processo infinito in cui consiste la vita dell'io, la sua «destinazione per l'eternità». In altri termini, in quanto l'io si realizza come auto-coscienza, è necessario affermare un non-io, come principio di spiegazione della limitatezza dell'io. In questo modo il non-io è posto come un oggetto limitato A. In tale e per tale posizione di A anche l'attività dell'io è limitata «perché si dirige a un oggetto limitato», e dovendosi escludere una autolimitazione *simpliciter* (e perciò contraddittoria) dell'io, l'io «dev'essere limitato anch'esso da un B affatto indipendente dall'io». Ma anche B può essere posto e incluso nell'io; ma perché ciò sia possibile «l'io dev'essere di nuovo limitato da un C indipendente, e così all'infinito». Appare da ciò che né si può indicare «alcuno dei singoli momenti nell'infinito, in cui non esista, per lo sforzo dell'io, una realtà indipendente al di fuori dell'io», né alcun momento «che non possa essere rappresentato, e pertanto sia reso dipendente dall'io questo indipendente non-io. Dove si trova dunque l'indipendente non-io, la cosa in sé? Manifestamente in nessun luogo e dovunque in pari tempo. Essa non esiste se non in quanto non la si ha; e tosto che si vuole affermarla, fugge» (GWL, p. 236).

Col che resta spiegata quell'altra affermazione, già apparsa, che la cosa in sé non è conosciuta, ma è solo sentita (*gefühlt*): non conosciuta, non perché non se ne dia il concetto, ma perché il suo concetto è, appunto, contraddittorio, ed è sentita perché il sentire altro non è che l'essere urtato, da parte dell'io, dalla cosa in sé (= non-io come forza assolutamente opposta). Fedeltà al principio gnoseologico del rapporto meccanico tra soggetto (passivo e recettivo) e cosa in sé che dall'esterno agisce sul soggetto. L'innovazione fichtiana, su questo punto, sta solo nell'escludere che la cosa in sé sia responsabile delle *determinazioni del sentire*, come pensava Kant: il molteplice, il determi-

narsi della sensibilità, ci è ben noto, è per Fichte un prodotto anch'esso del soggetto: imputabile alla cosa in sé è soltanto che ci sia un sentire in generale. È vero peraltro, anche questo si è visto, che il concetto del sentire va raffinandosi in Fichte, e si configura come *il fatto che ci sia qualcosa*. Il sentire è appunto questa fattualità del contenuto della coscienza: *provare* questa effettività della coscienza, provare il fatto che questo contenuto c'è, significa appunto sentire la cosa in sé.¹

La cosa in sé dunque esiste, ma in quanto è *posta* non è più in sé, ma per noi; onde la cosa permane come in sé al di fuori del cerchio in cui è diventata per noi: resta sempre l'in sé al di fuori di tutte le possibili determinazioni dell'in sé che l'io va operando. Dualismo criticistico spinto al massimo della coerenza:

«La cosa in sé è qualcosa per l'io, e quindi nell'io, ma che, tuttavia, non dev'essere nell'io: qualcosa di contraddittorio, ma che, tuttavia, come oggetto di un'idea necessaria, dev'esser posta a base di tutto il nostro filosofare [«als Gegenstand einer notwendigen Idee allem unserm Philosophieren zum Grunde gelegt werden muss»], e che in ogni tempo, soltanto senza che si avesse chiara coscienza di essa e della contraddizione che vi si trovava, è stata il fondamento di ogni filosofare e di tutte le azioni dello spi-

1. Ma già nella prefazione alla prima edizione dell'opuscolo *Sul concetto della Dottrina della scienza*, Fichte si era chiaramente espresso su questo punto, prevedendo che la battaglia tra dogmatismo e criticismo – relativamente al rapporto tra la nostra conoscenza e la cosa in sé – sarebbe stata decisa da una dottrina della scienza («eine künftige Wissenschaftslehre») mediante la fondazione di questa prospettiva: «che la nostra conoscenza non sta in una relazione immediata, per mezzo della rappresentazione, con la cosa in sé, bensì, mediatamente, per mezzo del senso; che le cose soltanto come fenomeni [*Erscheinungen*] vengono rappresentate, ma come cose in sé vengono sentite; che senza senso non sarebbe possibile alcuna rappresentazione; e che le cose in sé sono conosciute soltanto soggettivamente, per quel tanto cioè che esse agiscono sul nostro senso» (Medicus, vol. I, p. 157). Il passo corrisponde palesemente alla tematica dei GWL presa in considerazione nel testo qui sopra. E alla luce di questo raccordo coi GWL il passo in questione è, come si è detto, quanto mai chiaro. Di per sé considerato, invece, lo è molto meno: nel senso che, esso, non mostra gli elementi nuovi, rispetto alla *Critica kantiana* (raffinamento del concetto kantiano di «recettività» in quello di «urto», valenza autocontraddittoria del concetto di «cosa in sé», ecc.), che relativamente all'argomento in questione si trovano nei GWL. Si che, posto com'è all'inizio di uno scritto che dovrebbe introdurre alla comprensione dei GWL, serve ben poco a orientare il lettore – che ancora non si è accostato ai GWL – sul senso autentico di quel decidere le sorti della battaglia tra dogmatismo e criticismo, che sarebbe appunto compito dei GWL effettuare. Ed è questo, con ogni probabilità, il motivo per cui nella seconda edizione, del 1798, dell'opuscolo, il passo è soppresso. Non per un mutamento di prospettiva: se si tien presente che la parte pratica dei GWL, cui appartiene la tematica di cui si sta discorrendo, è accettata come valida nella nuova esposizione della Dottrina della scienza che, contemporaneamente alla seconda edizione dell'opuscolo, Fichte andava elaborando (*Nachgelassene Schriften*, cit., p. 398).

rito finito. Su questa relazione della cosa in sé all'io, si fonda tutto il meccanismo dello spirito umano e di tutti gli spiriti finiti. Volo mutare, significa distruggere ogni coscienza e con essa ogni esistenza» (GWL, p. 236).

L'«idealismo dogmatico», dice Fichte (GWL, p. 234), è l'errore filosofico consistente nell'abolizione teoretica della cosa in sé (l'idealismo dogmatico è appunto ciò che il «luogo comune» relativo alla filosofia fichtiana crede che tale filosofia sia); il «dogmatismo trascendente realistico» (GWL, p. 234) è l'errore filosofico consistente nella persuasione che l'in sé, come in sé, sia conoscibile. Questi due errori consistono nel voler risolvere la contraddizione del concetto di cosa in sé tenendo fermo uno dei due lati della contraddizione e abolendo l'altro. La verità consiste invece nel tener ferma la contraddizione, nel non lasciarla acquietare in uno dei due modi di togliimento:

«Questo fatto, che lo spirito finito deve necessariamente porre al di fuori di sé qualcosa di assoluto (una cosa in sé), e, tuttavia, dall'altro canto, riconoscere che questo qualcosa esiste solo per lui (è un noumeno necessario), è quel circolo che lo spirito può infinitamente ingrandire, ma dal quale non può uscir mai [il circolo è appunto la contraddizione]. Un sistema, che non bada appunto a questo circolo, è un idealismo dogmatico, poiché, propriamente, solo il circolo indicato ci limita e ci rende esseri finiti [si prenda nota di questo fondamentale riconoscimento: l'io è finito *appunto perché* esiste una cosa in sé: non ha senso, come fanno certi commentatori, riconoscere la finitezza dell'io fichtiano e insieme indulgere al luogo comune dell'abolizione teoretica della cosa in sé. L'idealismo dogmatico elimina la cosa in sé e insieme la finitezza dell'io]; un sistema, che immagini di esserne uscito, è un dogmatismo trascendente realistico. La Dottrina della scienza tiene precisamente il mezzo tra i due sistemi, ed è un idealismo critico, che si potrebbe chiamare un real-idealismo, o un ideal-realismo» (GWL, pp. 234-35).

Tenere il mezzo tra quei due sistemi significa dunque tener ferma la contraddizione, ossia «l'idea necessaria» della cosa in sé. Come già si è visto, è appunto questo voler stare nella contraddizione, per non andare a finire né nell'idealismo dogmatico né nel realismo dogmatico, uno degli elementi più idonei a caratterizzare l'impostazione dei GWL. Idealismo e realismo dogmatici sono i due modi principali dell'incapacità di tener ferma l'idea necessaria della cosa in sé, la quale può essere concepita male (*unrichtig auffassen*) in due modi: o perché «si riflette soltanto su questo: che essa, poiché è un'idea, deve pur trovarsi nell'io; ed allora, se si è, del resto, un pensatore risoluto [*entschlossener Denker*] si diventa idealista, e si nega dogmaticamente ogni realtà fuori di noi ... o si riflette solo su questo: che l'oggetto di questa idea è un non-io in-

dipendente, e si diventa realista trascendente ... Nessuna di queste due cose si dovrebbe fare: non si dovrebbe riflettere né solo sull'una né solo sull'altra, ma su entrambe in pari tempo, e tenersi in mezzo alle due opposte determinazioni di questa idea. Questo è il compito dell'immaginazione creatrice» (GWL, p. 237) (che già si era presentata come quel «librarsi» sopra la contraddizione aprendo la dimensione dell'esperienza spazio-temporale).

Ma già in una importante annotazione del paragrafo 4 dei GWL, tutto questo era stato lucidamente abbozzato: se «all'assoluto essere dell'io non si può rinunciare» – sì che per questo lato vien tenuto fermo l'idealismo dogmatico, per il quale il non-io «non è nulla che stia per sé, che sia posto assolutamente, ma un puro accidente dell'io» –, d'altra parte, avverte Fichte, «il nostro idealismo non è dogmatico, ma pratico; non determina ciò che è, ma ciò che dev'essere», e ciò che *dev'essere*, e quindi *non è*, è appunto l'assolutezza dell'io e l'accidentalità o nullità sostanziale del non io (GWL, pp. 115-17).

Il nostro assunto è ormai sufficientemente provato: l'idealismo pratico fichtiano intende che l'idealismo «che nega dogmaticamente ogni realtà fuori di noi [*leugnet dogmatisch alle Realität ausser uns*]» è uno dei due modi fondamentali di tradire il senso autentico dell'idea base di ogni filosofare: l'idea della cosa in sé.¹ Gli

1. Il Pareyson cita (Fichte, cit., p. 85) questa proposizione fichtiana: «Se alla Dottrina della scienza si dovesse rivolgere la domanda: come sono fatte le cose in sé? essa non potrebbe rispondere altrimenti che: come dobbiamo farle» (GWL, p. 239). Dal modo in cui questa proposizione è citata, è chiaro che il Pareyson le vuole conferire il significato che essa possiede così, immediatamente, in quanto isolata dal contesto: qualcosa del genere dunque: le «cose in sé» non esistono (l'io è l'intero); se proprio si vuole usare questa espressione, si dovrà dire che le cose sono in sé il prodotto dell'attività pratica dell'io. In questo modo il significato di quella proposizione è completamente perduto di vista: appunto perché è citata senza rapportarla al contesto che le è proprio, e il contesto è dato appunto dalle pagine dei GWL considerate nel presente paragrafo, e che sono lasciate completamente da parte dal Pareyson. Ma bastava prendere in considerazione l'intero capoverso in cui quella proposizione si trova, perché il significato di questa apparisse in una luce completamente diversa. Riportiamo l'intero capoverso: «Se la Dottrina della scienza dovesse avere anche una metafisica, come presunta scienza delle cose in sé, e tale metafisica le fosse richiesta, essa dovrebbe rimandare alla sua parte pratica. Solo questa, come si vedrà sempre meglio, parla di una realtà originaria; e se alla Dottrina della scienza si dovesse rivolgere la domanda: or dunque, come son fatte le cose in sé?, essa non potrebbe rispondere altrimenti che: come noi dobbiamo farle. Con ciò la Dottrina della scienza non diventa punto trascendente; poiché tutto ciò che noi anche qui mostreremo, noi lo troviamo in noi stessi, lo caviam fuori da noi stessi, poiché in noi trovasi qualcosa, che non si può completamente spiegare se non per mezzo di qualcosa *al di fuori di noi*. Noi sappiamo di pensare ciò, di pensarlo secondo le leggi del nostro spirito; sappiamo che, perciò, non possiamo mai uscire da noi, né mai parlare dell'esistenza di un oggetto senza soggetto» (GWL, p. 239).

È vero che in questo passo l'accento cade sulla soggettività della totalità del con-

sforzi di coloro che intendono mostrare che quell'idea, nel sistema kantiano, non è *caput mortuum*, ma *fondamento* della sistemazione critica della ragione (cfr. le ricerche del Bontadini in proposito), trovano in questa conclusione del testo fichtiano, del testo cioè che ha voluto portare al massimo di correttezza la posizione kantiana, la più chiara delle conferme.

11. IDENTITÀ DI STRUTTURA NELLA DOTTRINA DELLA SCIENZA DEL 1794 E DEL 1801

È possibile dunque ravvisare, nel testo dei GWL, una metafisica esplicita e una metafisica implicita, che stanno peraltro in rapporto di complementarità.

Da un lato (metafisica esplicita) Dio è inteso come ciò che non è, e, pertanto, come ciò che deve essere; e deve essere come risultato di un processo infinito. Il processo è l'io; cioè è l'io che deve diventare Dio. Lo scopo di questo processo – l'assolutezza o infinità dell'io – è dunque sì presente, reale, ma solo come *idea*; sì che la struttura del processo, della quale l'idea è elemento, è la struttura del finito. Ciò che è reale è il finito; l'infinito è ciò che non è e dev'essere. «Nello stoicismo conseguente l'idea infinita dell'io è presa per l'io reale; l'essere assoluto e l'esistenza reale non sono distinti. Quindi il saggio degli stoici basta a se stesso ed è illimitato; a lui sono attribuiti tutti i predicati, che convengono all'io puro o anche a Dio. Secondo la morale stoica, noi non dobbiamo diventare uguali a Dio, ma noi stessi siamo Dio. La Dottrina della scienza distingue accuratamente l'essere assoluto e l'esistenza reale, e pone il primo solo come fondamento per la spiegazione della seconda. Lo stoicismo è confutato mostrando che

tenuto pensabile, ma è notevole che anche in questa accentuazione si senta il bisogno di ricordare che quella totalità soggettiva non si può «completamente spiegare se non per mezzo di qualcosa al di fuori di noi» («das nur durch etwas ausser uns sich vollständig erklären lässt»), per mezzo cioè della cosa in sé, di cui si sta parlando nel testo. Che cosa significa dunque che le cose sono in sé come dobbiamo farle? Sappiamo che il compito dell'io è di trasformare (*modifizieren*) la cosa in sé, eliminandola appunto come un in sé e trasfigurandola in un assoluto (= senza residui noumenici) essere per noi. L'io ha cioè il compito di costruire il suo mondo *determinando* la cosa in sé (e perciò appunto togliendola come un in sé). Poiché la cosa in sé, come tale, non ha alcuna determinazione, quando si domanda «come son fatte le cose in sé», e cioè come sono determinate, non si può rispondere altro che son fatte così come l'io le fa allorché deve trasformare la cosa in sé nel senso indicato: *dover* trasformare la cosa in sé in questo senso significa infatti *dover* fare un mondo, *dover* fare le cose. In altri termini: la cosa in sé è l'indeterminato che l'io deve determinare. Come è determinata la cosa in sé? Così come l'io la determina in quanto deve determinare l'indeterminato.

esso non può spiegare la possibilità della coscienza. Quindi la Dottrina della scienza non è atea, come dev'essere necessariamente lo stoicismo, se procede in modo conseguente» (GWL, p. 232, nota). Lo «stoicismo conseguente» è l'«idealismo dogmatico» (ossia l'idealismo come immanentismo o monismo metafisico) di cui si parlava sopra.

Dall'altro lato (metafisica implicita), si afferma una cosa in sé (il non-io), assolutamente indipendente e assolutamente immutabile dall'io. Affermare che l'io *si sforza* all'infinito di avere causalità sul non-io – affermare cioè che l'io si sforza all'infinito di modificare il non-io – significa infatti, nella tematica fichtiana, che l'io non ha alcuna causalità *reale*, ossia non riesce a modificare *realmente* il non-io: il prodotto dello sforzo, la modificazione della realtà è *ideale*. Questa precisazione è determinante ai fini del chiarimento della questione che si sta considerando; onde è opportuno sviluppare brevemente il discorso.

Abbiamo più volte denunciato la confusione, nell'interpretazione del pensiero fichtiano, tra l'eliminazione teoretica e l'eliminazione pratica della cosa in sé: la prima afferma che la cosa in sé non esiste; la seconda è il processo di eliminazione che si realizza in base al principio (principio finale) che l'io deve essere Dio, e quindi il non-io non deve esistere: l'io deve trasformare in modo tale la realtà, che il non-io sia annullato, e l'io sia l'infinito. Ma questa *trasformazione pratica* della realtà è operata dall'io in quanto tale, e cioè consiste nello stesso processo infinito di soggettivizzazione, interiorizzazione, e cioè di determinazione e intellesione della cosa in sé. Trasformare praticamente la realtà non significa modificare o annullare *la realtà* della cosa in sé, ma interiorizzarla, spiritualizzarla, ossia toglierne l'inseità; ed è appunto questo processo di spiritualizzazione a porsi come infinito.

Si tenga presente l'intero giro di concetti, che spiega questa conclusione: l'io è urtato, e quindi limitato, dal non-io (o cosa in sé). Ma l'io dev'essere illimitato, e cioè *deve* produrre o causare la cosa in sé che lo limita, ossia deve trasformarla in un suo prodotto. D'altra parte, l'io *non può* operare siffatta produzione. In quanto, insieme, deve e non può, *si sforza* di produrre il non-io.

Lo sforzo indica un non produrre; ma, se non si desse altro che questa semplice negatività, non si darebbe nemmeno uno sforzo. Lo sforzo esige quindi un certo superamento della mera incapacità di produrre, esige un certo oltrepassamento del limite che non può essere oltrepassato, e quindi una certa produzione di ciò che non può essere prodotto: tutto ciò ha un significato soltanto se si pone che lo sforzo di produrre *realmente* il non io è produzione di una dimensione *ideale*. Tale dimensione è appunto l'ambito

in cui viene interiorizzata e spiritualizzata la cosa in sé; lo sforzo infinito è dunque questo processo di interiorizzazione.

Lo sviluppo di questa tematica è fornito dagli ultimi paragrafi (6-11) dei GWL: lo sforzo è un tendere alla causalità, ma questa causalità non può cadere sul non-io, perché allora non ci sarebbe sforzo, ma « reale *wirkende Tätigkeit* » (GWL, p. 241), ossia causalità effettiva. La causalità in cui consiste lo sforzo deve ritornare dunque su sé stessa, produrre sé stessa, e questo è un' *inclinazione* (*Trieb*). L'inclinazione tende alla causalità al di fuori di sé, cioè l'io tende a produrre qualcosa al di fuori di sé, ma di questo non è capace e produce soltanto all'interno di sé. Cioè questa inclinazione, « che va al di fuori, deve pur tuttavia operare ciò che può. Ora, essa può operare sull'attività ideale dell'io; e determinarla a uscir fuori di sé e produrre qualcosa » (GWL, p. 259). « L'inclinazione non è, perciò, se non nel soggetto, e, per sua natura, non esce fuori dalla sfera di questo » (GWL, p. 242).

Se l'inclinazione dell'io alla produzione di una realtà al di fuori dell'io – inclinazione alla trasformazione della realtà del non-io – non può trovare alcuna soddisfazione, perché lo sforzo non può mai avere causalità sul non-io, quest'ultimo si presenta dunque come qualcosa di immodificabile dall'io.

Rifacendoci ora al tema prospettato all'inizio del presente paragrafo, si può dire che alla metafisica esplicita dei GWL, per la quale non si può parlare di *realtà* dell'assoluto, fa riscontro una metafisica implicita, in cui ci si avvia all'identificazione del non-io con l'assoluto: il non-io è assolutamente opposto all'io reale finito, è la realtà assolutamente immodificabile dall'io, sta al di fuori di ogni determinazione ed è condizione dell'esistenza dell'io (è « motore »). Queste proprietà del non-io passeranno tutte nell'Essere assoluto (*absolute Sein*) della Dottrina della scienza del 1801, che può pertanto essere considerata come l'esplicitazione della metafisica implicita dei GWL.

Esplicitazione, dunque, e non rovesciamento di posizione, come invece si dovrebbe dire se si stesse all'interpretazione comune, al « luogo comune » sul pensiero fichtiano. Sul significato generale di impostazione della Dottrina della scienza del 1801 non ci sono dubbi, e non ci sono divergenze sostanziali tra gli interpreti:¹ ci si

1. L'eccezione probabilmente più rilevante è quella del Cassirer. Il quale, si badi, fa eccezione proprio perché, a suo modo, ma irrimediabilmente, è convinto della validità del « luogo comune ». Così convinto che, di fronte alle frequenti dichiarazioni di Fichte, dalle quali risulta che « accanto alle nuove formulazioni rimangono intatte le vecchie » (E. Cassirer, *Storia della filosofia moderna*, trad. it. di E. Arnaud, Einaudi, Torino, vol. III, 1955, p. 231) – nella fattispecie: dalle quali risulta che, anche dopo l'esposizione 1801 della Dottrina della scienza, Fichte considera sempre come valida nel suo contenuto l'esposizione 1794 –, di fronte

deve invece persuadere che l'impostazione del 1801 è ancora quella del 1794, sia pure portata al maggior grado di esplicitezza; si tratta cioè di rendersi conto che Fichte non ha *mai* voluto essere un « idealista dogmatico ».

Qualche raffronto tra il testo del 1794 e il testo del 1801

1) L'« assoluto » (*das Absolute*) del 1801 è, come il non-io del 1794 (il non-io inteso come assolutamente opposto all'io), cosa in sé, ed è affermato immediatamente; la sua affermazione ha cioè valore di principio o fondamento della scienza, e corrisponde al secondo principio fondamentale dei GWL, nel quale viene affermato il non-io come assolutamente opposto all'io. L'assoluto è cosa in sé rispetto all'io. (Il sapere « non può mai afferrare l'assoluto » dice Fichte nella già citata lettera al prof. Schad). Anche nel 1801 l'io è indicato da espressioni come « Ichheit, Fürsichsein » (cfr. ad es. par. 9), ma il termine che ricorre con più frequenza è « sapere »: « das Wissen ».¹ Ora, « il sapere non è affatto l'assoluto » (DWL, par. 13), e l'assoluto è « non essere del sapere »

a questa sovrapposizione di convinzioni apparentemente diverse, pensa non si possa far altro che riportare il punto di vista dell'esposizione del 1801 a quello, « idealistico » (quello cioè che agli occhi del Cassirer appare come indubitabilmente « idealistico »), del 1794. L'insieme della ricostruzione del Cassirer è arbitrario e incoerente: Fichte si sarebbe portato così lontano da ogni forma di realismo affermando una qualsiasi realtà indipendente dallo spirito, che nella *Darstellung* 1801 può permettersi di usare impunemente il linguaggio del realista! (*ibid.*, pp. 232-33). Ma, poche pagine più avanti (p. 244), il Cassirer riporta questo idealismo della *Darstellung* 1801 – così sicuro di sé da ritenere inutile ogni precauzione linguistica – nientemeno che a Platone e al neoplatonismo, e riconosce la presenza, nel testo fichtiano, di certe figure teoretiche – quali lo *hiatus* (*ibid.*, p. 245), o l'accidentalità del soggetto rispetto all'assoluto (*ibid.*, p. 253) –, che, come vedremo, concorrono in modo essenziale alla strutturazione dualistica della *Darstellung* 1801, e, sia pure con diverso grado di esplicitezza, dei GWL.

In questo senso, l'interpretazione del Cassirer è il perfetto contrario della nostra: per noi Fichte non è mai stato « idealista » (nemmeno – tanto meno, vorremmo dire – nell'esposizione della Dottrina della scienza del 1806, secondo quanto invece vorrebbe sostenere il Guérout, giacché anche nel 1806 permangono gli elementi dualistici qui sopra richiamati a proposito dell'esposizione del 1801); per il Cassirer, quello di Fichte, è un « idealismo sempre mantenuto » (*ibid.*, p. 243) – mantenuto dunque anche, e anzi a cominciare dal 1801. Ma il Cassirer può parlare così perché in questo idealismo fichtiano fa poi entrare, come abbiamo accennato, ogni sorta di elementi contraddittori rispetto al concetto di idealismo monistico e immanentistico, che peraltro intenderebbe continuare a riferire alla filosofia fichtiana.

1. « Il sapere [*das Wissen*] consiste precisamente in questa compenetrabilità, nell'assoluto carattere di esser luce, soggetto-oggetto, io ». *Esposizione della Dottrina della scienza del 1801* (d'ora in poi: DWL), p. 85. Le citazioni sono tratte dalla traduzione di A. Tilgher, Cedam, Padova, 1939.

(*nicht Sein des Wissens*), l'«opposto» (*Gegensatz*) del sapere, e dunque non io.

2) L'«assoluto» del 1801 eredita dal non-io del 1794 il ruolo di principio motore (principio dell'urto), o principio della limitazione dell'io. L'io permane come realtà finita, limitata, e ciò che limita è esplicitamente posto come l'assoluto. Anche il Guérault riconosce che «ce qui limite, c'est l'illimité, l'Absolute lui même»,¹ ma non si avvede che questa funzione era già di pertinenza, nei GWL, del non-io, ossia non si avvede di ciò che all'inizio di questo paragrafo abbiamo chiamato metafisica implicita dei GWL; e, seguito dal Pareyson, vede il passaggio dalla prima esposizione all'esposizione del 1801 come passaggio dalla posizione dell'idealità alla posizione della realtà dell'assoluto.² Che il non-io abbia nei GWL la funzione di «forza indipendente», o cosa in sé realmente limitante l'io, è stato sufficientemente chiarito nelle pagine che precedono; per quanto riguarda la permanenza di questa funzione nel testo del 1801, si facciano i seguenti rilievi.

L'assoluto, nel 1801, ripresenta il volto tradizionale: «Riposa su se stesso e in se stesso assolutamente, senza mutazione né oscillazione [*ohne Wandel und Wanken*], saldo, chiuso, e completo in se medesimo» (DWL, p. 21), è cioè l'immutabile, la «sostanza assoluta» (parr. 28, 32), «l'Essere uno ... eguale a se stesso, immutabile, eterno, indistruggibile, Dio» (DWL, p. 83). E il sapere ha come contenuto l'assoluto, non già nel senso hegeliano dell'adeguazione assoluta del sapere all'essere, ma nel senso che il sapere si sforza all'infinito di assumere l'essere nella forma della soggettività: il sapere ha come contenuto l'assoluto, nel senso in cui, nei GWL, la coscienza ha come contenuto la cosa in sé; un contenuto cioè al quale essa si adegua all'infinito. Il sapere consiste infatti «nella coscienza di questo irraggiungibile [*in dem Bewusstsein dieses Unerreichbaren*]» che è appunto l'assoluto, e «che tuttavia il sapere incessantemente ma precisamente come irraggiungibile concepisce», onde in ciò appunto consiste «l'essenza del sapere come tale, la sua eternità, infinità, inadempibilità» (DWL, p. 123).

Orbene, il sapere è d'altronde soggettività e *libertà* (*Freiheit*), divenire assoluto, ossia è, nella terminologia dei GWL, autoposizione assoluta, principio di sé: l'assoluto è esplicitamente posto come non-io, ma l'io rimane autocreazione. Il che è notevole, perché consente di sottolineare come per Fichte il concetto di autocreazione non implichi il concetto di assolutezza; sì che anche per questo lato resta ribadito che già nei GWL l'assoluto stava dalla parte del non-io.

1. *L'évolution et la structure*, cit., vol. II, p. 41.

2. *Ibid.*, vol. I, p. 264.

Nel 1801 si dice dunque: Dio non è l'uomo; Dio è eterno, l'uomo può non esserci, ma, se c'è, si fa da sé, si autocrea: «Che in generale vi sia un sapere, dipende solo dall'assoluta libertà [che è appunto l'assoluta libertà del sapere] e potrebbe quindi benissimo non essercene alcuno» (DWL, p. 71). Il sapere è un «assoluto autogenerarsi dal nulla» (*absolutes Selbsterzeugen aus Nichts*) (DWL, par. 19), «absolute Schöpfung» (DWL, par. 26). Tra l'assoluto e il sapere – tra Dio e l'uomo – c'è dunque un *saltus*, uno *hiatus*, al quale Fichte è stato sempre fedele come a ciò che, esso soltanto, può salvare la libertà dell'io.

Ma, si è già visto qui sopra, insieme allo *hiatus* c'è anche, conformemente alla tematica dei GWL, un «nesso assoluto» (*absoluter Zusammenhang*). L'assoluto è infatti, rispetto al sapere, il puro essere; o meglio, se il sapere è «l'essere per sé» (*das Fürsichsein*), l'assoluto è appunto l'essere, che è per sé. Il sapere è cioè autocreazione, libertà assoluta, ma se si crea è sapere che ha come contenuto l'assoluto.

L'argomentazione fichtiana è questa: se c'è un sapere *assoluto* esso deve sapere *l'assoluto*, altrimenti non ci sarebbe che «un sapere senza contenuto e senza sostanza» (*inhalt- und substanzloses Wissen*) (DWL, p. 83). «Di qui segue innanzitutto un *nesso* assolutamente immediato, esso stesso assoluto, di A e B» (A = essere assoluto; B = sapere, libertà) (DWL, p. 83). Segue, da quanto si è detto, che l'assoluto, come *essere* dell'esser-per-sé, in cui consiste il sapere, è «l'assoluta fine» (*absolutes Ende*), la «limitazione» (*Begrenzung, absolute Grenze*) del sapere (DWL, p. 85). «Che in generale vi sia un sapere è contingente; ma, se esso è, è assolutamente necessario che sia *così*» (DWL, p. 91), cioè come essere per sé dell'assoluto o dell'origine. Il necessario *esser-così* del sapere è appunto la *limitazione-determinazione* del sapere operata dall'assoluto: «Il pensiero libero è solo l'elemento formale, quello che accende la luce [la luce del sapere, entro la quale deve entrare l'essere], non l'elemento generatore del contenuto, dell'esser così; questo è da presupporre a quello» (DWL, p. 91). «Se ha luogo la libertà formale, che certamente rimane sempre in sé, ma può egualmente bene non essere, non attuarsi, allora essa è come tale *assolutamente determinata* dall'essere assoluto, ed in questa connessione è libertà materiale» (DWL, p. 93).

Appare, da questi cenni, la concordanza con la tematica dell'«urto» dei GWL. Si è infatti constatato, nel paragrafo 10, che nei GWL il non-io è il *motore* dell'io, nel senso che è appunto ciò che fa passare l'io dalla potenza all'atto: l'io ha in sé il principio o l'esigenza dell'autoriflessione (o autoposizione), ma questa esigenza è soddisfatta solo in quanto l'io è limitato dall'urto, onde la riflessione può avere un «oggetto». Nel 1801 l'*urto* sull'io da par-

te del non-io diventa la *limitazione* (*Begrenzung*) del sapere da parte dell'essere assoluto; e l'io, come principio dell'autoriflessione, diventa la libertà formale del sapere. (Per questo secondo lato, si è visto nel paragrafo 10 come l'esistenza dell'io sia un *fatto* – in quanto l'urto è un fatto, e in quanto l'esistenza dell'io esige l'urto, tale esistenza è un fatto –: qualcosa che può essere come non essere, come appunto la libertà formale del 1801).

Nel 1794 si afferma che ogni determinazione è posta dall'io, ma la struttura determinata della soggettività è dedotta dalla tensione che sussiste tra io e cosa in sé come termini assolutamente opposti: tolta l'opposizione assoluta è tolto il contenuto necessario (assoluto) della deduzione. Nel 1801 si dice che l'assoluto in sé diventa il contenuto del sapere, ma non in senso dogmatico, bensì nel senso che è in relazione all'assoluto in sé che si sviluppa la struttura (necessaria) del sapere: « tutto il contenuto (A), mediato dalla attuazione della libertà, deve apparire nella forma della luce (B) » (DWL, p. 85); ma questo compito non può mai venire eseguito, e il sapere « non può mai afferrare l'assoluto ». Si che nel testo del 1801 l'assoluto è contenuto del sapere nello stesso senso in cui nel testo del 1794 il non-io è ciò che in un processo infinito è tolto come un'inseità ed è spiritualizzato nella forma della soggettività.

E anche quest'altra apparente difficoltà dovrebbe ora restare eliminata: nei GWL si afferma esplicitamente che l'io è « dipendente quanto alla sua esistenza; ma è affatto indipendente nelle determinazioni di questa sua esistenza » (GWL, p. 233); nella *Darstellung* del 1801 si afferma precisamente l'opposto: « L'esistenza del sapere [ossia dell'io] dipende assolutamente da lui, ma non la sua determinazione fondamentale », che dipende dall'assoluto (DWL, p. 121).

La contraddizione è apparente e si elide tenendo conto del contesto. Nel 1794 l'io è affermato come *dipendente quanto alla sua esistenza* nel senso che, se l'essenza dell'io è libertà, se cioè la sua essenza è di porre sé stesso assolutamente, d'altra parte all'essenza dell'io appartiene anche che esso sia autocoscienza, e come autocoscienza, e in generale come sapere, non può realizzarsi se non è urtato (determinato, limitato) dal non-io: *che* l'io « proceda all'infinito », dipende solo dall'io, ma, se l'io « procede », allora è determinato dal non-io, e soltanto in questa determinazione si realizza come io. Ciò significa che l'io è dipendente quanto alla sua esistenza, non in quanto si neghi che esso sia libertà e che esso abbia « in se stesso incondizionatamente e senza alcun fondamento il principio della sua riflessione su se stesso » (GWL, p. 228), ma perché la sua essenza può tradursi in esistenza solo in forza di altro.

Si badi: qui c'è una contraddizione: da un lato si afferma infatti che l'io è per essenza un porsi incondizionato, dall'altro lato si afferma che questo porsi incondizionato esige il concorso di un'alterità, e quindi non è un porsi incondizionato. Non si vuol dunque scagionare il testo fichtiano da questa contraddizione (d'altronde già rilevata nel par. 10), ma soltanto rilevare come, dei due passi fichtiani riportati qui sopra nel penultimo capoverso, quello del 1794 ponga, a proposito dell'esistenza dell'io, l'accento su un lato, quello del 1801 sull'altro lato della contraddizione in parola. Se infatti dire che « l'io è dipendente quanto alla sua esistenza » significa affermare la dipendenza-indipendenza di tale esistenza, dire che « l'esistenza del sapere dipende assolutamente da lui » significa affermare l'indipendenza-dipendenza di tale esistenza, giacché l'io è sì libertà formale (*che* esso sia dipende solo da lui), ma esso non riesce ad avere esistenza se non in quanto è « assolutamente determinato » dall'essere assoluto, sì che anche il suo esistere è dipendente.

Per l'altro aspetto della opposizione dei due passi in esame (l'io è indipendente e dipendente quanto alla *determinazione* della sua esistenza), si può dire che si dà anche qui una diversa accentuazione di un medesimo contenuto, e che anche questo contenuto è, come il contenuto precedente (esistenza dell'io), una sintesi di elementi contraddittori, sì che l'accentuazione è in relazione all'uno o all'altro di questi elementi.

Infatti è vero che nel 1794 l'io è inteso come affatto indipendente nella *determinazione* della sua esistenza, ma è anche vero, come già si è sottolineato, che questa determinazione si costituisce *soltanto* nella tensione o in relazione al non-io assolutamente indipendente: la determinazione o categoria è il risultato dei tentativi di sintesi tra io (o sapere) e non-io (o assoluto) in quanto assolutamente opposti, sì che per questo lato la determinazione dell'esistenza dell'io è, già nel 1794, anch'essa intesa come dipendente, secondo quanto appunto si afferma nel 1801. E quando nel 1801 si sosterrà questa dipendenza, quando cioè si affermerà che il contenuto del sapere è l'assoluto, che la direzione, l'intenzionalità essenziale del sapere è l'assoluto, non si intenderà cedere le armi al dogmatismo, ma si terrà fermo che l'assoluto non può mai diventare, come tale, contenuto del sapere *reale*: inconoscibilità della realtà in sé (l'in sé è poi contenuto di un pensiero puro), riconoscimento che la totalità delle determinazioni è posta dall'io, indipendenza dunque dell'io quanto alla determinazione della sua esistenza.

3) Sia nei GWL, sia nei DWL, si pone alla base del sapere una dualità originaria (= opposizione assoluta) tra l'io – il sapere – e l'assolutamente altro dall'io – il puro essere –; dualità originaria,

il cui togliimento è il compito infinito e ineseguibile. Per tale dualità, in quanto prospettata nel testo del 1794, cfr. il par. 10; per il testo del 1801 è sufficiente leggere le proposizioni seguenti: «Le due cose [essere puro, sapere; A, B] sono assolutamente opposte tra loro; ma le due cose, *se un sapere dev'esserci*, sono egualmente originarie e assolute. Questa opposizione quindi rimane e non può mai essere annullata» (DWL, p. 93, corsivo nostro).

«Se quindi alla dottrina della scienza dovesse chiedersi il suo carattere in rapporto a unitismo (ἕν καὶ πᾶν) e dualismo, la sua risposta è questa: essa è unitismo nel riguardo ideale; ma essa sa che, assolutamente, ad ogni sapere giace a fondamento l'eterno uno (*determinante*) al di là di ogni sapere, cioè essa è dualismo in riguardo reale, in rapporto al sapere come realmente posto. Quindi essa ha due principi: l'assoluta libertà e l'essere assoluto – e sa che l'Uno assoluto non è raggiungibile mai in alcun sapere reale (di fatto), ma solo nel puro pensare [*nur rein denkend*]» (DWL, p. 123). Questo puro pensare è la coscienza o consapevolezza di ciò che si esclude possa diventare contenuto del sapere concreto o reale (*faktisch, wirklich*).

4) La polemica antispinoziana, che nelle pagine della Dottrina della scienza esplica una notevole funzione chiarificatrice della teoresi, è mantenuta, sia nell'esposizione del 1794, sia in quella del 1801, negli stessi parametri, sì che anche per questo lato resta confermata la sostanziale identità di impostazione delle due esposizioni.

Il che – ossia la permanenza dei parametri della polemica antispinoziana – è precisamente quanto viene negato dal Guérout (negazione naturale, se si tiene presente l'adesione del Guérout – adesione peraltro autorevole – al «luogo comune»). L'originalità dell'esposizione del 1801 consiste infatti, secondo il Guérout, nell'affermare una sostanzialità in atto al di là dell'io, «e di conseguenza nel concedere a Spinoza ciò che gli si negava nei *Grundlage*» (*L'évolution et la structure*, cit., vol. II, p. 94).

Il passo dei *Grundlage* che qui viene citato dal Guérout a sostegno della sua tesi è contenuto nelle ultime pagine del paragrafo terzo dei *GWL* (pp. 79-80). Vi si mette a tema la differenza tra filosofia critica – che, correttamente sviluppata, diventa dottrina della scienza – e filosofia dogmatica, e si afferma che la filosofia critica da un lato consiste nell'intendere «un io assoluto come assolutamente incondizionato e non determinabile da nulla di più alto», dall'altro lato è «immanente, perché pone tutto nell'io»; mentre il dogmatismo, di cui «lo spinozismo è il prodotto più conseguente» contrappone all'io una cosa in sé (*dem Ich an sich etwas gleich- und entgegensetz*).

Che nei *GWL* la cosa in sé non sia affatto tolta, ma permanga, sia pure con una sua specifica funzionalità, ci sembra sufficiente-

mente provato nelle pagine precedenti, sì che a questo punto sarà sufficiente ricordare, da un lato, che la cosa in sé, che Fichte nega nel passo in esame (e in molti altri passi analoghi distribuiti nelle sue opere), è appunto quella dei dogmatici: noumeno positivo (*Ens*, dice Fichte) e non la cosa in sé kantiana (noumeno negativo); dall'altro lato, che l'affermazione che tutto è posto nell'io indica l'idea, non la realtà, giacché si dà sempre qualcosa (il residuo noumenico, il non-io assolutamente indipendente dall'io) da riportare nell'io, qualcosa che all'infinito deve essere accordato con l'io, onde appunto l'io, come posizione della totalità, è *idea* da realizzare (come appunto ricorda Fichte poche righe dopo il passo citato dal Guérout).

Di vero, sotto il discorso del Guérout, c'è questo: che nei *GWL* il non-io assolutamente indipendente dall'io non è ancora esplicitamente posto come l'assoluto, sebbene, si è visto, in complesso ne assolva già le funzioni; sì che l'assoluto resta ancora, conformemente all'ortodossia kantiana, come qualcosa di semplicemente ideale. Questa idealità, si badi, rimane anche nell'esposizione del 1801, poiché se l'assoluto è esplicitamente ravvisato nel non-io, resta tuttavia, per l'io, il compito, ineseguibile ma essenziale, di diventare infinito e assoluto rendendosi interiore l'assoluto: l'assoluto in sé deve divenire assolutamente per noi. Non c'è dunque passaggio dall'idealità (1794) alla realtà (1801) dell'assoluto, ma riconoscimento che il non-io, la cui esistenza assolutamente indipendente dall'io è già ammessa, è l'assoluto.

Il che era già stato compreso appieno dallo Hegel che, nelle *Lezioni di storia della filosofia* (*S.W.*, vol. XV, pp. 571 sgg.), rifacendosi palesemente ai *GWL*, e precisamente al passo dove si parla del «circolo necessario» (è il passo *GWL*, pp. 234-35 da noi riportato e considerato verso la fine del par. 10), osserva: «L'ultimo risultato [dei *GWL*] è un circolo dal quale non ci si può mai riscattare: lo spirito deve porre necessariamente *qualcosa di assoluto* al di fuori di sé (una cosa in sé), e tuttavia *questo assoluto* non può essere per lui che un noumeno necessario». E cioè lo Hegel ravvisa senz'altro l'assoluto in quel non-io, in quell'elemento noumenico, la cui valenza di absolutezza indubitabilmente sussiste, sia pure allo stato implicito, nel pensiero dei *GWL*.

Si osservi di passaggio che il passo hegeliano, cui si è qui fatta menzione, incomincia con quella celebre espressione, riferita alla filosofia fichtiana, che «la brama è il divino» (*Sehnen ist das Göttliche*). Il Pareyson si appoggia in sostanza (*Fichte*, cit., pp. 133 sgg.) su espressioni di questo tipo per riscontrare in Hegel quella stessa accusa di assolutizzazione del finito (di identificazione dell'io finito con l'assoluto), che il Pareyson stesso muove per conto suo ai

GWL. Il Pareyson è d'accordo, su questo punto, col Kroner e col Guérout, e crede di essere d'accordo anche con Hegel; ma il fatto è che il pensiero di Hegel è un altro.

Ci si ricordi, innanzitutto, quel passo della *Logica* hegeliana, riportato nell'ultima nota fuori testo del par. 2, dove con tutta esplicitzza si rileva che l'io lascia fuori di sé un « assoluto altro » che lo limita. Il che resterebbe smentito se il *Sehnen ist das Göttliche* significasse che l'io è l'assoluto: il complesso dell'esegesi hegeliana sarebbe un'autocontraddizione. Ma se è già difficile supporre una così smaccata contraddizione tra il testo della *Logica* e quello delle *Lezioni di storia della filosofia*, ancor più difficile è ammettere che tale contraddizione si annidi nel medesimo passo, giacché il passo che incomincia col *Sehnen ist das Göttliche* conclude, secondo quanto sopra si è visto, col riconoscimento che l'assoluto è ciò che sta al di fuori dell'io, e non l'io! Che cosa significa allora il *Sehnen ist das Göttliche*?

Il Guérout sminuisce giustamente (*L'évolution et la structure*, cit., vol. I, p. 269) la portata *funzionale* di questa espressione hegeliana, ravvisandone il carattere di libera traduzione o riformulazione del fichtiano *Frei sein ist nichts, frei werden ist der Himmel* (essere liberi è nulla, diventar liberi è divino). Il significato della battuta è però essenziale, e a nostro avviso va chiarito come segue.

Il processo infinito (*Streben*), sappiamo, è il processo di interiorizzazione della realtà assoluta: il processo di eliminazione pratica della cosa in sé è lo stesso processo col quale Dio diventa interiore all'uomo. La sintesi di questi due lati, che rispettivamente esprimono il momento del 1794 e del 1801, è data da quell'altra fondamentale affermazione di Fichte, che è così liberamente parafrasata dal Guérout: « O noi dobbiamo ridurci a niente, oppure, per salvare la nostra realtà, dobbiamo annientare Dio: o niente volontà in noi, o niente Dio » (*Die Wissenschaftslehre. Vorgetragen im Jahre 1804*). Annientare Dio significa appunto annullarlo come cosa in sé (come Dio degli ebrei), e cioè farlo diventare il Dio Vivente in noi (farlo diventare, vorremmo dire, il Dio di Gesù). Se questo processo di interiorizzazione di Dio non è Dio, è però ben giusto, come appunto Fichte propone, chiamarlo *il divino* (*das Göttliche, der Himmel*): il divino nel mondo è l'atto col quale il mondo si appropria di Dio (e quindi si guadagna il merito).¹

1. E certe espressioni, non infrequenti, della *Differenz* solo in apparenza si muovono in direzione contraria a quella tenuta nella *Logica* e nelle *Lezioni*. Quando cioè vi si dice che Fichte assolutizza il soggetto-oggetto soggettivo, non si intende affermare che per Fichte sussista l'equazione tra il soggetto e l'intero o l'assoluto, ma che Fichte sceglie il soggetto – la tesi – come ciò che *deve* diventare, in un processo, infinito, l'intero e l'assoluto, e quindi intero e assoluto non è – e l'assolutezza, « l'io = io è postulato praticamente » (*Differenz*, Lasson, vol. I, p. 52) –,

Ma secondo il Guérout la differenza tra l'esposizione del 1794 e quella del 1801 non consisterebbe semplicemente nell'affermare una sostanza in atto al di là dell'io, ma anche nel porre l'assoluta contingenza dell'accidente (ossia dell'io, del sapere, che, rispetto alla sostanzialità dell'assoluto è appunto accidente), e nell'assumere lo *hiatus* tra il sapere e l'assoluto come la posizione stessa dell'esistenza del sapere, ossia dell'esistenza del fenomeno, o verbo, dell'assoluto. Affermando un'autocreazione *ex nihilo*, Fichte non rimprovererebbe dunque più a Spinoza di porre una sostanza trascendente la soggettività, ma soltanto di intendere il passaggio all'accidente come interno all'assoluto, e non come realizzantesi al di fuori dell'assoluto (Guérout, *L'évolution et la structure*, cit., vol. II, p. 94). E questa è certamente – lasciando da parte il motivo, già discusso, di ciò che Fichte non rimprovererebbe più a Spinoza, dopo averlo in un primo tempo rimproverato – la prospettiva metafisica sostenuta nel 1801.

È opportuno in proposito tener sott'occhio il « parallelo con lo spinozismo » contenuto nel numero 3 del paragrafo 32 della DWL, e il passo spinoziano del paragrafo 28 (n. 1, b). « Io voglio qui permettere che a Spinoza spetti un'interpretazione il più possibile favorevole. Egli ha una sostanza assoluta, come me; questa può essere descritta, come la mia, da un pensiero puro ... Per lui come per me ... il sapere finito, in quanto in esso c'è verità e realtà, è accidente di quella sostanza, per lui come per me accidente assoluto, determinato immutabilmente dall'essere medesimo. Egli riconosce dunque, con me, la stessa suprema, assoluta sintesi, quella della sostanzialità assoluta [la sintesi assoluta della sostanza e dell'accidente], egli determina anche sostanza e accidente essenzialmente così come li determino io. Però nella stessa sintesi ... si presenta il punto in cui la dottrina della scienza disente da lui ... Questo è il punto di passaggio di sostanza e accidente. Egli non si domanda affatto un tal passaggio; quindi, in fondo, non ce n'è; sostanza e accidente in verità non sono distinti; la sua sostanza non è sostanza, il suo accidente non è accidente, ma egli

stante che il processo infinito sussiste solo in quanto l'assolutamente altro dal soggettivo limita o condiziona all'infinito il soggettivo, e il processo è appunto processo di eliminazione di questa assoluta dualità. Ecco, ad es., un passo tipico: « Se l'eliminazione della scissione è posta come il compito formale della filosofia, la ragione può tentare di risolvere questo compito annientando uno degli opposti ed elevando l'altro all'infinito. Il che è appunto accaduto nel sistema di Fichte; ma in modo che l'opposizione permane egualmente, *poiché quello che è posto come l'assoluto è condizionato dall'altro*, sì che se l'uno sussiste, anche l'altro deve sussistere » (*ibid.*, pp. 75-76; corsivo nostro). Cioè per Fichte l'io è l'assoluto nel senso che l'assoluto è inteso, nella metafisica esplicita dei GWL, come la realizzazione dell'idea dell'io infinito (e non del non-io infinito).

chiama la stessa cosa ora in un modo, ora in un altro, e gioca di prestigio» (DWL, p. 121).

Il passaggio è l'autocreazione *ex nihilo* dell'accidente, ossia è la *libertà formale*: «La libertà, come sostrato dell'accidente, può essere o anche non essere, ma se essa è, allora è determinata immutabilmente dall'Essere assoluto, come dalla sostanza. (Spinoza non conosce né sostanza, né accidente, perché gli manca la libertà, come quella che media entrambi). L'assoluto accidente non è ciò che può essere così, o altrimenti, ché allora esso non sarebbe l'*assoluto* accidente; ma solo ciò che in generale può essere o non essere, ma se è, è assolutamente determinato» (DWL, p. 95). «L'Essere assoluto determina assolutamente, ma non incondizionatamente, bensì sotto la condizione testé indicata [a condizione cioè che la libertà sia, cioè che il sapere si autocrei], e il suo accidente non è in lui, col che esso perderebbe appunto la sostanzialità, ma fuori di lui nel *formaliter* libero. E così soltanto la sostanzialità e accidentalità sono distinte in modo concepibile, e ognuna è possibile nel suo significato. L'esistenza del sapere – e solo il sapere ha esistenza [*Dasein*], e ogni esistenza è fondata solo in lui – dipende assolutamente da lui, ma non la sua determinazione fondamentale. Quindi anche l'accidente dell'Essere assoluto resta semplice e immutabile, come quello – e alla mutabilità è assegnata una fonte affatto diversa, la libertà formale del sapere» (DWL, pp. 121-22).

Per quanto riguarda lo *hiatus irrationalis* tra assoluto e accidente – la contingenza assoluta dell'accidente –, le cose vanno dunque certamente, nel testo del 1801, come afferma il Guérout.

Ma la contingenza assoluta del sapere e lo *hiatus*, e la conseguente polemica contro Spinoza, che tale contingenza e *hiatus* negava, sono già affermati nei GWL del 1794, e non costituiscono, come vorrebbe il Guérout, la seconda novità del 1801. Per quanto concerne l'esistenza contingente e la «libertà formale» dell'io del 1794, se ne è già data giustificazione nel par. 10 e in questo stesso paragrafo. Qui si aggiunga solo che, come la metafisica del 1801 è esplicitazione della metafisica implicita del 1794, così nel 1801 l'io viene esplicitamente posto come accidente della sostanzialità del non-io. (La sostanza che «determina assolutamente, ma non incondizionatamente» l'accidente, è il non-io che, se si realizza come «primo motore al di fuori dell'io» = determinazione assoluta dell'io, presuppone però l'io come esigenza di autoposizione, ossia non determina l'io incondizionatamente). Ci si deve dunque aspettare – e il testo fichtiano conferma di fatto questa aspettativa – che la polemica antispinoziana circa la derivazione necessaria dell'accidente dalla sostanza, sia già contenuta nei GWL del 1794.

Il che è stato chiaramente visto dal Pareyson che, a proposito dei GWL, afferma: «Il senso di tutta la critica fichtiana a Spinoza

è una polemica non tanto contro la realtà dell'assoluto, quanto contro la soppressione della contingenza del finito, e quindi dell'infinità e praticità dello spirito reale. Ma è notevole osservare come il motivo deterministico in Spinoza è combattuto proprio attraverso una polemica contro la realtà dell'assoluto, la cui affermazione è recisamente negata nell'impostazione della prima dottrina della scienza come contraria e incompatibile con la contingenza del finito» (Fichte, cit., p. 128).

Noi diciamo che è notevole che un interprete del pensiero fichtiano, che nega che nella prima esposizione della Dottrina della scienza sia affermata la realtà dell'assoluto, si renda peraltro conto che la polemica antispinoziana del 1794 sia diretta «non tanto contro la realtà dell'assoluto, quanto contro la soppressione della contingenza del finito».

Il che ce lo spieghiamo molto bene mediante la summenzionata distinzione tra metafisica esplicita e metafisica implicita dei GWL. L'assoluto, di cui Fichte nega la realtà nei GWL, è soltanto l'infinità che, posta come l'*ideale*, è ciò che l'io, in un processo infinito, deve realizzare. L'assoluto, come infinità dell'io, è ciò che *deve* essere, e quindi non è. Poiché Spinoza è visto nei GWL come colui che avrebbe affermato la *realtà* dell'assoluto così inteso (lasciamo da parte l'esame della correttezza di questa interpretazione), la realtà dell'assoluto spinoziano viene negata: non, ripetiamo, in quanto realtà dell'assoluto, ma in quanto l'assoluto è inteso come realizzazione del dover essere dell'io. Questa negazione della realtà dell'assoluto rimane, lo abbiamo già rilevato, anche nel 1801, giacché tale realizzazione equivarrebbe al raggiungimento e all'interiorizzazione di ciò che è irraggiungibile, dell'assoluto cioè che il sapere non può mai afferrare e possedere in sé (cfr. il già citato par. 32 dei DWL). E l'assoluto, che nel 1801 viene affermato come reale, è quel non-io, di cui, nel 1794, non si negava la realtà. Nel 1801 l'interpretazione fichtiana viene, con maggiore sensibilità storica, a tener fermo soprattutto, dell'assoluto di Spinoza, il carattere di sostanza e lascia cadere il carattere di realizzazione del dover essere dell'io; sì che, da un lato, vengono a cadere i motivi che nel testo del 1794 portavano alla negazione della realtà dell'assoluto spinoziano e, dall'altro lato, l'assoluto si allinea al non-io.

Non accade dunque che in un primo momento si rifiuti, e in un secondo momento si sottoscriva la realtà dell'assoluto spinoziano, bensì si verifica una mutazione nel modo di intendere tale assoluto da parte di Fichte; sì che, se in un primo momento l'assoluto spinoziano è negato e in un secondo momento affermato, ciò che si nega e si afferma non è lo stesso. La zona scoperta o esplicita, sia nel 1794, sia nel 1801, è invece, nella polemica spinoziana, la critica alla negazione della contingenza dell'io. Per

Spinoza, infatti, avverte Fichte, l'«io non è assolutamente perché è [o libertà formale], ma perché è qualche altra cosa». Qui va ancora osservato che quest'altra cosa è, nell'interpretazione fichtiana di Spinoza, la infinità dell'io realizzata (GWL, p. 60). Ma poiché tale infinità si distingue dall'io concreto e finito, già nel 1794 si rileva il carattere di non-io dell'assoluto spinoziano. Per Spinoza «una tal cosa "al di fuori dell'io" sarebbe egualmente un io, del quale l'io posto (ad esempio il mio io) e tutti gli io, che si potrebbero porre, sarebbero modificazioni» (GWL, p. 60), ma in effetti questo io al di fuori dell'io è non-io (e pertanto lo spinozismo è dogmatismo, in quanto il contenuto della coscienza è fatto derivare *necessariamente* dal non-io, e la libertà dell'io è perduta).¹ Ma si ribadisca che la realtà dell'assoluto spinoziano non è negata in quanto l'assoluto sia inteso come non-io, ma in quanto sia inteso come realizzazione del dover essere dell'io; oppure in quanto il non-io sia inteso *dogmaticamente* (noumeno positivo), e non come quell'idea contraddittoria della cosa in sé, di cui sappiamo.

Ci si spiega in tal modo questa affermazione: «La parte teoretica della nostra Dottrina della scienza è lo spinozismo ridotto a sistema» (GWL, p. 81). Si è assodato infatti che la coscienza – il piano della teoreticità – si realizza solo in quanto si produce un urto, sull'attività dell'io procedente all'infinito, ad opera del non-io (o cosa in sé); sì che anche qui si deve dire che l'io, come coscienza, «è perché è qualche altra cosa».

Il Pareyson, invece, spiega quell'ultima proposizione dicendo che Spinoza è citato da Fichte come colui che «proiettando in un presunto infinito una *presunta* causa ipostatizzata della limitazione dello spirito teoretico, riduce a metafisica il principio della parte teoretica della Dottrina della scienza, cioè l'io si pone come determinato dal non-io, in modo che, per converso, si può dire che questa parte è lo "spinozismo ridotto a sistema", e cioè privato di metafisica e ricondotto alle sue ragioni» (Fichte, cit., p. 128, corsivo nostro).

Spiegando in questo modo, non si vede molto chiaramente come mai, se lo spinozismo storico è così diverso dalla parte teoretica della Dottrina della scienza (e cioè ipostatizza una «causa presunta, riduce a metafisica»), come mai ciò che è ridotto a sistema possa essere ancora chiamato «spinozismo»: così non c'è un ridurre, un sistemare lo spinozismo, ma un cancellarlo. La riduzione a sistema, invece, c'è, secondo quanto si è detto; e l'affermazione fichtiana in questione si lascia pianamente spiegare da quest'altro passo, che ri-

1. «L'affermazione che la pura attività, in sé e come tale, sia in relazione con un oggetto, e che, per questo, non abbia bisogno di un particolare atto assoluto di relazione, sarebbe il principio trascendentale del fatalismo intelligibile, del più conseguente sistema sulla libertà, che fosse possibile prima della fondazione di una Dottrina della scienza» (GWL, p. 217, nota). Cfr. anche GWL, p. 80.

portiamo come paradigma dell'intera concezione dei GWL in proposito: «L'io come intelligenza è sì, in quanto esso è di già intelligenza, determinato di per se stesso, secondo le sue particolari determinazioni, all'interno di questa sfera ... Ma questa sfera stessa, considerata in generale, ed in sé, è posta all'io non dall'io stesso, ma da qualcosa al di fuori di lui» (GWL, p. 203).¹

1. Il seguito del passo è riportato a p. 326. La parte pratica, poi, è – unitamente al motivo, già presente nella parte teoretica, della libertà o autoposizione dell'io – togliimento dello spinozismo, nel senso che il compito dell'io è di togliere quell'alterità assoluta (si capisce non più dogmaticamente intesa) che è richiesta per la spiegazione della coscienza – compito infinito, ineseguibile, sappiamo. E ancora più esplicitamente: «La spiegazione della rappresentazione, cioè tutta la filosofia speculativa, parte da questo, che il non-io vien posto come causa della rappresentazione, e questa come suo effetto; così il non-io è il fondamento reale di tutto; esso è, assolutamente perché è, e ciò che è (il fato spinozistico)» (GWL, p. 115).

CAPITOLO SECONDO
RICOSTRUZIONE DELLA GENESI DEL « LUOGO COMUNE »
SULLA FILOSOFIA FICHTIANA

12. LE DIFFICOLTÀ DI PROSPETTIVA NELLA LETTURA
DI ALCUNI TESTI «FACILI»

Come già si è accennato all'inizio del presente scritto, una serie di circostanze concorre alla formazione e al consolidamento del «luogo comune» sulla filosofia fichtiana.

Prima fra tutte, indubbiamente, il modo in cui sono costruiti i GWL: a parte la difficoltà del dettato – che solo raramente si apre a considerazioni di indole prospettica, che orientino il lettore sperduto tra pagine e pagine di astruso tecnicismo –, e volendo accennare all'aspetto più importante della difficoltà della lettura dei GWL, è impossibile capire il significato del primo principio fondamentale (affermando l'assolutezza dell'io) se non si continua la lettura almeno fino al paragrafo sesto; sì che resta pregiudicata la comprensione del concetto di idealismo pratico, sospeso com'è tra il realismo e l'idealismo dogmatici.

E nemmeno si può dire che alla comprensione dell'idealismo pratico fichtiano abbia giovato quel primo gruppo di pagine del *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, apparse nel 1797 nelle prime pagine del fascicolo quinto del «Philosophisches Journal», e diventate poi il testo fichtiano più noto, e tra i più sfruttati ai fini dell'esegesi, col titolo di *Prima introduzione alla Dottrina della scienza*. È curioso come l'estrema limpidezza di questo scritto sia proprio la massima responsabile dell'equivoco che esso venne a produrre. Perché quando il lettore – specialmente il lettore contemporaneo a Fichte, uno Jacobi, per esempio –, venuto a galla dalla faticosissima lettura dei GWL, si trova davanti quella piccola schiera di pagine che sembra vogliono affrontare e rispondere il contenuto della Dottrina della scienza, e lo fanno nel

modo più facile e piano che si possa desiderare,¹ quando accade questo, diciamo, il lettore non solo non è più disposto a lasciare questo ormeggio sicuro, ma a questo ormeggio è disposto ad ancorare tutto quanto aveva trovato e tutto quanto troverà nella perigliosa lettura delle opere fichtiane.

E fin qui nulla di irreparabile, se non fosse che le pagine della *Prima introduzione* non hanno affatto il compito di esporre in breve e in modo più facile (com'era invece in qualche modo accaduto, rispetto alla *Critica*, per i *Prolegomeni* kantiani) la tematica della Dottrina della scienza, ma, appunto e soltanto, quello di *introdurre* a tale tematica (sia pure attraverso un certo spostamento nella struttura del punto di partenza della Dottrina della scienza, che non è ora il caso di prendere in considerazione, e per il quale rinviamo al volume del Pareyson, *Fichte*, cit., pp. 179-214). Il concetto centrale dei GWL, quello della praticità dell'io, e quello corrispettivo di idealismo pratico, sono così completamente assenti dalla *Prima introduzione* – sono assenti, diciamo, in quel significato preciso che gli conviene nei GWL, per il quale l'io, che si trova in una opposizione assoluta, ha il compito, il dovere di eliminarla e di porsi come l'assoluto.

Campeggia invece, nella *Prima introduzione*, quella contrapposizione di realismo e idealismo, che conclude col rifiuto del realismo in favore dell'idealismo, e nella quale l'idealismo è presentato come la concezione per cui «l'intelligenza è di per sé attiva e assoluta, non passiva, e non è passiva perché, secondo i postulati idealistici, essa è ciò che è primo e supremo, al quale nulla precede da cui possa derivarle un carattere di passività» (Medicus, vol. III, p. 24. Seguiamo la traduzione del Pareyson, in «Rivista di filosofia», 1946, 3-4, pp. 180 sgg.). Ma questa, e consimili espressioni della *Prima introduzione*, e in generale dei testi fichtiani, sono da intendere nel modo dovuto, e cioè – come pur esplicitamente si dice nel passo qui sopra riportato – come enunciazione del *postulato* idealistico, ossia come espressione dell'*idea* dell'io assoluto e infinito, di quella idea cioè che costituisce il contenuto del primo principio fondamentale, ed è appunto compito dell'io reale e finito realizzare in un processo infinito.

La *Prima introduzione* si limita appunto alla prospettazione di tale postulato o idea, e cioè definisce l'idealismo come l'accettazione di questo postulato, come il riconoscimento dell'imperativo categorico di considerare l'io come l'assoluto. Manca il riconoscimento opposto – della impossibilità di porre l'io come l'assoluto –, che in sintesi col primo dà luogo alla figura dello «sforzo» e al

1. Molto meglio, comunque, e più direttamente e speditamente dei *Fondamenti del diritto naturale secondo i principi della dottrina della scienza*, per citare il più importante e chiarificante degli scritti apparsi tra i GWL e la *Prima introduzione*.

corrispettivo concetto di «idealismo pratico». Ma intanto quel lettore, di cui si parlava, si sente autorizzato a interpretare l'idealismo, sostenuto nella *Prima introduzione*, come quella posizione di pensiero che Fichte nei GWL aveva qualificato come «idealismo dogmatico». Invece ci si deve render conto che la *Prima introduzione* è uno sguardo gettato sulla Dottrina della scienza dal punto di vista del *postulato* idealistico, ossia dal punto di vista del primo principio fondamentale. Il che appare con chiarezza considerando, brevemente, l'*andamento* della *Prima introduzione* (ben lontana dall'essere un testo «facile»): quell'*andamento* che dà significato alle singole proposizioni, che, isolatamente prese, possono essere usate in qualsiasi direzione e per convalidare qualsiasi tesi.

Distinto il contenuto immediato della coscienza in rappresentazioni dipendenti e indipendenti dalla nostra libertà (rispettivamente accompagnate dal sentimento della libertà e della necessità), e chiamato «esperienza» il sistema delle rappresentazioni del secondo tipo, ci si domanda perché questo sistema sia così determinato e non piuttosto in altro modo.

Sollevarne questa domanda significa, secondo Fichte, chiedere la ragione, il principio (*Grund*) dell'esperienza. «Il principio, poi, in virtù dello stesso concetto di principio, è fuori del principiato» (*Prima introduzione*, Medicus, vol. III, p. 8). Dunque il principio deve stare al di fuori (*ausser*) dell'esperienza (par. 2).¹

Ma un «essere ragionevole finito [*endlich Vernunftwesen*] non dispone di nient'altro all'infuori dell'esperienza» (p. 9). (Il termine «esperienza» assume qui un significato più ampio di quello sopra definito, e la precisione del discorso resta pregiudicata). Poiché anche il filosofo sottostà a questa condizione, il principio potrà essere ottenuto soltanto per *astrazione* di ciò che nell'esperienza è unito: intelligenza e cosa.

L'idealismo pone come principio l'intelligenza astraendo dalla

1. Per Fichte l'esperienza è un principiato (*Begrundete*), perché si può supporre che si realizzi anche diversamente da come di fatto si realizza. Il principio è ciò «in base alla cui determinatezza si può stabilire perché il principiato, tra le molte determinazioni che potrebbero convenirgli, abbia proprio quella che ha» (p. 8). Si potrebbe però dire che il principio, la ragione della disposizione effettuale delle determinazioni, non è altro che questa disposizione stessa. In questo caso l'esperienza può essere insieme principiato e principio: principiato, perché sussiste la supposizione che si disponga diversamente dalla disposizione effettuale; principio, perché la determinatezza che spiega l'effettualità è la stessa determinazione effettuale. L'ipotesi sussiste, è chiaro, perché il senso, secondo cui l'esperienza è posta come principiato, è diverso dal senso, secondo cui è posta come principio. Fichte non considera, e quindi non è in grado di escludere questa ipotesi; si che il suo assioma, per il quale il principio deve essere altro dal principiato, resta infondato.

cosa, e viceversa il dogmatismo (par. 3). Anche se il principio dell'idealismo è qualche cosa di immediatamente reale nella coscienza, mentre quello del dogmatismo «è una pura invenzione e non ha realtà alcuna», e cioè la sua eventuale realtà deve essere dimostrata (par. 4); d'altra parte «di questi due sistemi l'uno non può confutare direttamente l'altro, poiché il contrasto che li divide riguarda il principio primo di per sé indeducibile» (p. 13). Il principio dei due sistemi, e quindi anche il principio idealistico, non è qualcosa cioè che si faccia tener fermo, che si imponga per sé stesso (come invece accade, nell'assiomatica classica, per il principio di non contraddizione): è un contenuto che viene *postulato* come principio dell'esperienza, ossia come ciò da cui sia possibile dedurre il sistema delle rappresentazioni: il dogmatico, «solo in base al *postulato della libertà e autonomia* dell'io lo si potrebbe confutare; ma è appunto questo postulato che egli nega» (p. 15).

Se dal punto di vista speculativo (*in spekulativer Rücksicht*) i due sistemi hanno lo stesso valore, la scelta dell'uno o dell'altro è di natura pratica: «l'inclinazione, l'interesse» (*Neigung, Interesse*) decidono la scelta. E l'interesse supremo è, per ogni uomo, sé medesimo: l'interesse di «non perdere il proprio io, ma conservarlo e affermarlo» (p. 17). E io non mi perdo – pensa Fichte – solo in quanto faccio di me Dio. E non solo non devo perdermi come uomo, ma nemmeno come filosofo: nel filosofare l'interesse per me diventa la posizione dell'io, del soggetto, come principio dell'esperienza, e cioè come realtà assolutamente incondizionata; diventa appunto il postulato dell'assolutezza dell'io.

Ora, questo interesse per l'io si realizza diversamente a seconda che l'io si lasci vivere o viva, si lasci condizionare e si disperda nelle cose, o si liberi dalla loro soggezione e si ponga come assoluto rispetto ad esse. «Due gradi di umanità», dunque: se a coloro che appartengono al primo grado «togliete le cose, anche il loro io va perduto. È per l'interesse che hanno di se stessi, che riesce loro impossibile rinunciare alla fede nell'autonomia delle cose, dato che non sussistono che con esse ... Il principio dei dogmatici è la fede nelle cose per amore di sé» (p. 17). Colui invece che nel suo vivere si rende indipendente da ogni cosa, diventa consapevole della propria autonomia, e nella riflessione filosofica pone esplicitamente e immediatamente (*unmittelbar*) sé come assoluto e principio. «L'io ch'egli possiede, e che lo interessa, nega quella fede nelle cose; per inclinazione egli crede alla propria autonomia; la raggiunge affettivamente» (p. 18).¹

1. È bene tener sott'occhio l'intero passo: «Wer aber seiner Selbständigkeit und Unabhängigkeit von allem, was ausser ihm ist, sich bewusst wird, – und man wird dies nur dadurch, das man sich unabhängig von allem durch sich selbst zu etwas macht, – der bedarf der Dinge nicht zur Stütze seines Selbst, und kann sie nicht

Appare ormai, senza alcun'ombra di dubbio, da questo primo giro di concetti della *Prima introduzione*, il valore di postulato, di esigenza, il valore ideale, dunque, dell'affermazione idealistica dell'assolutezza dell'io: il postulato idealistico della *Prima introduzione* non è altro che il primo principio fondamentale dei GWL; la *Prima introduzione* non intende affatto sostenere quell'«idealismo dogmatico» che era stato condannato nei GWL. La stessa equivalenza teoretica di idealismo e dogmatismo conferma il carattere di postulato dell'assolutezza dell'io affermata dall'idealismo.

Ed è notevolmente interessante osservare che la precisazione (apparentemente sconcertante) contenuta nel paragrafo 6 – per

brauchen, weil sie jene Selbständigkeit aufheben, und in leeren Schein verwandeln. Das Ich, das er besitzt, und welches ihm interessiert, hebt jenen Glauben an die Dinge auf; er glaubt an seine Selbständigkeit aus Neigung, er ergreift sie mit Affekt» (pp. 17-18), che il Pareyson traduce così: «Ma chi diventa consapevole della propria autonomia e indipendenza da tutto ciò ch'è fuori di lui – e tali si diventa soltanto in quanto ci si fa da se stessi, indipendentemente da tutto – non ha bisogno delle cose a sostegno del proprio io, ed è in grado di farne senza, dato ch'esse negano la sua propria autonomia e la volgono in vuota apparenza. L'io ch'egli possiede e che lo interessa nega quella fede nelle cose; per inclinazione egli crede alla propria autonomia; la raggiunge affettivamente» («Rivista di filosofia», cit., p. 190).

Si osservi innanzitutto che il «farsi indipendente da tutto» (*man sich unabhängig von allem ... macht*), che sta nell'inciso poco dopo l'esordio del passo, va distinto dal «non aver bisogno delle cose a sostegno...» (*der bedarf der Dinge nicht ... kann sie nicht brauchen*), che segue subito dopo l'inciso; perché altrimenti il passo incomincerebbe con questa banale tautologia: che chi diventa consapevole della propria autonomia – e lo diventa solo se è autonomo – è autonomo. La differenza tra le due autonomie è questa: la prima è dell'uomo in quanto uomo, la seconda è l'affermazione filosofica dell'autonomia o assolutezza dell'io. («La scelta di una filosofia dipende da quel che si è come uomo» si dice poche righe più avanti). Tale differenza è ribadita nella chiusa del passo: l'io che «hebt jenen Glauben an die Dinge auf» indica l'autonomia esistenziale, mentre il credere per inclinazione e il raggiungere affettivamente l'autonomia è il postulato idealistico, ossia è l'affermazione filosofica dell'autonomia. Questa precisazione è importante e consente la comprensione del passo; giacché da un lato l'autonomia è presentata come un fatto – come ciò che un certo tipo d'uomo realizza effettivamente –, dall'altro lato l'autonomia è oggetto di una tendenza, affettività, fede (*Neigung, Affekt, Glaube*), di un postulato, dunque. Ora è chiaro che un fatto non può essere postulato: si postula precisamente ciò che non è un fatto (e che per rivelarsi reale ha bisogno di una mediazione, deduzione!). Ora, il testo afferma che l'autonomia è un fatto e insieme un postulato: diciamo appunto che il testo non è da riguardarsi come contraddittorio, poiché si dà una duplice valenza dell'autonomia: esistenziale e filosofica. E cioè l'autonomia, che la filosofia postula, non è l'autonomia che l'uomo riesce a realizzare, anche se quest'ultima sollecita, secondo Fichte, la posizione del postulato. Quella postulata, è autonomia in senso forte, metafisico: è l'equazione tra io e assoluto; quella realizzata è autonomia in senso debole: è lo sforzo di liberarsi dalla soggezione dalle cose; nel fatto, nell'esperienza, non c'è nulla di più di questo sforzo. Se l'assolutezza dell'io fosse un fatto, non ci sarebbe più bisogno della deduzione che deve verificare il postulato idealistico, in base alla quale cioè l'io deve rivelarsi principio di ogni determinazione.

cui il dogmatismo, «anche dal punto di vista speculativo», lungi dall'essere una filosofia non è che una affermazione e asserzione impotente, sì che «come unica filosofia possibile non rimane che l'idealismo» (p. 22) – non viene a sconfessare o a indebolire, nel prosieguo del testo, quel carattere di postulato. Resta solo l'idealismo, infatti, non già perché l'affermazione dell'assolutezza dell'io non sia più riguardata come un postulato ma come un teorema, ma perché si rileva come il dogmatismo non possa spiegare (*erklären*) ciò che deve spiegare: se l'intelligenza, come autoco-scienza, è essere e pensiero, oggetto e soggetto, la cosa è invece soltanto essere, e l'essere può spiegare soltanto l'essere, non l'essere *per se*: diversamente, *ex pumice aqua*. «Si trattava di dimostrare il passaggio dall'essere al rappresentare, ma questo è quanto i dogmatici non fanno né riescono a fare, perché il loro principio dà ragione soltanto dell'essere, ma non del rappresentare, che è direttamente opposto all'essere» (p. 21).¹

Ma si badi: dall'incapacità del dogmatismo a spiegare l'esperienza non segue, secondo Fichte, la necessità, ma solo la possibilità che tale spiegazione sia data dall'idealismo; l'affermazione dell'assolutezza del valore di principio dell'io, cioè, rimane un postulato. E il curioso è che rimane un postulato nonostante che le premesse, i punti fermi che la *Prima introduzione* crede di avere acquisito, spingano verso il togliimento del carattere postulatorio. Curioso e interessante, diciamo, perché si ha modo di riscontrare come le intenzioni del testo fichtiano siano ben ferme nel non addivenire a una capitolazione, di fronte all'idealismo dogmatico, nemmeno quando la logica del discorso (peraltro mal controllata) sembra proprio spingere in quella direzione.

Dal modo, infatti, in cui nel par. 4 si formula il concetto di «principio», non vi ha dubbio che tale principio c'è: si tratta solo di trovarlo. Poi si dichiara che il principio è altro dal principiato, cioè è altro dall'esperienza, e poiché si dichiara anche che al di fuori dell'esperienza non c'è verso di andare, si otterrà il principio *astruendo* l'uno o l'altro dei due fattori fondamentali

1. Nella *Prima introduzione* il «principio di ragione» (*Satz des Grundes*) ha una formulazione oscillante: da un lato dice: «Deve esserci una ragione per cui l'esperienza si determina così e non altrimenti» (par. 2, p. 8); dall'altro dice sostanzialmente che dal nulla non vien nulla (ennesima riapparizione del classico principio dell'*ex nihilo nihil*), ossia – come appunto stiamo rilevando nel testo – dall'essere non viene l'essere *per se*, dalla cosa non si produce l'intelligenza. Questo secondo lato è ribadito più innanzi, nel par. 7 (p. 24): se l'intelligenza è principio, dall'intelligenza si devono dedurre rappresentazioni *determinate*, e poiché dall'indeterminato non si può dedurre il determinato (pp. 24-25), l'intelligenza deve avere una struttura determinata. Non sembra che Fichte si accorga della differenza delle due formulazioni, e della necessità, per tenere in piedi il suo discorso, di unificarle.

dell'esperienza (intelligenza o cosa). Idealismo e dogmatismo sono così gli unici sistemi filosofici possibili. Se dunque il principio ci deve essere, e se ora si viene a sapere che il dogmatismo questo principio non lo può fornire, è chiaro che si dovrà concludere, in base alle premesse esplicitate, che il principio idealistico dell'assolutezza dell'io non è per niente un postulato, un'idea, qualcosa in cui «si crede», ecc., bensì è verità assoluta, teorema speculativo. L'idealismo pratico non c'è più; c'è l'idealismo «dogmatico» (che quindi non è più da riguardarsi come dogmatico). Questo procedimento dimostrativo è zeppo di scorrettezze e di infondatezze, ma dalle premesse preparate nei primi sei paragrafi dell'*Introduzione* dovrebbe seguire proprio questa, e non altra conclusione.

E invece no: l'affermazione dell'assolutezza dell'io continua ad essere un «postulato» (par. 7, pp. 24, 32), un «compito» (p. 32), un «presupposto»: il presupposto che la natura dell'intelligenza «sia legge fondamentale di tutta intera la ragione, che da essa si possa dedurre l'intero sistema delle nostre rappresentazioni ... Questo presupposto l'idealismo ha da dimostrarlo con la deduzione effettiva, e appunto in ciò consiste il suo proprio ufficio (*Geschäft*)» (p. 30).

E quest'ultima è probabilmente la battuta più decisiva di tutte: che l'io sia l'assoluto è, prima della deduzione sistematica in cui consiste lo sviluppo concreto della Dottrina della scienza, soltanto un presupposto; in quanto poi ci si convince, si ha fede che questo presupposto abbia valore di principio esplicativo dell'esperienza, tale presupposto diventa un postulato. Coloro che leggono la prima (e la seconda) *Introduzione* del '97, credendo di ravvisarvi il testo più indiscutibile della concezione «idealistica» di Fichte («idealistica» nel senso che afferma l'equazione categorica di io e assoluto, o io e intero; «dogmatismo idealistico», dunque, nella terminologia fichtiana), ignorano il significato fondamentale di questo testo, ignorano cioè che è soltanto la deduzione concreta, che nell'*Introduzione* non compare e non può comparire, a conferire al postulato valore di teorema, sì che, come si diceva, l'*Introduzione* è condotta dal punto di vista della posizione del postulato, e da questo punto di vista si guarda al sistema che dovrà essere costruito. Per sostenere, dunque, che Fichte è un immanentista che identifica l'io e l'assoluto e l'intero, non ci si può in alcun modo basare sull'*Introduzione*, ma solo sui risultati della dottrina della scienza: l'*Introduzione* non fa che spingere all'accettazione del postulato idealistico: è un discorso apologetico.

Senonché, nei *GWL*, si deduce – secondo quanto abbiamo accertato – che questo postulato è destinato a rimanere un'esigenza; e cioè la deduzione concreta attesta che l'io non è principio e assoluto, ma si *sforza* di esserlo. Questo risultato della deduzione

dei GWL è tenuto fermo anche nella *Wissenschaftslehre 1798* « *nova methodo* », che costituisce il modo in cui ci è pervenuto quel *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, ossia quella seconda esposizione della dottrina della scienza, alla quale la *Prima introduzione*, e la seconda, avrebbero dovuto appunto introdurre.

Non si vuol dire che tra i GWL e la *Wissenschaftslehre* « *nova methodo* » non esistano differenze di struttura, di tecnica e di terminologia, le quali sono chiaramente sottolineate dallo stesso Fichte, e nemmeno che nella nuova esposizione non compaiano tematiche e sviluppi appena abbozzati nei GWL; ma si vuol dire che l'idealismo pratico dei GWL passa inalterato nella nuova esposizione. Passa, diciamo, con quell'organismo di concetti che gli è proprio: finitezza dell'io, opposizione assoluta, urto, sentimento (inteso come forma primordiale di avvertimento della limitatezza dell'io), sforzo, idealità dell'assolutezza dell'io. E a parte la già menzionata valorizzazione della parte pratica dei GWL, operata nella esposizione del 1798, vi si riconosce inoltre (*Nachgelassene Schriften*, cit., p. 369) la validità del metodo dei GWL – anche se si dichiara di preferire il metodo nuovo: quello risale alla sintesi empirica partendo dall'opposizione assoluta, questa parte dalla sintesi empirica, che peraltro è sintesi dell'opposizione assoluta (la sintesi è possibile solo in quanto c'è « qualcosa che appartiene all'io e qualcosa che fa resistenza all'io », *ibid.*, p. 389).

È appunto *in previsione* del risultato concreto della Dottrina della scienza, è cioè in quanto Fichte sa già come le cose andranno a finire, che l'accertamento, operato nella *Prima introduzione*, dell'incapacità del dogmatismo a spiegare l'esperienza non è fatto equivalere alla necessità, ma solo alla possibilità che l'io sia principio assoluto di tutto. Ma, propriamente, quell'accertamento non appartiene, come Fichte avverte implicitamente (*Prima introduzione*, p. 19), al piano costituito dalla posizione del postulato idealistico, ma a un momento logico in cui lo svolgimento sistematico della dottrina della scienza si è già messo in moto: pertanto, volendo restare sul piano costituito dalla posizione di quel postulato, dal punto di vista cioè in cui il sapere non è ancora altro che un postulato (e questo è il punto di vista della *Prima introduzione*), quella confutazione del dogmatismo non può essere sfruttata ai fini di una verifica categorica del postulato idealistico. In questo senso, l'incongruenza, che sopra era stata rilevata (Fichte non conclude come dovrebbe in base alle sue premesse), può considerarsi evitata, o, meglio, rinviata al luogo in cui, nella deduzione, quella confutazione del dogmatismo viene a realizzarsi. Tale incongruenza, è chiaro, non è che la proiezione del concetto di idealismo pratico, essendo quest'ultimo appunto quel medio tra i contraddittori, che dall'esclusione di un contraddittorio (il

dogmatismo) non intende lasciar inferire l'affermazione necessaria dell'altro contraddittorio (l'idealismo).

Le espressioni « idealistiche » della *Prima introduzione* non devono ormai più trarre in inganno: quando si afferma che l'io « è il principio primo e supremo » (p. 24), che non vi è nulla con cui l'io « entra in rapporto di azione reciproca » (*loc. cit.*), che la filosofia « deduce che non esiste altra realtà » oltre quella dell'esperienza di cui l'io è principio (p. 33), che dall'io si deduce il tutto (*das Ganze*) e il « tutto è appunto l'esperienza » (p. 32), quando si afferma tutto questo, diciamo, non si fa che esprimere o formulare il *postulato* idealistico in relazione al sistema, ossia non si fa che guardare al sistema dal punto di vista del postulato.¹ Il che può essere ripetuto anche a proposito dell'affermazione (p. 25) che nelle rappresentazioni accompagnate dal sentimento della necessità l'intelligenza non avverte un'impressione (*Eindruck*) dall'esterno, « ma i limiti della sua propria essenza », e cioè la determinatezza della sua attività. Qui però va aggiunto che questa ultima osservazione resta ferma anche a deduzione compiuta, giacché – come sappiamo – Fichte perfeziona il concetto kantiano di recettività in modo tale che, se si riconosce che la coscienza si realizza solo in relazione a un urto da parte di qualcosa di assolutamente opposto all'io, si esclude peraltro che le sensazioni siano nella loro determinatezza il risultato di un'azione delle cose in sé sul soggetto, e si pone la struttura della soggettività come ragione o principio di tale determinatezza.

1. Notevole la seguente osservazione – relativa alla concezione fichtiana del rapporto tra idealismo e realismo – contenuta nella *Differenz* hegeliana: « Il puro soggettivo è un'astrazione tanto quanto il puro oggettivo; l'idealismo dogmatico pone il soggettivo come fondamento reale dell'oggettivo, il realismo dogmatico pone l'oggettivo come fondamento reale del soggettivo » (Lasson, vol. I, p. 47). Vogliamo dire che Hegel ha capito perfettamente il senso della *Prima introduzione*. Infatti, in questo testo, l'idealismo, che pone il soggettivo come fondamento reale dell'oggettivo, non è qualificato come dogmatico, ma come l'idealismo autentico. E cioè la formula (« il soggettivo come fondamento reale dell'oggettivo ») che nella *Prima introduzione* sta a indicare l'idealismo autentico, secondo la tematica dei GWL viene invece a definire la caratteristica propria dell'idealismo dogmatico. Il che risulta spiegabilissimo se appunto si tien presente che, nella *Prima introduzione*, il soggettivo, come fondamento reale dell'oggettivo, è contenuto di un postulato (e cioè non è visto nel concreto e compiuto esercizio della fondazione), e proprio per questo l'affermazione di siffatto contenuto non dà luogo all'idealismo dogmatico. Diciamo che Hegel si è perfettamente reso conto di tutto ciò: infatti espone il concetto fichtiano della contrapposizione di idealismo e realismo usando la formula di impostazione tipica della *Prima introduzione*; ma poiché intende esporre il concetto fichtiano della contrapposizione di idealismo e realismo *considerati come totalità sistematiche* (in cui il fondamento ha esaurito il suo compito di fondazione) e *non semplicemente nel loro principio*, la formula della contrapposizione viene correttamente portata a significare la contrapposizione tra realismo (dogmatico) e *idealismo dogmatico*.

Il punto di vista della *Prima introduzione* viene ripreso nella *Seconda introduzione* («per i lettori che abbiano già un sistema filosofico»), e con espressioni anche più significative per quanto riguarda il valore di postulato della posizione dell'assolutezza dell'io: il concetto dell'io come assoluta attività incondizionata è *una legge morale* (*Sittengesetz*) (Medicus, vol. III, p. 50); in quanto tale concetto è il fondamento della filosofia idealistica, l'idealismo è cioè il prodotto della «necessità pratica». «Io non posso [Ich kann ... nicht] uscire da questo punto di vista, perché mi è vietato di uscirne [Ich nicht darf]» (p. 51): un «nicht können» che non sia «nicht dürfen» esprime appunto la (non concessa) realizzazione dell'idealismo dogmatico in quanto voglia presentarsi come una necessità teoretica; l'equazione dei due modi di impossibilità (che si riducono pertanto a uno, al «nicht dürfen») esprime l'idealismo pratico o, come dice qui il testo, trascendentale; il quale è pertanto l'unica filosofia in cui «speculazione» e «legge morale» si unificano intimamente. «Io devo [Ich soll] nel mio pensare, partire dall'io puro, e intenderlo come un'assoluta attività autonoma [absolut selbstätig], non come determinato dalle cose, ma come determinante le cose» (p. 51). Anche qui: *l'io devo*, come *Ich soll*, esclude *l'io devo*, come *Ich muss*: essere idealisti è un dovere morale, non una necessità logica, ed è un dovere perché la realtà non è unità, ma assoluta opposizione.¹

È chiaro dunque che anche l'intero testo della *Seconda introduzione* (e l'intero ciclo di scritti fichtiani che corrispondono, preparano o traggono origine da questi due scritti nel '97) deve essere letto tenendo conto di questa idea madre del valore pratico (postulatorio, fideistico) dell'idealismo fichtiano; e quindi son da leggere nel dovuto modo i passi che, analogamente a quanto accade

1. Nel 1798 Fichte pubblica *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*. È verosimile che la *Wissenschaftslehre*, secondo la quale si costruisce la dottrina morale, sia la dottrina della scienza che Fichte stava elaborando e di cui aveva appunto incominciato a pubblicare, l'anno prima, le due Introduzioni e il primo capitolo. Si dice dunque, nella *Sittenlehre*, che se la libertà dell'io è un fatto, questo fatto (o «fenomeno») può essere variamente interpretato: «Se però ci si decide a non spiegare ulteriormente questo fenomeno e a ritenerlo come ulteriormente inesplicabile, a ritenerlo come la verità, e la nostra unica verità, secondo la quale deve essere giudicata e criticata ogni altra verità – e proprio su questa decisione è costruita tutta quanta la nostra filosofia –, questo non avviene per un punto di vista teoretico, ma per un interesse pratico: io voglio essere autonomo [cioè l'incondizionato e l'assoluto], e per questo motivo mi ritengo tale. Questa convinzione è però una fede. Quindi la nostra filosofia parte da una fede» (Medicus, vol. II, pp. 29-30, trad. it. di R. Cantoni, Sansoni, Firenze, 1957, p. 34). Può essere qui ricordata l'osservazione dello Hegel che sia nella filosofia di Fichte, sia in quella di Jacobi «l'identità assoluta [il togliimento assoluto dell'opposizione] non è oggetto di conoscenza o di sapere, ma soltanto della fede» (*Glauben und Wissen*, Lasson, vol. I, p. 316).

nella *Prima introduzione*, sembrano sostenere categoricamente, teoreticamente, l'assolutezza dell'io.

Di questa attenta lettura hanno bisogno soprattutto le pagine (64-75) dedicate a Kant e ai kantiani a proposito del concetto di cosa in sé. Si tratta anche qui di rendersi conto che Fichte non intende sostenere l'equazione tra soggettività e intero (non intende cioè sconfessare la prospettiva dei GWL), bensì intende negare che la cosa in sé possa essere il fondamento, la spiegazione della determinatezza del contenuto empirico della coscienza. Si tratta cioè, soprattutto in relazione a queste pagine, di rendersi conto di quel perfezionamento del concetto kantiano di recettività, di cui si parlava anche poco sopra.

E infatti si incomincia a riprendere il Reinhold per quel suo sostenere che, secondo Kant, «alle nostre rappresentazioni corrisponde qualcosa fuori di noi» e che la conoscenza, «per quanto riguarda il suo contenuto empirico, per il quale essa ha realtà obiettiva, debba essere fondata nell'io mediante qualcosa di diverso dall'io» (*Auswahl vermischter Schriften*, Jena, 1797, p. 341, citato da Fichte a p. 64); e si continua contro i kantiani, come l'Eberhard, secondo il quale, per Kant, «il fondamento obiettivo dei fenomeni consiste in qualcosa che è cosa in sé», onde le rappresentazioni, nella misura in cui si appoggiano a tale cosa in sé, valgono come «phaenomena bene fundata» (p. 65).

È chiaro come questo tipo di rapporto tra io e non-io non possa essere accettato da Fichte, per il quale, da un lato, non ci può essere alcuna «corrispondenza» tra il contenuto determinato della coscienza e ciò che, come assolutamente opposto all'io, non ha alcuna determinazione, e, dall'altro lato, si deve e si può mostrare come l'oggettività delle rappresentazioni abbia il suo fondamento nell'autoposizione del soggetto, ossia consista nell'implicazione necessaria tra autoposizione e rappresentazione. Se cioè per il kantiano le rappresentazioni hanno «realtà oggettiva», sono «phaenomena bene fundata», nella misura in cui costituiscono il modo in cui le cose in sé appaiono a noi (onde si può ben parlare di «corrispondenza» tra fenomeno e cosa in sé), per Fichte le rappresentazioni sono «phaenomena bene fundata» nella misura in cui sono deducibili dal principio soggettivo (ossia sono il prodotto necessario dell'immaginazione – cfr. GWL, p. 180): il fondamento non sono le cose in sé, ma l'io. È del tutto naturale, quindi, che Fichte neghi l'esistenza di una cosa in sé *così intesa*.

Che poi per Fichte l'esperienza si costituisca nella sua struttura attuale solo in quanto esiste un'opposizione assoluta (e quindi solo in quanto esiste qualcosa di assolutamente altro dall'io, il quale non-io esplica dunque una certa funzione di fondamento rispetto all'esperienza), questo è l'aspetto – già da noi considerato – per il quale Fichte si allinea a Kant e ai kantiani.

Che nella *Seconda introduzione* la polemica contro la cosa in sé abbia quei limiti e quel senso, che si son qui sopra indicati, è confermato anche dal modo in cui Fichte avvia la discussione: dal punto di vista storico – vi si dice – il problema è questo: « Ha Kant realmente fondato l'esperienza, per quanto riguarda il suo contenuto empirico, mediante qualcosa di diverso dall'io? » (p. 64, corsivo nostro). Credendo di potersi appoggiare a Jacobi, Fichte risponde di no, e sostiene che questo no è anche il punto di vista della *Dottrina della scienza*. A parte il fatto che Fichte voglia qui trovare in Kant quello che non c'è (ma altrove – cfr. ad es. la recensione dell'*Enesidemo* – riconosce come su questo punto Kant non si sia espresso chiaramente), e a parte gli equivoci dell'alleanza con Jacobi contro i kantiani, è chiaro che l'accento di quella domanda non batte sulla possibilità o meno di fare della soggettività l'intero, ma sulla possibilità o meno di spiegare il contenuto empirico, la determinatezza dell'esperienza, indipendentemente dalle leggi della soggettività, e facendo ricorso alla cosa in sé come fondamento.

Senonché, dopo il riferimento a Jacobi, il discorso si complica alquanto, soprattutto per gli elementi tacitamente sottintesi; sì che se può riuscire efficace « per i lettori che già abbiano un sistema filosofico » – efficace per farli uscire dalle loro convinzioni (giacché i lettori cui si allude sono qui i kantiani dogmatici) –, molto meno lo è ai fini del chiarimento del significato speculativo della *Dottrina della scienza*. Seguiamo il testo.

La cosa in sé, si ripete con Jacobi e Schultze, può essere posta come fondamento delle rappresentazioni solo usando illegittimamente il principio di causalità al di fuori del fenomeno.

E qui è bene osservare subito che, sia nei *GWL*, sia nella *Wissenschaftslehre* « *nova methodo* », la categoria della causalità è tenuta distinta da quella di limitazione operata sull'io da parte di un non-io. Il principio di causalità esige infatti una determinatezza, nella causa, che sia in grado di render ragione della determinatezza dell'effetto; il che non avviene per la limitazione dell'io da parte del non-io come assoluto in sé. Per questo è del tutto coerente, da parte di Fichte, negare l'indebita estensione del principio di causalità e insieme tener ferma, come appunto si verificherà anche nella *Wissenschaftslehre* del 1798, l'esistenza di qualcosa che « resiste » e « ferma » l'attività dell'io.

Ma poi, continua il testo fichtiano, la cosa in sé è « noumeno », cioè un qualcosa di puramente, per quanto necessariamente, pensato, « che quindi si produce soltanto nel nostro pensare. Ma come può questa cosa in sé, che è un puro pensiero [das ein bloßer Gedanke ist], influire sull'io [auf das Ich einwirken]? » (pp. 66-67): non si può conferire surrettiziamente a un puro pensiero « il predicato della realtà e dell'attività » (p. 67). Il kantismo dei kan-

tiani è appunto, agli occhi di Fichte, questo miscuglio di dogmatismo, per cui le cose in sé lasciano in noi un'impronta (*Eindruck*), e del più risoluto idealismo, per il quale ogni essere è un prodotto del pensiero, e di un altro essere « non sa nulla » (pp. 67-68).

Ora, se è ben chiaro che Fichte non può accettare questo miscuglio di idealismo e dogmatismo (giacché in noi non c'è « l'impronta » delle cose in sé, ma lo sviluppo necessario della soggettività), è più difficile inquadrare quell'altra affermazione, che cioè, se la cosa in sé non può esser altro che un puro pensiero, essa non può agire sull'io. L'esclusione della cosa in sé non è effettuata, così, mediante l'esclusione del concetto dogmatico di « impronta » delle cose in sé su di noi, ma attraverso il semplice rilevamento della irrealtà o idealità della cosa in sé; sì che questa non può insieme valere come ideale e reale (e appunto questo è il torto dei kantiani: di mescolare questi due aspetti).

Eppure si è visto come sia essenziale alla struttura dei *GWL* l'affermazione di un non-io assolutamente opposto e limitante l'io, e come questa tematizzazione dell'opposizione assoluta sia accettata e riconosciuta nella *Wissenschaftslehre* « *nova methodo* », alla cui introduzione appunto concorrono le pagine che qui stiamo considerando. Non si tratta quindi di prendere atto di un mutamento di prospettiva, ma di inquadrare nella prospettiva permanente i passi che, come questo che ora è in esame, sembrano ribellarvisi. Specialmente questo, che sembra essere direttamente smentito da quel giro di concetti dei *GWL*, esaminato nel par. 10, per il quale l'io finito deve necessariamente porre al di fuori di sé qualcosa di assoluto (*etwas Absolutes*) – « una cosa in sé », precisa il testo –, e deve d'altra parte riconoscere che questo qualcosa esiste solo per lui: « È un noumeno necessario »: e questo è il circolo che lo spirito può ingrandire infinitamente, ma non può mai uscirne (*GWL*, p. 234).

Questo circolo – diciamo –, questa contraddizione necessaria del concetto di cosa in sé non è forse quel porre la cosa in sé come insieme reale e ideale, che Fichte ora rimprovera ai kantiani? Non è quella mescolanza di idealismo e realismo, di cui ora Fichte si scandalizza? Dunque: tra la contraddizione necessaria (circolo necessario) affermata nei *GWL*, e la concezione contraddittoria dei kantiani, di cui Fichte qui intende sbarazzarsi, e in relazione alla quale dichiara *di non capire* come la si possa sostenere, c'è o no differenza?

Si badi: in quanto la mescolanza di idealismo e realismo include il realismo dogmatico, per cui la cosa in sé lascia una « impronta » su di noi, la differenza col circolo necessario è subito evidente. Ma qui si tratta di altro: la mescolanza di idealismo e realismo dei kantiani è considerata da Fichte, come abbiamo sopra accennato, anche secondo una valenza, avente dal punto di vista

fichtiano una maggior correttezza, che non implica il realismo dogmatico dell'«impronta» delle cose in sé su di noi, ma semplicemente quella pura attività della cosa in sé, per la quale essa è limitante l'io. Ci domandiamo dunque: tra questa più corretta mescolanza di idealismo e realismo – che pur tuttavia Fichte rimprovera ai kantiani – e il concetto dei GWL di circolo necessario c'è o no differenza?

Per chi ha attentamente seguito quanto si è detto nel par. 10, la risposta è chiaramente affermativa.

Il non-io, in quanto assolutamente opposto all'io, limita realmente l'io, e di esso, così inteso, deve dirsi certamente che «auf das Ich einwirkt»; d'altra parte, *in quanto il non-io è pensato*, esso è ricondotto nell'io, e quindi non lo limita più, non agisce più su di esso come su un qualcosa di estraneo: non si può più dire che «un puro pensiero» sia un «auf das Ich einwirken». Ma «benché ora ciò, che dapprima fu posto come indipendente [il non-io in quanto realmente limitante o attivo sull'io] diventa dipendente dal pensiero dell'io, non perciò, tuttavia, l'elemento indipendente è tolto, ma solo posto più in là» (GWL, p. 234) (e con ciò si può continuare all'infinito, senza mai poter raggiungere l'annullamento dell'indipendente). È appunto a questo, che è posto più in là, che conviene una proprietà – quella dell'*Einwirken* – che non può convenirgli in quanto sia assunto come contenuto del pensiero e cioè o prima che sia posto più in là, o dopo che si rifletta che questo posto più in là è appunto posto: la cosa in sé «ist nur da inwiefern man es nicht hat, und es entflieht, sobald man es auffassen will» (GWL, p. 236).

Tutto questo il kantiano non lo sa; onde accade che quello stesso, che è posto, che è per noi, egli lo faccia valere, in quanto è per noi, come anche in sé, e arrivi all'incongruenza di porre un puro pensiero – cioè un che di soggettivo – come un «auf das Ich einwirken», come limitazione dell'io. Il kantiano se ne sta alla contraddizione, e Fichte dichiara di non capirlo – cioè non capisce questo acquietarsi nella contraddizione –; Fichte sviluppa invece il togliimento infinito della contraddizione (e, ma in altro modo, si acquieta anche lui, proprio per l'infinità del togliimento, nella contraddizione: ma *in altro modo*, ed è appunto questa diversità formale a spiegare la coesistenza di quei due giri di concetti a prima vista inconciliabili). E cioè sia il kantiano, sia Fichte, accettano il concetto di una limitazione dell'io operata dal non-io; ma mentre Fichte si avvede che la riflessione sul non-io fa, di questo, qualcosa di interno all'io, che come tale non può limitare l'io, di ciò non si avvede il kantiano, cui pertanto Fichte rimprovera di attribuire a un «puro pensiero» la capacità di «auf das Ich einwirken».

Nelle pp. 70-72 il discorso si riferisce direttamente a Kant: si vuole dimostrare che, affermando che la cosa in sé lascia un'«impronta» (*Eindruck*) in noi, e che la sensazione è appunto l'effetto di questa azione della cosa in sé su di noi, si esce dallo spirito della filosofia kantiana. E la lettera? Non si esprime forse, Kant, su questo punto, del tutto esplicitamente? – si chiede Fichte. A p. 71 si fornisce un breve elenco di quei celebri passi, tratti dalla Introduzione e dal par. I della *Critica*, nei quali si parla di «oggetti» (*Gegenstände*) che «impressionano» (*affizieren*) il nostro spirito, e la sensibilità è posta come la facoltà appunto di essere modificati dagli oggetti. Secondo Fichte (il Fichte della *Seconda introduzione*), nella *Critica* non ci sarebbero altri passi da aggiungere a questo elenco. Pochi, dunque. Per contro, nella *Critica* ci sarebbe una sterminata moltitudine di luoghi che negano «si possa parlare di una azione [su di noi] di un oggetto trascendentale esistente in sé al di fuori di noi» (*Seconda introduzione*, cit., p. 71).

Di questi luoghi, però, Fichte non ne cita o riporta nemmeno uno. Anzi, dopo aver detto che non c'è alcun vantaggio a contrapporre passi a passi, bensì è necessario unificare in un'interpretazione coerente quei pochi passi interpretabili in senso dogmatico con quei moltissimi che insegnano l'idealismo trascendentale (*loc. cit.*), e dopo aver proposto di ascoltare la spiegazione stessa di Kant del concetto di «oggetto»,¹ come quella che fornisce la chiave di quella invocata unificazione, riporta tranquillamente (e con qualche malizia) la parafrasi che, nell'appendice del dialogo «Idealismo e realismo» – intitolata «Sull'idealismo trascendentale» (Breslau, 1787, p. 221) –, viene tentata da Jacobi di quei celeberrimi passi appartenenti alla Sezione seconda del libro I dell'*Analitica trascendentale* («Della sintesi della ricognizione nel concetto»), nei quali si chiarisce che cosa si intende con l'espressione «oggetto delle rappresentazioni» (trad. it. cit., vol. II, pp. 651-52, riferentisi al testo della prima edizione).

Ecco la parafrasi jacobiana riportata da Fichte: «Der Verstand, sagt Kant (S. 221 der Jacobischen Abhandlung) ist es, welcher das Objekt (den Gegenstand) zur Erscheinung hinzutut, indem er ihr Mannigfaltiges in *einem Bewusstsein verknüpft*. Alsdann sagen wir, wir erkennen den Gegenstand, wenn wir in dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetische Einheit bewirkt haben, und der Begriff dieser Einheit ist die Vorstellung vom Gegenstande = X. *Dieses = X ist aber nicht der transzendente Gegenstand* (d.i. *das Ding an sich*), denn von diesem wissen wir nicht einmal so viel».

Se questa parafrasi si riferisce a uno dei luoghi più difficili del-

1. «Was dieser Ausdruck [«oggetti»] bei ihm [Kant] bedeuten solle, darüber haben ohne Zweifel wir nichts zu bestimmen, sondern die eigene Erklärung Kants darüber anzuhören» (p. 72).

la *Critica*, non è difficile rilevare il tradimento che essa opera del testo kantiano. Ciò che nella parafrasi jacobiana produce l'equivoco, sono le due ultime proposizioni, e cioè l'affermazione che il concetto dell'unità sintetica del molteplice è la rappresentazione dell'oggetto = X, dove questa X non è l'oggetto trascendentale, perché di questo, come cosa in sé, non possiamo saper nulla. Ora, è certamente Kant ad affermare che «noi conosciamo l'oggetto quando abbiamo realizzato nel molteplice dell'intuizione un'unità sintetica» (trad. it. cit., vol. II, p. 651), ma è ancora Kant ad affermare che la X è precisamente l'oggetto trascendentale.¹

Intanto, il testo, cui si riferisce la parafrasi jacobiana, ha questo andamento: poiché le nostre conoscenze devono riferirsi ad un oggetto, esse non sono determinate a caso o arbitrariamente (appunto perché la cosa in sé *affiziert* il nostro spirito), ma si realizzano secondo una determinata unificazione. Questa unificazione è «il concetto di un oggetto». D'altra parte, questo oggetto, cui tutte le nostre conoscenze si riferiscono, sta appunto al di fuori del nostro conoscere, e cioè «per noi è nulla» (e appunto perciò è chiaro che si parla dell'oggetto trascendentale, ossia della cosa in sé), sì che quell'unificazione determinata, «richiesta dall'oggetto, non può essere altro che l'unità formale della coscienza». L'oggetto esige l'unità delle rappresentazioni, ma poiché l'oggetto di cui qui si parla è cosa in sé, e cioè di esso non sappiamo nulla (è una X), l'unità è soggettiva.

Jacobi invece intende: l'unità è il concetto dell'oggetto = X; ma poiché della cosa in sé non sappiamo nulla, quell'oggetto = X non può essere la cosa in sé, l'oggetto trascendentale.

Che cosa poi sia questa X accanto alla cosa in sé, non si riesce a capire. E anche Fichte, che sin qui ha seguito Jacobi (ma come dispiace assistere a questa passività di quel grandissimo kantiano che era Fichte: proprio lui, che, come abbiamo accertato nel par. 8, pp. 326-33, per suo conto aveva sviluppato una sequenza di concetti analoga a quella che qui non riesce a vedere in Kant!), si domanda che cosa sia questo oggetto = X. Ma voltate ormai decisamente le spalle al testo kantiano, la risposta è, daccapo, che quell'oggetto è «un puro pensiero»; sì che affermare – come afferma

1. «Tutte le nostre rappresentazioni in realtà dall'intelletto vengono riferite a un qualche oggetto, e poiché i fenomeni altro non sono che rappresentazioni, l'intelletto le riferisce a qualcosa come oggetto dell'intuizione sensibile; ma questo qualcosa in quanto tale [aber dieses Etwas als Gegenstand einer Anschauung überhaupt] non è se non l'oggetto trascendentale. Il quale significa un qualcosa = X di cui non sappiamo nulla, e di cui (data la presente costituzione del nostro intelletto) non possiamo assolutamente saper nulla, ma che può servire solo, come un correlato dell'unità dell'appercezione, a quell'unità del molteplice nell'intuizione sensibile, onde l'intelletto unifica il molteplice nel concetto di un oggetto» (trad. it. cit., vol. I, p. 246, nota).

la lettera della *Critica* – che l'oggetto impressiona (*affiziert*), significa che qualcosa, che è soltanto un pensato, impressiona; e quindi che l'oggetto *viene pensato come* qualcosa che impressiona il soggetto. Quando cioè poniamo un oggetto col pensiero che esso ci impressioni, non facciamo altro che pensarci come impressionati, ossia non facciamo altro che attribuire a noi stessi, mediante il nostro stesso pensare, una recettività e sensibilità (p. 72). È chiaro quindi che l'oggetto non modifica o impressiona realmente l'io, giacché la modificazione è interna all'io.

Ma questo vuol forse dire, si domanda Fichte (pp. 72-73), che la spiegazione del conoscere non esige alcuna impressione e affezione (*Rührung, Affektion*)? Affatto! «Dass ich den Unterschied in einem Worte fasse: allerdings geht alle unsere Erkenntnis aus von einer Affektion; aber nicht durch einen Gegenstand. Dies ist Kants Meinung, und es ist die der Wissenschaftslehre» (p. 73).¹

È chiaro che il testo è pervenuto nuovamente – e ancora una volta in modo implicito, ma anche in modo che l'esplicitazione resta maggiormente sollecitata – alla prospettazione di quel «circolo necessario» che si era implicitamente presentato qualche pagina prima a proposito della polemica contro i kantiani. Infatti, ciò che a p. 72, dopo la citazione jacobiana, si viene a negare, non è l'esistenza dell'oggetto, non è la limitazione (modificazione, *Affektion*) come tale, non è quindi l'oggetto «als affizierend»: ciò che si nega è che la limitazione, l'oggetto «als affizierend», non siano qualcosa di puramente pensato («es [l'oggetto] wird nur gedacht als affizierend»): con Kant si tien fermo che noi siamo modificati dagli oggetti, ma si avverte che questa modificazione da parte dell'oggetto è, in quanto posta, tutta interna al pensare.

Ma che significa allora il passo di p. 73, ultimamente riportato, in cui si riconosce che la nostra conoscenza incomincia con una limitazione, ma *si esclude* che questa limitazione sia operata da un oggetto? Non si esclude qui quella limitazione da parte dell'oggetto, che immediatamente prima era stata tenuta ferma?

Rispondiamo dicendo appunto che la limitazione *da parte di un oggetto* è affermata in quanto interna all'io (in quanto cioè l'oggetto limitante è un puro pensato) – e in questo caso l'io *non è realmente limitato* da un oggetto –; ed è negata in quanto l'oggetto limitante e modificante sia dogmaticamente posto al di fuori dell'io. E questo in un duplice senso. Da un lato si nega che l'oggetto esterno impressioni il soggetto in modo da lasciarvi la sua im-

1. È bene tenere sott'occhio, per quanto si dovrà osservare poco più avanti, come continua il testo: «Da Hr. Beck, wenn ich ihn recht verstanden habe, diesen wichtigen Umstand übergeht, und auch Hr. Reinhold auf dasjenige, was das Setzen eines Nicht-Ich bedingt, und wodurch allein es möglich wird, die Aufmerksamkeit nicht genug hinleitet...» (p. 73).

pronta. (Questo è l'aspetto esplicitamente in vista nel testo; non si dimentichi infatti che tutta la discussione è impostata sull'esclusione dell'Eindruck sul soggetto da parte della cosa in sé). Per questo lato, l'idealismo è oltrepassamento non solo del realismo, ma anche del punto di vista (*Denkart*) dell'io empirico che in quella indipendenza e attività dell'oggetto sull'io ha fede («Der Idealismus kann nie *Denkart* sein, sondern es ist nur *Speculation*», p. 39, nota).¹ Dall'altro lato si nega che la posizione del non-io sia la posizione di un «oggetto». Per quanto riguarda questo secondo lato, dobbiamo tener presente che nella terminologia fichtiana, a differenza di quella kantiana, il significato di «oggetto» è sostanzialmente univoco, e cioè l'oggetto è il determinato (ossia è per definizione ciò che vien posto dall'io). Diciamo allora che la posizione del non-io non è posizione di un oggetto, perché è posizione dell'infinito processo di togliimento della determinazione che pur conviene al non-io in quanto è «posto».

Pertanto, in quanto l'oggetto è ciò che in ogni caso è posto, interno all'io, esso oggetto non produce l'*Affektion*. D'altra parte l'*Affektion* (limitatezza, *Beschränktheit*, p. 73) esiste, sì che esiste un non-io – che come non-io non è un oggetto ed è assolutamente esterno all'io – che determina l'affezione.

È notevole e determinante, ai fini dell'esegesi che andiamo conducendo, come il testo, subito dopo avere escluso che l'*Affektion* sia «durch einen Gegenstand» (il passo è riportato nella penultima nota fuori testo), rimproveri il Beck e il Reinhold di non aver prestato sufficiente attenzione alla posizione «di un non-io»: col che viene esplicitamente affermato che l'*Affektion* è per opera di un non-io. Se poi si riflette che anche questo non-io è posto, e quindi oggetto, in quanto oggetto non produce l'*Affektion*, ma è interno all'io: togliimento infinito dell'oggettualità del non-io, circolo necessario che all'infinito si allarga senza mai spezzarsi.

Nella *Seconda introduzione*, che non ha il compito di impegnarsi nella tematica concreta della dottrina della scienza, quest'ultima parte del discorso è inespressa, e ci si limita a sostenere l'*Affektion* (identificata con la posizione del non-io), escludendo che l'oggetto ne sia il responsabile. È comunque fuori luogo interpretare il testo (e i testi fichtiani paralleli) come se ad un tempo affermasse l'equazione tra soggettività e intero, e ponesse la soggettività come reattività e limitatezza, sì che la soggettività sarebbe, *simpliciter*, auto-

1. L'affermazione, e quindi la fede nell'oggetto come limitante realmente l'io, costituisce il punto di vista dell'io empirico; il quale punto di vista è un fatto, e come tale non solo non viene negato, ma vien dedotto nella dottrina della scienza. Con ciò questo modo di pensare dell'io empirico viene sussunto come contenuto del filosofare – e precisamente di quell'autentico filosofare che è l'idealismo –, dove ci si accorge che ogni oggetto, in quanto posto, è posto dall'io, e quindi interno all'io: «alles, was für das Ich ist, ist durch das Ich» (p. 39, nota).

limitazione. Si è avuto infatti modo di riscontrare quale peso e ruolo abbia nei *GWL* il principio che esclude l'autolimitazione dell'io; ma anche in questa *Seconda introduzione* (e nella *Wissenschaftslehre* che le tien dietro) la limitazione è posta come *originaria* (*ursprüngliche Beschränktheit*, p. 73), indeducibile dall'io, qualcosa dunque «di assoluto e stabilito senza alcuna nostra cooperazione» (p. 75).

Tutto ciò può ricevere una conferma indiretta dal fatto che il testo fichtiano, facendo sua la parafrasi jacobiana, non nega – come abbiamo visto – l'esistenza della cosa in sé, ma soltanto nega che quest'ultima sia l'oggetto (contenuto del concetto), e *lasciandola da parte* concentra la sua attenzione sull'oggetto, di cui nega appunto il valore di limite reale, nel senso qui sopra sviluppato. Questa cosa in sé, che nel testo vien lasciata da parte, è precisamente il non-io, in quanto tenuto distinto dall'oggetto, e per il quale il Beck e il Reinhold hanno meritato il loro rimprovero. Ma è proprio perché la cosa in sé esiste che può costituirsi il concetto dell'in sé e ci possiamo pensare come limitati. Quel lasciare da parte la considerazione della cosa in sé è appunto l'implicitarsi del discorso sul circolo necessario, onde viene in primo piano quel *momento* di questo stesso discorso, che consiste nel rilevare il valore oggettuale dell'in sé in quanto posto. Se dunque Fichte ha torto nel negare che in Kant l'oggetto = X sia la cosa in sé, ha invece ragione, nell'ambito della sua teoresi, a negare che l'oggetto delle rappresentazioni, come contenuto del concetto, del porre, sia cosa in sé.

L'assunto del presente paragrafo può considerarsi ormai sufficientemente provato: se si va alla ricerca dei motivi che hanno determinato il formarsi del «luogo comune» sulla filosofia fichtiana, si trova che la *Prima introduzione* e la *Seconda* sono, sia pure in senso diverso e in varia misura, tra le maggiori responsabili del «luogo comune». Se infatti questi due scritti diventano del tutto comprensibili *alla luce* dei *GWL*, pregiudicano invece irrimediabilmente la comprensione della posizione fichtiana qualora li si voglia assumere – come di fatto sono stati assunti – come strumenti di chiarificazione del significato speculativo dei *GWL*. I *GWL* spiegano il senso delle due introduzioni, e non viceversa.

E i *GWL* – lo sappiamo ormai bene e appare sempre più chiaramente – sono un po' il «segreto» dell'intera filosofia fichtiana: usciti quasi contro la volontà di Fichte, egli se li ritroverà sempre davanti – così scrive a Schelling in una delle ultime lettere del loro epistolario – dopo averli persino dimenticati: se li ritroverà sempre davanti come ciò, cui da diverse vie ineluttabilmente lo portano le sue ulteriori elaborazioni del sostanziale contenuto della dottrina della scienza.

Jacobi può essere considerato come il primo cattivo lettore delle due *Introduzioni* del '97 e, in generale, dei testi fichtiani.¹ Jacobi legge cioè quegli scritti precisamente nel modo in cui, secondo quanto si è stabilito qui sopra, non devono essere letti. Ma l'intera somma dei rapporti tra Jacobi e Fichte costituisce uno degli elementi di maggior peso nella genesi del «luogo comune». Limitiamoci ad alcune considerazioni di carattere generale.

Jacobi fa da battistrada all'idealismo – si capisce con l'intento di scansarsi all'ultimo momento e lasciar precipitare gli idealisti nel precipizio cui la loro strada conduce. Ma intanto è un battistrada riconosciuto. Innanzitutto è uno dei primi a mettere in circolazione quel modo di intendere il criticismo, dal quale la storiografia idealistica – salvo rarissime eccezioni – non si distaccherà mai più; e cioè che in Kant l'ispirazione idealistica sarebbe ostacolata e mortificata dalla permanenza di residui realistici e dogmatici, sì che – per indicare l'aspetto più vistoso della questione – la cosa in sé non sarebbe altro, nella filosofia kantiana, che un *caput mortuum*.

In quello stesso scritto *Über den transzendentale Idealismus*, di cui si è vista sopra l'utilizzazione fichtiana, Jacobi si domanda: «Come è possibile mettere d'accordo la presupposizione di oggetti che esercitano un'impressione sui nostri sensi e in tal modo suscitano una rappresentazione, con una dottrina che intende distruggere tutti i fondamenti su cui si appoggia questa stessa presupposizione?» (*Werke*, Leipzig, 1812-1825, vol. II, p. 307). Nel precedente paragrafo si è avuto modo di riscontrare quale profonda influenza abbia avuto su Fichte questa domanda di Jacobi. Sennonché, per quest'ultimo, il significato di tale domanda era ben diverso da quello che le attribuiva Fichte. E cioè nei due è ben diverso il modo di intendere Kant.

A quella domanda Fichte risponde con la tematica presente anche nelle due *Introduzioni* del '97: il concetto di un'impressione degli oggetti esterni, la quale determina in noi la rappresentazione, è dogmatico e deve essere escluso, perché la totalità delle determinazioni della coscienza è deducibile dall'io; ma ciò non significa escludere la passività e finitezza dell'io: non significa affermare che l'io è l'assoluto o l'intero, giacché l'io si trova in un'opposizione assoluta col non-io. La prima parte di questa risposta

1. Gli si può mettere accanto, come implicitamente suggerisce lo Hegel, il Reinhold: «Alcune forme, sotto le quali Fichte ha esposto il suo sistema, potrebbero indurre a considerarlo come un sistema di idealismo dogmatico, che nega il principio che gli è opposto – la qual cosa è appunto capitata al Reinhold che vede nel sistema fichtiano un sistema di "soggettività assoluta" e cioè un "idealismo dogmatico"» (*Differenz*, Lasson, vol. I, p. 48).

costituisce la zona esplicita; la seconda parte la zona implicita delle *Introduzioni*.

Invece per Jacobi la contraddizione del criticismo, denunciata da quella domanda, può essere tolta solo negando ogni realtà trascendente l'io, facendo appunto dell'io l'assoluto e l'intero: «L'idealista trascendentale deve avere il coraggio di affermare il più rigoroso idealismo che sia mai stato insegnato» (*ibid.*, p. 310). Quando Fichte fa la sua comparsa nell'agone filosofico, Jacobi resta persuaso che si sia fatto avanti chi finalmente ha trovato quel coraggio; e la lettura delle due *Introduzioni* rassoda definitivamente l'impressione iniziale: non dice forse Fichte, a più riprese, che quegli oggetti esterni che impressionano lo spirito sono una pura invenzione del dogmatico, che va cancellata per dar posto alla deduzione idealistica dell'esperienza? Dunque: l'io di Fichte è la sostanza assoluta e la totalità, il «menstruum» di ogni cosa e in cui ogni cosa è risolta «senza lasciare dietro di sé alcun residuo di un *caput mortuum*, il non-io»; la filosofia fichtiana è «assolutamente immanente», uno «spinozismo rovesciato» che invece di identificare Dio al non-io, lo identifica all'io; e Fichte è il «re» e il «messia della ragione speculativa». Così scriveva lo stesso Jacobi a Fichte nella celebre lettera del '99 (*ibid.*, vol. III, pp. 4 sg.); nella quale non poteva non schierarsi con coloro che accusavano Fichte di ateismo, il presunto immanentismo fichtiano dovendogli apparire come la più rigorosa negazione del Dio in cui lui, Jacobi, credeva.

(C'era sì qualcosa che Jacobi non capiva di Fichte, ma che interpretava come un'incoerenza di quest'ultimo: «Perché mai – si domanda Jacobi nella *Prefazione* della lettera, e la domanda resta senza risposta – Fichte ha lasciato credere che la sua filosofia volesse e potesse essere una filosofia teistica?» – e si badi che, per Jacobi, «teismo» è la tradizionale affermazione della trascendenza ontologica di Dio rispetto al mondo. Non è Fichte il più rigoroso degli immanentisti? E allora perché vuol far credere di non esserlo? La risposta giusta – «vuol far credere di non esserlo perché effettivamente non lo è» – Jacobi non la sospetta nemmeno).

Ma, prima di questa lettera, Fichte si era convinto a sua volta di aver dimostrato quel coraggio che Jacobi andava sollecitando nell'idealismo (giacché per Fichte un coraggio ancora maggiore di quello da lui dimostrato sarebbe stato il vuoto coraggio dell'idealismo dogmatico), e che Jacobi dovesse essere colui che più di ogni altro fosse in grado di capire il suo idealismo pratico.¹ E in-

1. Ci resta un «progetto» di risposta alla lettera di Jacobi, scritto da Fichte nel 1807, in cui si dice che l'incomprensione (*Missverständnis*) di Jacobi consiste nel fatto «che egli presuppone un Io reale e sostanziale, al quale non intende riconoscere in alcun modo il carattere di absolutezza, e pensa che invece io voglia at-

vece Fichte né possedeva il coraggio che gli veniva ad attribuire Jacobi, né d'altra parte doveva possederlo, nella misura in cui egli intendeva restare un kantiano.

Perché, dei due, quello che meglio afferra la sostanza del criticismo è ancora Fichte: avere il coraggio di cui Jacobi veramente intende parlare non significa liberare il criticismo dalla contraddizione, non significa guadagnare quel genuino idealismo trascendentale che dimorerebbe nel profondo dell'ispirazione kantiana, bensì significa uscire decisamente dallo spirito della filosofia kantiana. Fichte sa cioè molto bene che al criticismo si può e si deve far muovere un ulteriore e decisivo passo verso il suo assestamento definitivo; ma sa altrettanto bene che c'è un punto di equilibrio oltre il quale l'assestamento si tramuta in un travisamento sostanziale. Il passo che ancora si deve muovere consiste nella concreta deduzione, dal principio soggettivo, del contenuto della coscienza; la quale deduzione ha come corrispettivo l'esclusione che la cosa in sé impressioni lo spirito in modo da suscitargli il molteplice della sensibilità. Il punto di equilibrio è dato dal mantenimento dell'opposizione assoluta tra l'io, che è creatore del suo mondo, e il non-io: la deduzione kantiana e la deduzione fichtiana delle categorie – che è quanto dire il cuore del criticismo kantiano e fichtiano – hanno senso *soltanto* in quanto si appoggiano, ognuna nel modo che le è proprio, sull'opposizione assoluta (cfr. par. 8).

Che in qualche luogo – ad esempio nella *Seconda introduzione* – Fichte sia convinto che quell'ultimo passo si possa trovare addirittura nel testo kantiano, dice soltanto che la sostanziale comprensione del criticismo si accompagna, nell'esegesi fichtiana, ad arbitrii vistosi ma relativamente secondari. È comunque notevole che questa pretesa di trovare nel testo kantiano quanto non vi si poteva trovare, l'abbia Fichte e non Jacobi (per il quale non sarebbe stato nulla di straordinario se Kant fosse arrivato da solo alla formulazione dell'idealismo fichtiano e schellinghiano). Quello che per Fichte era la purificazione interna del criticismo, Jacobi lo intendeva invece come eliminazione di ogni trascendenza al soggetto. Pertanto, c'era qualche ragione e occasione a sollecitare il testo kantiano alla maniera di Fichte, introducendo quella distinzione di punto di vista empirico e punto di vista speculativo, che avrebbe consentito di tener fermi i due lati della contraddizione ravvisata da Jacobi nel criticismo: esplicitando la distinzione (onde *per l'io empirico* gli oggetti esterni sono posti come attivi e determinanti le rappresentazioni, mentre *per l'io filosofico* lo stesso rap-

tribuirglielo» (Medicus, vol. V, p. 359). Dove è notevole che il Fichte ormai « metafisico » del 1807 si preoccupi di salvare il Fichte « idealista » di dieci e più anni prima, il Fichte appunto contro cui polemizza la lettera jacobiana del 1799.

porto tra io empirico e eternità è posto come interno alla soggettività trascendentale), i due lati, che nel testo kantiano appaiono inconciliabili, vengono allogati su piani diversi e la contraddizione scompare. Una tale sollecitazione del testo kantiano non aveva invece alcun senso per Jacobi, che quindi non la tenta nemmeno: perché avrebbe voluto significare l'intento di trovare nei testi kantiani niente di meno che la negazione dell'esistenza del piano noumenico (ché se per Jacobi non sarebbe stato nulla di meraviglioso che, per un processo di purificazione interna al criticismo, Kant fosse arrivato da solo all'idealismo di Fichte e Schelling, gli era però ben chiaro che, nel testo kantiano, quella purificazione mancava e si rimaneva ben radicati alla dottrina della cosa in sé).¹

Coloro che stanno al « luogo comune » non si domandano come mai Fichte abbia avuto tanta improntitudine da sostenere che quella negazione della realtà noumenica è presente nei testi kantiani? Se non vogliamo attribuire tanta dissennatezza a Fichte, ci si dovrà persuadere che quando egli nega l'esistenza delle cose in sé intende negare *un certo tipo di rapporto* tra il non-io e l'io (quel ti-

1. Secondo Fichte, infatti, il superamento del punto di vista dell'io empirico, da parte dell'io filosofico, non è altro che un episodio interno, un giro del circolo necessario, che, oltrepassando l'episodio, ruota all'infinito. Togliere l'affermazione – in cui consiste il punto di vista empirico – che le cose in sé agiscono su di noi lasciando la loro impronta, togliere questa affermazione, rilevando che il rapporto tra l'in sé e l'io è posto e quindi interno all'io, non significa, per Fichte, togliere l'opposizione assoluta; si che se si va certamente oltre la fisionomia storica del criticismo (se cioè gli si attribuisce certamente una cadenza che non gli appartiene), se ne mantiene anche il lineamento essenziale, l'opposizione assoluta, ossia si rispetta quel punto di equilibrio di cui si parlava. Il punto di vista della critica kantiana è portato da Fichte a identificarsi col punto di vista dell'io empirico proprio là dove si traduce l'affermazione che l'oggetto = X è noumeno, pensato, nell'affermazione *che noi ci pensiamo come* limitati dall'oggetto: questo pensarci così è appunto l'apertura del punto di vista dell'io empirico; quando si riflette su questo pensare – ossia si pone la limitazione dell'io come interna all'io – si verifica l'oltrepassamento dell'empirico nel filosofico. Dicevamo dunque che tale oltrepassamento è episodio o ciclo della circolazione necessaria. E cioè è un momento dedotto dal concetto del circolo. In quanto il circolo è la riflessione sull'opposizione assoluta, e in quanto il sistema categoriale è dedotto dalla tensione dialettica che perciò si verifica, il punto di vista dell'io empirico è – come d'altronde ognuna delle filosofie possibili secondo Fichte – una delle categorie di quel sistema. In questo senso l'empirico ha una ubicazione ben precisa nel sistema categoriale (o almeno deve averla, a parte la questione delle oscillazioni dei testi fichtiani in proposito). Ma se l'empirico è la posizione dell'in sé e il filosofico è la posizione di questa posizione (onde l'in sé diventa per sé), si vede anche che la significazione e la portata dell'empirico può esser intesa come estendentesi oltre quella precisa ubicazione, venendo a significare ognuno dei modi in cui l'in sé è posto – dal modo dogmatico a quello criticistico – e, correlativamente, il filosofico interviene come superamento di ognuno di questi modi. (Si che da un lato c'è un livello, nella deduzione categoriale, in cui l'empirico è definitivamente superato, dall'altro lato il superamento dell'empirico è un processo infinito e il filosofico è il limite di questo processo).

po di rapporto, cioè, per cui il non-io *impressiona* l'io producendo le rappresentazioni); sì che la pretesa di trovare questa negazione, così determinata, nel testo kantiano, è sintomo di una ben più perdonabile dissennatezza.

È chiaro peraltro che come Fichte è persuaso (almeno fino al 1799) di essere capito da Jacobi, così è persuaso che la propria interpretazione del criticismo kantiano non diverga sostanzialmente da quella di Jacobi.

Ma intanto l'equivoco è maturato, e il «luogo comune» è già venuto alla luce: uno Jacobi, la cui influenza nelle cose filosofiche dell'ultimo Settecento e del primo Ottocento tedesco non sarà mai abbastanza sottolineata, uno Jacobi che ignora completamente la valenza pratica, esigenziale, fideistica dell'idealismo fichtiano e saluta invece nella *Dottrina della scienza* la comparsa del più rigoroso immanentismo idealistico, e un Fichte che si lascia così interpretare e fa sue le istanze jacobiane per la radicale purificazione dell'idealismo kantiano sarebbero di per sé soli elementi determinanti per spiegare la nascita e la successiva virulenza del «luogo comune».

Dopo avere accennato alla «diffusione del falso pregiudizio secondo il quale il sistema fichtiano non sarebbe quello del senso comune [cioè dell'intelletto (*Verstand*) che rimane nella contrapposizione e separazione rispetto alla realtà], ma un sistema speculativo», un sistema cioè che abbia tolto l'opposizione assoluta del soggettivo e dell'oggettivo, lo Hegel osserva: «Nulla è più chiaro dell'incomprensione di questo sistema da parte di Jacobi, quando, nella *Lettera a Fichte* [cit., p. 19], ritiene che "solo alla maniera di Fichte sia possibile dare una filosofia tutta d'un pezzo, un vero sistema razionale". Alla filosofia di Fichte Jacobi oppone che egli "intende per *vero* qualcosa che sta prima e fuori del sapere" [*ibid.*, p. 17]. Ma su questo punto la filosofia di Fichte si accorda completamente con la filosofia di Jacobi; per essa l'Assoluto è solo nella fede, non nella conoscenza» (*Glauben und Wissen*, Lasson, vol. I, p. 326).

Il che è del tutto corretto in relazione alla metafisica *esplicita* del primo Fichte: in relazione poi alla metafisica *implicita* del primo Fichte si dovrà precisare, come sappiamo, e come lo Hegel non manca di rilevare, che il non-io svolge il ruolo di Assoluto, onde non è posto nella fede, ma in un sapere (un sapere, peraltro, che propriamente è una presupposizione, e quindi, in questo senso, daccapo una fede: ma con la differenza che mentre qui la fede è subita, là è voluta). E dopo aver richiamato quel principio di Jacobi, secondo il quale «o Dio è, ed è al di fuori di me, essere vivente e sussistente *per se*, oppure sono io ad essere Dio. Non si dà

un terzo termine» (*Werke*, cit., vol. III, p. 49), ed osservato che la filosofia dice al contrario che vi è un terzo termine, ed è la sintesi speculativa di quegli astratti opposti, e quindi è l'intero, lo Hegel ribadisce che «quel principio di Jacobi è precisamente il principio di Fichte. L'ordine morale del mondo [che secondo Fichte è appunto l'instaurazione dell'assolutezza dell'io, e cioè è il Dio della metafisica esplicita fichtiana], che è nella fede, si trova non meno rigorosamente [di quanto accada al principio jacobiano] *al di fuori dell'io*», giacché l'io vi perviene solo in un processo infinito, e quindi non lo raggiunge e realizza mai, onde appunto se lo lascia sempre al di fuori come un che di assolutamente trascendente (*Glauben und Wissen*, Lasson, vol. I, p. 328).

È chiaro peraltro che se il fideismo jacobiano è assimilabile, quanto alla forma, a quello fichtiano, il contenuto della fede è per il primo qualcosa che è, mentre per il secondo è qualcosa che deve essere (sempre dal punto di vista della metafisica esplicita), e che quindi ci si deve impegnare a far essere. È questo *impegno* che Jacobi non è capace di trovare nell'idealismo fichtiano.

14. GLI EQUIVOCI DELL'INTERPRETAZIONE SCHELLINGHIANA DELL'IDEALISMO TRASCENDENTALE

Ma il maggior responsabile della formazione del «luogo comune» sulla filosofia fichtiana è lo Schelling. Hegel capisce Fichte, Schelling no. Non lo capisce, nel senso che, impadronitosi in modo magistrale della *tecnica* della *Dottrina della scienza*, non riesce a coglierne l'essenziale motivo ispiratore: il motivo realistico dell'opposizione assoluta, che pure era stato così lucidamente denunciato dallo Hegel. Si può dire che la genialità di Schelling è troppo prepotente perché riesca a mantenere distinta l'elaborazione personale dal testo fichtiano su cui questa si esercita; e d'altra parte l'interpretazione di questo testo si è già consolidata quando Hegel pubblica il suo saggio sulla differenza tra filosofia fichtiana e schellinghiana. In una delle lettere più note scritte a Fichte (in data 3 ottobre 1801, da Jena) quando è già in atto la fase centrale della polemica che porterà i due filosofi alla rottura, Schelling lo avverte – quasi argomentando *ad hominem* – che vi sono altri che pensano che la ragione sia dalla parte di Schelling, e accenna inequivocabilmente alla *Differenz* dello Hegel. Nella quale, però, Hegel si schiera sì – ma a suo modo – con Schelling contro Fichte, ma dando della filosofia di quest'ultimo un'interpretazione che sostanzialmente viene a negare tutto quanto Schelling aveva detto prima di Fichte.

Eppure Schelling non modificherà la sua interpretazione nep-

pure dopo il 1801 (salvo un'eccezione, di cui parleremo più avanti). L'incomprensione della filosofia fichtiana da parte di Schelling è tanto più radicale e inguaribile, se si tien presente che Schelling avrebbe avuto ogni interesse a riconoscere di essersi ingannato su Fichte (né Schelling era uomo da disprezzare questo tipo di interessi); perché, in poche parole, quello che Schelling vedeva in Fichte, era stato proprio lui, Schelling, a costruirlo; quell'immanentismo idealistico, di cui anche Schelling salutava la prima e incontaminata apparizione nella *Dottrina della scienza*, era invece stato proprio lui, Schelling, a generarlo. Sì che se più tardi rivendicherà come sua «proprietà particolare» («*das mir Eigenthümliche*»), come cioè originale rispetto a Fichte, il *metodo* del *Sistema dell'idealismo trascendentale*, si accontenterà di poco, giacché avrebbe potuto vantarsi di un titolo anche maggiore: di essere lui il padre dell'idealismo immanentistico, di essere lui quel «messia della speculazione», che Jacobi aveva creduto di ravvisare in Fichte.

Per questo lato, si potrebbe proporre di rovesciare quanto si dice di solito a proposito dei rapporti tra la filosofia fichtiana schellinghiana, e cioè si potrebbe asserire che, per quanto riguarda l'impostazione sostanziale, debitore rispetto a Fichte non è primo Schelling, ma il secondo: lo Schelling della filosofia della libertà, della filosofia positiva, dell'empirismo filosofico: lo Schelling che riprende il tema, tipicamente fichtiano, dell'indeducibilità dell'esistenza, dell'impossibilità di intendere, come momento della deduzione logica, il fatto che l'io e il mondo esistono.

(Resterà, si capisce, una differenza – che indubbiamente appartiene anch'essa alla sostanza – nel modo di intendere il fatto, cioè mentre Fichte resterà fedele alla sua concezione antireazionistica, per cui il mondo nasce, e il fatto si realizza, per la libertà per l'autocreazione dell'io, Schelling si orienterà invece sempre più decisamente verso la spiegazione creazionistica del fatto, per la quale il mondo è prodotto dalla libertà di Dio. Ma era stato appunto Fichte a insistere, fin dalla prima esposizione della dottrina della scienza, sul concetto per il quale solo se l'io si pone, si possono secondo leggi necessarie, sul concetto cioè che iscrive la necessità della deduzione del sistema categoriale nella libertà o effettualità dell'esistenza. E Schelling crederà di dover rimproverare Hegel precisamente questo: di non aver tenuto conto che l'idea del sistema delle categorie, è l'essenza dell'esistenza, e quindi ha a che fare di sé l'esistenza).

Se quindi Schelling trova quel coraggio di cui parlava Jacobi, perde anche abbastanza presto, riconvergendo – senza per altro mostrare di accorgersene – sulla posizione fichtiana.

Ma intanto, come dicevamo, l'idealismo, inteso come metafisica immanentistica che pone l'io come unica e assoluta sostanza, riesce con Schelling. Accade quindi che il «luogo comune» sulla fi-

sosofia fichtiana attribuisca a Fichte quanto invece è proprio di Schelling e, stiamo dicendo, lo attribuisca soprattutto tenendo conto di quanto Schelling dichiarava appunto di trovare in Fichte.

Oggi si conoscono molto bene le differenze tra la filosofia del primo Schelling e quella fichtiana, ma si conosce molto meno bene che la differenza fondamentale, alla fine, è appunto questa: che Schelling intende realizzare, e di fatto realizza, l'immanentismo idealistico (persuaso, stiamo dicendo, di muoversi entro i confini della *Dottrina della scienza*, o, meglio, di integrarla nelle sue parti mancanti), mentre Fichte intende realizzare, e di fatto realizza, la sistemazione più rigorosa, nell'ambito del criticismo, del dualismo, ossia dell'opposizione assoluta del soggetto e dell'essere. Della qual cosa Schelling non si accorge, mentre Fichte sì; e ben presto, sia pure con discrezione, incomincia ad avvertire Schelling che la *Dottrina della scienza* è un'altra cosa da quello che lui crede, e infine scrive a Schad che Schelling della *Dottrina della scienza* capisce quanto Federico Nicolai, cioè niente.

Per contro, lo Schelling non perviene d'un tratto all'esito immanentistico, ma attraverso ondeggiamenti e ritorni impensati (dai quali emerge comunque chiaramente che Schelling non controllava appieno quanto andava scrivendo); sì che, per fare un esempio, se nelle *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus* (1795-1796) rimane ancora, accanto al motivo nuovo e speculativo immanentistico, ed estrinsecamente giustapposto, il vecchio motivo fichtiano della praticità dell'io, che appunto deve «realizzare praticamente l'idea di Dio»; nello scritto *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte in menschlichen Wissen* (1795) si insiste sulla sostanzialità e absolutezza dell'io, per tornare poi ad affermare, nelle *Ideen zu einer Philosophie der Natur*, che l'attività opposta alla originaria e illimitata attività dell'io è nella sua origine un problema che non può essere risolto: «Essa è e rimane una *x*» (S.W., vol. II, p. 210). Con l'*Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), e soprattutto col *System der Transscendentalen Idealismus* (1800), l'idealismo immanentistico trova comunque il suo consapevole assestamento e la formulazione più esplicita: il distacco dalla posizione fichtiana è ormai netto.

Eppure è proprio nel *System* (e nelle lettere che nel frattempo va scrivendo a Fichte) che Schelling dichiara nel modo più inequivocabile l'assoluta validità e perfezione della *Dottrina della scienza* fichtiana, interpretandola appunto come la prima apparizione dell'idealismo speculativo. È troppo chiaro quale ruolo decisivo abbia esercitato questa interpretazione nella formazione del «luogo comune»; sì che a questo punto sarà necessario verificare in concreto quanto si è affermato, e cioè stabilire un po' da vicino in che cosa consista il fichtismo del *Sistema dell'idealismo trascendentale*.

A tal fine sarà opportuno tenere innanzitutto presente quanto lo stesso Schelling dichiara molti anni dopo, nelle sue lezioni monachesi, a proposito dello sviluppo del sapere filosofico da Kant a Fichte e da questi al *Sistema dell'idealismo trascendentale* (*Zur Geschichte der neueren Philosophie, Münchener Vorlesungen*, in S.W., vol. X, pp. 73-98).

Il merito di Kant è soprattutto di avere orientato la filosofia nella direzione del soggetto («*die Richtung auf das Subjektive*»), voltando definitivamente le spalle all'oggettivismo spinoziano (*ibid.*, p. 89). Il suo maggior difetto è il concetto della cosa in sé, che è «un vero ferro ligneo, perché in quanto essa è cosa (oggetto) non è in sé, e se è in sé non è una cosa» (*ibid.*, p. 84); per altro lato, quella *x*, che sta al di fuori di ogni determinazione categoriale è un «perfetto nulla» che ci si ostina a considerare come un che di positivo (*ibid.*, p. 82). «Cionondimeno la via verso l'idealismo era stata aperta; la cosa in sé era troppo indeterminata, e anzi troppo vuota per potersi mantenere (giacché tutto ciò che rende l'oggetto una cosa e un che di reale proviene dal soggetto); *si che il passo immediato fu incontestabilmente che rimase soltanto* [allein übrig blieb] *il soggetto, l'io. Questo passo fu compiuto da Fichte*» (*ibid.*, pp. 89-90, corsivo nostro).

La differenza – radicale – rispetto a Fichte è già evidente: per Fichte negare l'esistenza della cosa in sé significa negarne il concetto dogmatico, e quindi negarla come qualcosa che impressiona e lascia la sua impronta sul soggetto; ma, come si è visto, non significa affatto porre l'io come l'intero e l'assoluto: togliimento teoreticistico della cosa in sé dogmaticamente intesa, ma togliimento pragmatico della cosa in sé criticisticamente intesa come puro non-io. Per Schelling, al contrario, la negazione della cosa in sé implica l'equazione dell'io e dell'intero (l'io *allein übrig blieb*), e in questo senso appunto è intesa la negazione fichtiana della cosa in sé. La contraddizione necessaria dell'in sé che è per sé (il circolo necessario che si allarga all'infinito) è riportata alla valenza normale dell'autocontraddittorio («ferro ligneo»), la cui dialettica si esaurisce nel suo *immediato* togliimento in senso teoreticistico; e insieme – ripetiamo – l'idealismo di Fichte è inteso appunto come un siffatto togliimento.

La posizione fichtiana è cioè interpretata come affermazione dell'identità del soggettivo e dell'intero, come idealismo speculativo. È vero che subito dopo il passo ultimamente riportato si aggiunge che questo soggettivo, che è l'unica sostanza, è *l'io di ciascuno* («*das Ich nämlich eines jeden Ich ist die einzige Substanz*»), e cioè «Fichte non concepisce l'io come assoluto, ma soltanto come io umano». Ma dal contesto si rileva che con quest'ultima precisazione Schelling non intende tanto criticare (nel senso che è facile intuire stando al significato esteriore del testo, onde sembra si accusi Fichte di aver identificato la parte all'intero), quanto

piuttosto caratterizzare l'io fichtiano; il quale, avverte appunto lo Schelling, non è una coscienza superindividuale – e in questo senso «universale e assoluto» –, ma, appunto, è l'io umano, che si realizza qui ora in me e in ognuno che riesca a diventar consapevole di sé stesso. Poiché c'è contraddizione ad affermare così, senz'altro, che l'io di ognuno è l'intero (che la parte è il tutto), vogliamo dire che né questa affermazione esprime l'opinione di Fichte, né Schelling vuol qui sostenere che lo sia: non intende sostenerlo perché subito dopo, e in ogni altra occasione, riconosce il valore «trascendentale» dell'atto che, secondo Fichte, costituisce e condiziona la coscienza empirico-individuale; sì che, in definitiva, vi si vuol dir questo: che per quel suo valore trascendentale, l'io è universale e assoluto, ma in quanto la trascendentalità trova nell'io empirico e individuale il suo concreto esistenziale, l'io non è assoluto e universale, ma, appunto, «umano» e individuale.

Ma è appunto qui che, dopo la caratterizzazione, subentra, da parte di Schelling, la critica. Se cioè non si accusa Fichte della contraddizione di avere identificato la parte (l'io umano, particolare) all'intero, lo si accusa invece di non aver saputo render conto in modo soddisfacente della trascendentalità dell'io umano. La quale, secondo Schelling, deve essere intesa come il «passato trascendentale dell'io», ossia come lo stato in cui «l'io è fuori di sé» (*ibid.*, p. 94). Ma procediamo seguendo l'andamento della *Vorlesung*.

Una volta accettato il concetto che con l'autoposizione dell'io son poste tutte le determinazioni del mondo, resta ancora il compito di «mostrare in concreto» (*ausführlich*) in qual modo l'autoposizione dell'io implichi la posizione di tutte le altre determinazioni. Secondo lo Schelling, Fichte si è sottratto a questo compito, elidendo le differenze delle determinazioni e il concreto della natura nell'astratto concetto del non-io, e credendo inutile «una deduzione» che si estenda al di là di questo concetto (*ibid.*, pp. 90-91).

Il che è piuttosto inesatto, giacché, come si è avuto modo di riscontrare anche a proposito della *Prima introduzione*, la preoccupazione di Fichte era precisamente di realizzare in concreto quella deduzione delle determinazioni dell'esperienza, che qui è sollecitata da Schelling. La differenza tra i due sta soltanto nel modo in cui la deduzione concreta vien svolta: le categorie della natura non svolgono certamente, nella deduzione fichtiana, il ruolo da esse svolto nella deduzione schellinghiana; ossia la filosofia della natura trova in Fichte soltanto un abbozzo, ampiamente sviluppato dallo Schelling. Il quale può qualificare come «astratta» la deduzione fichtiana guardando appunto a questo sviluppo.

Il travisamento del pensiero fichtiano si fa anche più grave po-

che righe dopo, quando lo si interpreta come un idealismo che ignora che la produzione del mondo da parte dell'io segue delle leggi necessarie, e non è dovuta alla libera volontà del soggetto: «perché è semplicemente troppo ciò che l'io vorrebbe che fosse in modo del tutto diverso, qualora il mondo esterno dipendesse da lui. Il più incondizionato idealista non può evitare di pensare l'io, per quanto riguarda le sue rappresentazioni del mondo esterno, come dipendente – se non da una cosa in sé, come la chiamava Kant, o in generale da una causa fuori di lui – almeno da una necessità interna; e se egli attribuisce all'io la produzione di quelle rappresentazioni, tale produzione deve essere necessariamente per lo meno una cieca produzione, fondata non nella volontà, ma nella natura dell'io. Or di tutto questo Fichte si mostrò noncurante. Egli assunse il contegno, rispetto alla necessità in generale, piuttosto di uno che la nega sdegnosamente, anziché di uno che la spiega» (*ibid.*, p. 92; trad. it. di G. Durante, Sansoni, Firenze, 1950, pp. 109-10).

Ora, non solo tale noncuranza è completamente assente nella filosofia fichtiana, ma il passo di Schelling ripete con fedeltà quanto lo stesso Fichte sosteneva ogni volta che gliene capitava l'occasione, e quindi anche nella *Prima introduzione*, allorché contrappone il vero idealismo, l'idealismo trascendentale o critico, all'idealismo trascendente: l'intelligenza deve essere intesa, in forza del «principio di ragione» (*Satz des Grundes*), come produttrice il mondo secondo «leggi necessarie» (*notwendige Gesetze*) «onde resta spiegato anche il sentimento della necessità che accompagna le rappresentazioni determinate ... L'idealismo, in quanto pone questo presupposto delle leggi necessarie dell'intelligenza, presupposto che è l'unico ragionevole, e che giunge effettivamente a spiegare ciò che ha da spiegare, si chiama idealismo critico o anche trascendentale. Idealismo trascendente sarebbe invece il sistema che deduce le determinate rappresentazioni dall'agire dell'intelligenza concepito come libero e interamente sciolto da leggi; presupposto, questo, del tutto contraddittorio, in quanto a un agire di questo genere non si può applicare il principio di ragione» (*Medicus*, vol. II, p. 25).

Ma ciò che a noi interessa rilevare è che Schelling, nelle pagine che stiamo scorrendo, presenta il suo *Sistema dell'idealismo trascendentale* (esplicitamente citato qualche pagina più avanti: p. 96) semplicemente come la realizzazione di ciò che si crede assente nella filosofia fichtiana, cioè come deduzione concreta dei momenti attraverso i quali passa l'io nell'atto di autoposizione: «Or io – dichiara lo Schelling – costretto ad accogliere la filosofia nel punto dove Fichte l'aveva posta, dovevo vedere anzitutto in qual modo quell'innegabile e inevitabile necessità, che Fichte cerca per così dire di svillaneggiare e cacciar via soltanto a parole, si po-

teva conciliare coi concetti fichtiani e quindi (also!) con l'affermata sostanza assoluta dell'io» (*S.W.*, vol. X, p. 93, corsivo nostro). E cioè qui è fuori discussione che secondo Fichte l'io è «sostanza assoluta»: anche ventisette anni dopo l'apparizione del suo *Sistema*, Schelling è convinto che il suo contributo non consista nel guadagno dell'assolutezza del soggetto, ma nel lavoro complementare di conciliazione tra la tesi idealistica (fichtiana) dell'assoluta produttività dell'io, e il referto della coscienza teoretica che quella produttività, appunto, non attesta.¹

Comunque Schelling è persuaso che il concreto processo di deduzione delle determinazioni della realtà consenta di render ragione di quella trascendentalità che, come sopra si è visto, sarebbe stata insufficientemente giustificata da Fichte. Se cioè va tenuto fermo il teorema fichtiano dell'assolutezza e assoluta produttività dell'io, d'altra parte è altrettanto vero che la coscienza «trova il mondo come già esistente»; sì che «in nessun modo l'io già cosciente può produrre il mondo» (*ibid.*, p. 93; il che è precisamente quanto sosteneva Fichte). «Ma niente impediva [*Nichts verhinderte aber*: qui Schelling, come d'altronde era già accaduto al kantiano Fichte, dimentica le difficoltà, gli impedimenti che un Kant avrebbe frapposto] di risalire con quest'io, ora in me divenuto consapevole di sé, ad un momento in cui egli non era ancora cosciente di sé – di ammettere una regione al di là della coscienza esistente [*eine Region jenseits des jetzt Vorhandenen Bewusstseyns*], e un'attività che non si presenta più essa stessa nella coscienza, ma solo per mezzo del suo risultato» (*ibid.*, p. 93), che è appunto il mondo esterno. Questa attività è «il lavoro in cui l'io ritorna a sé» (*die Arbeit des zu-sich-selbst-kommens*), ossia diventa cosciente di sé. Nell'atto in cui l'io diventa coscienza trova quindi, cioè fa esperienza del risultato della propria attività, e cioè non sperimenta il suo produrre la realtà. Il «passato trascendentale» dell'io è dunque esigito, secondo Schelling, dal concetto stesso di soggettività, l'«io sono» esprimendo appunto un «ritorno a sé» che come tale presuppone «uno stato in cui l'io era fuori e lontano da sé. Il primo stato dell'io è dunque un esser-fuori-di-sé» (*ibid.*, pp. 93-94). Appare, finalmente, che questo io precoscienziale non è ancora io individuale, «umano» – giacché l'individualità è la risultante del ritorno a sé –, e quindi «è, per tutti gli individui umani, il medesimo [*das gleiche und selbe*]» (*ibid.*, p. 94). Quella trascendentalità della coscienza, che Fichte non riusciva a giustificare, viene così completamente spiegata, essendo essa il comune punto di partenza di ogni autoriflessione.

1. «Fu un tentativo di conciliare l'idealismo fichtiano con la realtà, o di mostrare come il mondo oggettivo sia comprensibile, anche presupponendo il principio fichtiano che tutto è soltanto per opera dell'io e per l'io» (*S.W.*, vol. X, p. 95).

Per parte nostra, ci rendiamo conto del fatto che, in questa sua lezione, lo Schelling abbia potuto, ad un tempo, salutare in Fichte il fondatore dell'idealismo speculativo – che esige l'equazione tra l'io e l'intero – e criticare Fichte per avere inteso l'io come «umano» e non come universale e assoluto. Poche pagine più avanti (*ibid.*, p. 99), parlando del suo sistema «nella forma in cui esso apparve in piena indipendenza da Fichte», lo Schelling afferma: «In esso non si partiva più dall'io finito o umano [che è appunto l'io fichtiano], ma dal soggetto infinito» (che è appunto – cfr. *ibid.*, pp. 99 sg. – il passato trascendentale, lo stato precoscienziale dell'io): dopo quanto si è sopra accertato, è chiaro che Schelling, convinto com'era della valenza immanentistica dell'idealismo di Fichte, e d'altra parte costretto a trovare affermata in ogni pagina fichtiana la *finitezza* dell'io, non intende questa finitezza come la conseguenza necessaria dell'opposizione assoluta e della metafisica dualistica, ma come conseguenza dell'incapacità di Fichte a sollevarsi dal suo io finito e umano alla radice trascendentale e precoscienziale (e quindi trascendente!) dell'io. Questo Fichte, visto da Schelling, finisce con l'essere più immanentista di quel vero immanentista che era Schelling nel 1800!

E ci si spiega, guardando la cosa in generale, come gli idealisti della seconda generazione abbiano avuto più simpatia per Fichte che per Schelling! Il quale certamente peccava a sua volta contro il teorema dell'assoluta immanenza – se non altro proprio per l'affermazione di quel passato trascendentale dell'io, che rispetto alla coscienza vale come una cosa in sé –, ma per lo meno si era liberato (a parte i pentimenti successivi) da quella metafisica dualistica in cui invece Fichte era sempre rimasto immerso.

È chiaro infine che quel concetto schellinghiano del passato trascendentale dell'io è il succedaneo del concetto fichtiano dell'attività infinita dell'io, che preesiste all'urto del non-io, e quindi preesiste al costituirsi dell'autocoscienza; la quale è appunto condizionata dall'urto, ma in seguito a questo condizionamento è anche la produttrice (produttività dell'immaginazione) della totalità delle determinazioni della coscienza.

Al solito – ma soprattutto in queste *Vorlesungen* –, Schelling tace sui suoi debiti rispetto a Fichte, ma tace anche della sua sostanziale innovazione, giacché – lo si può riscontrare anche in relazione alla presente questione – si è visto come per Schelling l'autocoscienza si costituisca per virtù intrinseca dell'io e non per l'azione del non-io sull'io; sì che mentre per Fichte il passato trascendentale è proprio del soggetto che lascia assolutamente al di fuori di sé il suo opposto, per Schelling il passato trascendentale è di un soggetto che è radice dell'intero, e quindi non è più un semplice «soggetto», ma, appunto, «assoluto» o «indifferenza di soggetto e oggetto», come altrove Schelling si esprime.

Altrove – per esempio nel *Bruno* – è Schelling stesso a ricordare che l'io puro fichtiano, l'attività infinita come tale, dalla quale vien posta la totalità delle determinazioni (soggettive e oggettive) della coscienza, non è soggetto più che oggetto, e cioè di «io» non ha che il nome; essa è piuttosto quella stessa indifferenza di soggetto e oggetto in cui precisamente consiste l'assoluto che lui, Schelling, va sostenendo. Schelling si meraviglia insomma come Fichte non capisca che il suo io puro non è altro che l'assoluto schellinghiano e si ostini invece a qualificarlo come soggettività. La qual meraviglia è essa stessa istruttiva, giacché nasce sull'equivoco, di cui sappiamo, che sussiste tra i due filosofi.

Perché è vero – e in questo senso Schelling ha ragione e Fichte potrebbe convenire con lui – che il puro io, il puro porre, in quanto responsabile della posizione sia del soggettivo sia dell'oggettivo, non è soggettività più che oggettività; ma è anche vero – e ciò è quanto Schelling, legato all'equivoco, non capisce – che questa fichtiana indifferenza di soggetto e oggetto è radice di quella sfera *soggettiva* che non occupa l'intero, ma lascia oltre di sé la dimensione dell'opposto assoluto; sì che, dal suo punto di vista, Fichte ha perfettamente ragione a ostinarsi a qualificare come egoità e soggettività quell'attività infinita che invece agli occhi di Schelling appariva come assoluta.

E non poteva non apparirgli tale; perché una volta che l'opposizione assoluta è stata eliminata, sì che ciò che è posto dall'attività infinita è l'intero, segue che l'indifferenza *soggettiva* di soggetto e oggetto si trova innalzata al rango di indifferenza *assoluta* di soggetto e oggetto. (Assolutezza, si capisce, che è pur sempre l'immediatezza a partire dalla quale si costituisce l'autocoscienza – e cioè l'intero –, sì che in questo senso è pur sempre immediatezza dell'io – io speculativo). Episodio tra i più interessanti dell'equivoco tra Fichte e Schelling, e quindi della formazione del «luogo comune».

Eppure ci rimane una annotazione di Schelling, che risale al 1822, cioè al periodo di insegnamento a Erlangen, in cui vien colta con estrema lucidità la natura del rapporto che sussiste tra la *Dottrina della scienza* e il *Sistema dell'idealismo trascendentale*. A partire dall'edizione *Sämmtliche Werke*, curata dal figlio di Schelling, quell'annotazione è, in ogni edizione, aggiunta di seguito alle pagine delle *Münchener Vorlesungen* che stiamo scorrendo (*S.W.*, vol. X, pp. 96-97), ma il suo contenuto viene precisamente a negare quanto, nell'edizione, si trova appena una pagina prima. Parlando cioè dell'autoposizione dell'io – quale è studiata nel *Sistema* –, Schelling osserva che l'autoposizione è un'oggettivazione dell'io a sé stesso, e quindi un limite che l'io stesso pone alla sua attività

tendente all'infinito (*an sich ins Unendliche strebende Thätig*, precisa: «Il limite che Fichte poneva fuori dell'io [*Die Schranke Fichte ausser das Ich fallen liess*], fu posto così nell'io stesso, e cesso divenne un processo puramente immanente, nel quale si occupava solamente di sé stesso, della contraddizione propria posta in lui stesso, di essere cioè insieme soggetto e finito e infinito» (*ibid.*, p. 97). Cioè la fichtiana opposizione assoluta di io e non-io è sostituita con la dialettica immanentismo metafisico dell'idealismo pratico lascia il posto all'idealismo speculativo.

Il che, si badi, era ben chiaro già nelle pagine del *Sistema* soltanto come affermato, ma come realizzato nel corso concreto processo deduttivo: era cioè ben chiaro che la sintesi la concretezza dell'io, «non è possibile se i due opposti non sono attività dell'io [*ist nicht möglich, wenn nicht beide Egesetze selbst Thätigkeiten des Ichs sind*]» (*System des transscendentalen Idealismus*, S.W., vol. III, p. 394).

Ma ciò che mancava, nel *Sistema*, e che invece è presente nel manoscritto di Erlangen, era la consapevolezza che la sintesi, intesa, non è più la sintesi fichtiana (la sintesi dell'immagine); la quale, sappiamo, si costituisce proprio in quanto c'è una posizione assoluta, e cioè proprio in quanto si esclude l'uno degli opposti, quell'identità che nell'idealismo speculativo è appunto dal loro valere come «momenti» dello spirito.

Avremo modo di riscontrare qui avanti in concreto – e collegando rapidamente le pagine chiave del *Sistema* – l'esattezza di questa annotazione schellinghiana. Ma è proprio questa e ciò che sconcerta, giacché è un'oasi in un deserto di affermazioni contrarie: anche restando nel campo dei manoscritti che non al periodo di Erlangen, si trova regolarmente ripetuta l'interpretazione della filosofia fichtiana come idealismo immarcescente e «spinozismo rovesciato» (*ibid.*, p. 92, nota).

La conclusione che si può agevolmente trarre è che Schelling non ha mai avuto le idee molto chiare sul profilo autentico della filosofia fichtiana, anche se il travisamento di questa si manifesta in sostanza orientato in una direzione costante. Certo che in un certo momento Schelling afferma che il suo *Sistema* è l'opposizione assoluta e quindi il dualismo proprio della filosofia della scienza, ci sarà ben stato un motivo – che sarebbe interessante scoprire (ma è lavoro che lasciamo a un saggio specialista della filosofia dello Schelling) – di questa sua affermazione parzialmente contraddittoria e seguita da affermazioni in senso contrario.

La caratteristica più vistosa del *Sistema dell'idealismo trascendental* è l'iscrizione delle tecniche e dei procedimenti carat-

della *Dottrina della scienza* nella nuova concezione immanentistica, che pone l'io come l'assoluto e l'intero: iscrizione della materia fichtiana in una nuova forma. Per questo lato, è psicologicamente spiegabile come Schelling fosse convinto, data l'intensità e la quantità dello sfruttamento e dell'accettazione di quella materia, di muoversi sostanzialmente nell'orizzonte aperto dell'idealismo trascendental fichtiano: «Così poco io mi sono affrettato a costruire un sistema mio proprio – scrive nelle *Münchener Vorlesungen* (S.W., vol. X, p. 95), parlando del *Sistema* del 1800 –, che anzi mi sono accontentato semplicemente, come conveniva anche alla mia età giovanile di quel tempo, di rendere innanzitutto comprensibile il sistema fichtiano».

Affermazione, questa, che costituisce il tema della *Prefazione* stessa del *Sistema*, dove appunto si rileva – dopo che si sono sottolineate le difficoltà che presenta nel pubblico la comprensione dell'idealismo trascendental – che questa filosofia, «una volta accettata, costringe a rifare quasi di pianta il sapere». E appunto questo è il compito che si prefigge l'opera che vien presentata: «di allargare l'idealismo trascendental a ciò che deve realmente essere, cioè a sistema di tutto il sapere; ed esibire così la dimostrazione di un tal sistema, non solo in linea generale, ma con il fatto della reale estensione dei suoi principi a tutti i possibili problemi». È chiaro pertanto che «per quanto riguarda le ricerche fondamentali, non vi è nulla nel presente volume che non sia stato detto da un pezzo o negli scritti del creatore della *Dottrina della scienza* [*in den Schriften des Erfinders der Wissenschaftslehre*] o in quelli dell'autore stesso» (S.W., vol. III, pp. 330-31, corsivo nostro).

Alla esplicita dichiarazione del valore fondamentale, rispetto al *Sistema*, della *Dottrina della scienza*, si accompagna, come dicevamo, lo sfruttamento analitico dei procedimenti fichtiani. Il che appare con tutta evidenza sin dalla *Introduzione* e dalla Prima sezione; dove i testi fichtiani che vengono costantemente tenuti sott'occhio sono la parte prima dei GWL (ossia la dottrina dei principi, integrata peraltro dalle riflessioni contenute nell'opuscolo *Sul concetto della Dottrina della scienza*) e la *Prima introduzione* del '97, esplicitamente citata a p. 370. Più precisamente, la fichtiana dottrina dei principi è interpretata alla luce della *Prima introduzione*, a sua volta intesa così come la intendeva Jacobi, ossia come prospettazione e difesa dell'immanentismo idealistico.

L'architettura esterna della *Prima introduzione* fichtiana è ricalcata sin dalle prime pagine dell'*Introduzione* del *Sistema*. «Ogni sapere [appunto con questa affermazione si apre l'*Introduzione*] dipende dall'accordo di un oggettivo con un soggettivo» (*ibid.*, p. 339). L'insieme dell'oggettivo è la «natura», del soggettivo l'«intelligenza» o l'«io». (In tedesco, sia Fichte sia Schelling scrivono «Ich», con la maiuscola; ma è chiaro ormai che in italiano l'«Ich»

fichtiano va tradotto con la minuscola, e con la maiuscola l'« Ich » schellinghiano). Ciò posto, nel sapere, soggettivo e oggettivo sono « così uniti [*so vereinigt*] che non si può dire a quale dei due tocchi la priorità ». Poi, divisa da quanto precede da un semplice trattino (che purtroppo manca nella traduzione italiana del Lo-sacco, cit., p. 7), una contrazione di un più ampio e comprensibile giro di concetti fichtiano: « A voler *spiegare* [*erklären*] questa identità [cioè l'unità del soggettivo e dell'oggettivo], debbo averla già soppressa » (S.W., vol. III, p. 339). « Per poterla spiegare, poiché per me non è dato altro all'infuori di quei due fattori del conoscere (come principio di spiegazione), necessariamente devo preporre l'uno all'altro, partire dall'uno per venire all'altro; da quale dei due si parta non è determinato » (*ibid.*, p. 340).

Fichte aveva adoperato tutto il par. 2 della *Prima introduzione* (cfr. il par. 12 del presente scritto) per cercar di dedurre quel « principio di ragione » (principio di spiegazione, dice qui Schelling) che è « principio » rispetto alla « contingenza » dell'esperienza, e che – dovendo il principio essere altro dal principiato – deve essere altro dall'esperienza, e quindi (la conclusione è appunto quella di Schelling) non può essere che o il soggettivo o l'oggettivo, dato che solo isolando l'uno o l'altro di questi due fattori sussiste la possibilità, per l'uomo, che non dispone d'altro che dell'esperienza, di « elevarsi al di sopra » di questa.

Ma l'osservazione importante che a questo punto va fatta è un'altra; che cioè il testo schellinghiano, con l'apparenza di ripetere – sia pure mediante una contrazione – il procedimento della *Prima introduzione* fichtiana, si apre la strada verso una concezione radicalmente diversa. Perché quell'unificazione del soggettivo e dell'oggettivo – di cui parla qui lo Schelling –, che non consente di stabilire a quale dei due spetti la priorità, richiama, come è troppo chiaro, l'affermazione fichtiana che « dal punto di vista speculativo i due sistemi si equivalgono (*in spekulativer Rücksicht beide Systeme von gleichem Werte zu sein scheinen*) » (Medicus, vol. II, p. 15), ossia si equivalgono il dogmatismo e l'idealismo, che rispettivamente pongono come principio l'oggettivo e il soggettivo. Senonché, nonostante le apparenze, Fichte e Schelling non si riferiscono alla stessa situazione concettuale.

Infatti, come già si è rilevato, secondo Fichte – che indubbiamente è uno dei filosofi maggiormente posseduti dal demone dell'intelletto astratto – l'io e la cosa, che, uniti nell'esperienza, vengono rispettivamente posti come principio dell'idealismo e del dogmatismo, sono così posti *in quanto astrattamente separati* l'uno dall'altro, ossia assunti al di fuori della loro relazione, sì che la « cosa » diventa una « cosa in sé » (e lo stesso accade per l'io. Cfr. la terzultima nota fuori testo del par. 10). Per Schelling (che all'opposto è l'inventore della sintesi concreta, speculativa), il soggetto

e l'oggetto sono invece assunti come principi (*Erklärungsprinzip*) nel loro valere come reciprocamente *distinti* (e non astrattamente separati!) l'uno dall'altro; e cioè la loro relazione reciproca e la loro appartenenza a quella unità che è il sapere non è tolta, *si che l'assunzione dell'oggetto come principio non si intrattiene con la cosa in sé del dogmatico, ma con la « natura », e appunto dà luogo alla filosofia della natura.*

È vero – riconosce Schelling – che la *spiegazione* è togliimento dell'identità del soggettivo e dell'oggettivo (perché l'uno è preposto all'altro), ma proprio per questo è indifferente preporre l'uno o l'altro: Schelling può così ripetere alla lettera la proposizione fichtiana che sostiene l'equivalenza teoretica dell'assumere come principio il soggettivo o l'oggettivo, dandole peraltro un significato completamente diverso: « È indifferente [*es gleich gültig ist*] dal punto di vista teoretico [*für die bloss theoretische Betrachtung*] porre come primo l'obbiettivo o il subbiettivo » (S.W., vol. III, p. 332).

L'io e la cosa, che compaiono nel discorso fichtiano, sono quindi i termini dell'opposizione assoluta (giacché se il dogmatico non riuscirà mai a spiegare l'io con la cosa, l'idealista non riuscirà mai a spiegare la cosa – il non-io –, senza residui, con l'io); mentre l'io e la cosa (natura), che compaiono nel discorso schellinghiano, sono i termini dell'opposizione immanente. E la fichtiana equivalenza teoretica di idealismo e dogmatismo – che vien tolta con la scelta pratica dell'idealismo, ossia con la *postulazione* dell'assolutezza dell'io –, diventa la schellinghiana equivalenza teoretica di filosofia trascendentale (che deduce l'oggettivo dal soggettivo) e filosofia della natura.

Fichte aveva ragione a dichiarare l'incongruenza del tentativo schellinghiano di dedurre l'io dalla cosa, perché per lui, la cosa, era la cosa *in sé*; Schelling aveva ragione di tentare di scoprire nella cosa il soggetto, e quindi di dedurre questo da quella, perché per lui la cosa, la natura, non era che il termine essenzialmente relazionato al soggetto: materia, corpo, stoffa concreta del pensiero. Schelling usa lo stesso linguaggio di Fichte e crede e dice di essere fichtiano; e il « luogo comune » riferisce a Fichte questo fichtismo di Schelling, non facendo altro, invece, che attribuire a Fichte quanto è proprio di Schelling.

Ma intanto quest'ultimo può trarre una conclusione che non era consentita a Fichte: se il problema fondamentale della filosofia è la spiegazione dell'accordo del soggettivo e dell'oggettivo, d'altra parte « il problema richiede soltanto la spiegazione di quell'accordo in generale, e non determina affatto donde muova la spiegazione stessa, che cosa essa debba porre come primo e che cosa come secondo. Siccome i due opposti sono vicendevolmente necessari, il risultato dell'operazione deve essere uguale, qualunque sia il punto di partenza » (*ibid.*, p. 342).

L'espressione più interessante è indubbiamente quella che pone la vicendevole necessità degli opposti (« beide Entgegengesetzte sich wechselseitig nothwendig sind »). Si è già sottolineato nel par. 10 a quali complicazioni e gravi sacrifici vada incontro Fichte per negare questa implicazione reciproca degli opposti; la quale, come appunto avviene ora con lo Schelling, conduce a una metafisica immanentistica che pone come unica sostanza la stessa implicazione: nella *Dottrina della scienza* gli opposti sono assolutamente opposti, e quindi assolutamente indipendenti, sì che è impossibile dedurre l'uno dall'altro, mostrare l'uno come necessario all'altro; nel *Sistema* schellinghiano l'opposizione assoluta è tolta e resta soltanto l'opposizione immanente: quell'opposizione che, anche per Fichte, richiedeva l'implicazione reciproca degli opposti (ma che per Fichte era essa stessa uno dei due termini dell'opposizione assoluta). Questo punto viene sviluppato più innanzi.

Intanto, si può comprendere in modo sufficientemente chiaro, da quanto precede, il rapporto che nella filosofia schellinghiana sussiste tra *Dottrina della scienza* (interpretata alla maniera di Schelling), filosofia trascendentale, filosofia della natura. Per Schelling la *Dottrina della scienza* guadagna il teorema basilare dell'idealismo: la soggettività della realtà, e quindi l'equazione di io e intero. In questo senso è il fondamento di tutta la filosofia. Ma in quanto poi si limita a dedurre l'oggetto dal soggetto (= autocoscienza) e non prende in considerazione la deduzione del soggetto dall'oggetto, essa tende a ridursi a scienza subordinata, e cioè a filosofia trascendentale che ha il suo opposto nella filosofia della natura.

E questo è probabilmente il motivo per cui lo Schelling, dopo aver avvertito nella prefazione del *Sistema* che l'idealismo trascendentale fichtiano sta alla base di tutta la filosofia, e cioè sta alla base della stessa biforcazione di filosofia trascendentale e filosofia della natura (S. W., vol. III, pp. 330-32), sì che il suo principio – Io sono – è il principio di tutto il sapere; dopo di ciò, in sede di accertamento del principio della filosofia trascendentale (Sezione prima) – e cioè del principio di una delle due scienze subordinate –, egli si serve anche, a piene mani, della dottrina dei principi dei GWL (integrata, come abbiamo già ricordato, con l'opuscolo del '94 e con la *Prima introduzione*), e pone come principio daccapo l'autocoscienza, l'Io = Io fichtiano. La *Dottrina della scienza* diventa pertanto un momento del sistema: non già perché ci si avveda che il suo contenuto è una parte dell'intero – e cioè è quel soggetto che, alla maniera kantiana, lascia oltre di sé il non-io assolutamente opposto –, ma perché si riscontra che l'intero, in essa,

è percorso in una sola direzione – dal soggetto all'oggetto – e non anche nella direzione opposta.¹

E questo è probabilmente quanto vorrà dire lo Schelling nella prefazione della *Darstellung* del 1801, allorché contrapporrà (ma persuaso ancora, e nonostante tutto, che la filosofia sua e di Fichte debbano infine coincidere) al « soggettivismo » fichtiano, per cui l'io è tutto, il suo oggettivismo per cui tutto è io: la prima formula indica appunto l'unicità, la seconda formula la duplicità della direzione del procedimento deduttivo – duplicità peraltro che costituisce il contenuto concreto del soggettivo speculativo.

La seconda sezione del *Sistema*, dedicata alla « deduzione generale dell'idealismo trascendentale », ha contribuito (unitamente al cap. I della Sezione terza) alla formazione del « luogo comune » sulla filosofia di Fichte in modo notevolmente affine a quello che sopra è stato riscontrato a proposito della *Prima introduzione*. Perché come quest'ultima fu intesa come una presentazione semplificata del contenuto dei GWL, quando non era che la delucidazione del postulato idealistico dell'assolutezza dell'io, e la comprensione sommaria del contenuto della *Dottrina della scienza*, operata appunto dal punto di vista di tale postulato; così la seconda sezione del *Sistema* schellinghiano è stata intesa come un rapido scorcio dei GWL, avente rispetto a questi non solo il vantaggio

1. C'è comunque, nella prima sezione del *Sistema*, un'ambivalenza che si tratta di interpretare; per la quale l'autocoscienza vale da un lato come principio della filosofia trascendentale, e dall'altro lato come principio del sapere *tout court* (*einzigiger Grund des Wissens*, S. W., vol. III, p. 353). E cioè da un lato si ripete il procedimento della *Dottrina della scienza*, e andando alla ricerca del principio del sapere si riconosce che non può essere che uno (p. 354); dall'altro lato si avverte – e insieme si esprime l'esigenza del raccordo tra i due lati – che « questo principio è mediatamente o indirettamente il principio di ogni scienza [*Princip jeder Wissenschaft*]; ma immediatamente e direttamente il principio della sola scienza di tutto il conoscere, o della filosofia trascendentale. Col problema di costituire una scienza del conoscere, cioè tale da fare del subbiettivo il principio primo ed il più alto, si è immediatamente condotti ad un supremo principio di tutto il sapere » (p. 354). Il che, a nostro avviso, è chiarito dalle pagine che seguono, in cui, da un lato, è ribadito che « anche quando si pone come primo l'obbiettivo non si esce mai dalla sfera dell'autocoscienza » (p. 356), onde « l'autocoscienza circonda tutto l'orizzonte del nostro sapere » (p. 357); ma dall'altro lato si afferma che quando l'autocoscienza – ossia ciò che è principio di tutto il sapere – è assunta come quello a partire dal quale si effettua il « passaggio all'obbiettivo » (p. 358), quando cioè l'autocoscienza non è, per così dire, assunta staticamente, ma dinamicamente, allora essa vale come principio della filosofia trascendentale: « Con questo medesimo compito [« che è il tentare se dal sapere possa trovarsi un passaggio all'obbiettivo »] è insieme stabilito che il sapere abbia un assoluto principio in se stesso, e questo principio immanente al sapere deve essere insieme il principio della filosofia trascendentale » (p. 359).

della maggior rapidità, ma anche della maggior linearità, chiarezza, e coerenza di esposizione. E questi pregi ci sono indubbiamente, in queste pagine dello Schelling, ma c'è anche quel travisamento sostanziale del pensiero fichtiano, che, ben lungi da « esibire il risultato generale » della *Dottrina della scienza* (S.W., vol. III, pp. 377-78), la ricostruisce invece, con vigore eccezionale, dal nuovo punto di vista dell'idealismo speculativo.

È innanzitutto lo stesso Schelling a dichiarare di voler presentare in breve i risultati della *Dottrina della scienza*. Dopo aver richiamato la conclusione della sezione precedente, osserva che se la proposizione « io sono » è « il principio di tutta la filosofia », allora (so) « non potrà esserci alcun'altra realtà se non quella che è uguale alla realtà di questa proposizione »; e poiché io sono *per me*, così « tutto ciò che è, in generale, potrà essere solo per l'io; e quindi un'altra realtà, in generale, non esiste » (*ibid.*, p. 377).

A parte i rilievi che potrebbero essere fatti a proposito del modo in cui viene qui guadagnato il teorema idealistico dell'equazione tra io e intero, è chiaro che ci si trova di fronte al travisamento del primo principio fondamentale della *Dottrina della scienza*, il quale è appunto inteso – e Schelling, per operare il travisamento, non ha nemmeno bisogno di modificare il testo fichtiano – come l'assoluto e l'intero. La *Dottrina della scienza* costituisce pertanto « la prova più generale [*allgemeinste Beweis*] » dell'idealismo; ed è appunto questa prova che si vuole esporre prima della deduzione concreta (che costituisce il contributo dato, secondo lo Schelling, dal *Sistema dell'idealismo trascendentale*): « Della *Dottrina della scienza* possiamo limitarci a esibire il risultato generale [*allgemeine Resultat*] » (*ibid.*, p. 378). Il titolo della seconda sezione è appunto: *Allgemeine Deduktion des transscendentalen Idealismus*.

La « prova generica dell'idealismo trascendentale » è dunque tratta – appunto come avviene nella *Dottrina della scienza* (p. 377) – dalla proposizione « io sono » (p. 380). Nell'atto dell'autocoscienza, espresso da questa proposizione, « l'io diviene oggetto a se stesso » (p. 380). Nel capitolo secondo della prima sezione, era già stato stabilito (pp. 367-68), ripetendo il celebre teorema fichtiano, che l'io esiste soltanto nell'atto di autoriflessione, nell'incontro con sé dell'atto del pensiero, e quindi non è una « cosa », che in un secondo momento si rivolga a sé costituendo l'autocoscienza. « L'io è di certo un oggetto, ma solo per se stesso; dunque esso non è originariamente nel mondo degli oggetti, ma *diviene* oggetto solo nel rendersi oggetto a se stesso » (p. 367).

Si potrebbe pensare di interpretare tutto questo nel modo seguente: l'oggettività è il contenuto dell'*intentio prima*, ma affinché si costituisca quell'oggettività in cui pur consiste l'io, è necessaria un'*intentio secunda*, che assuma la prima *intentio* come oggetto; il passaggio dalla *prima* alla *secunda intentio* realizzerebbe pertanto

quel *divenire* oggetto a sé stesso da parte dell'io. In questo modo, l'*intentio prima* sarebbe il pensiero prima di diventare oggetto a sé realizzandosi pertanto come io.

Senonché, sin dalle prime battute della *Allgemeine Deduktion*, ci si mette per una strada che porta in tutt'altra direzione da quella tenuta da questo modo di intendere il « divenire oggetto a se stesso »: se l'io *diviene* oggetto, e cioè non è originariamente oggetto, esso è l'opposto dell'oggetto: « Ist das Ich nicht ursprünglich Objekt, so ist es das Entgegengesetzte des Objekts » (*ibid.*, p. 380). È chiaro che questo io *opposto* all'oggetto è l'io *prima* di essere io, giacché l'io è autocoscienza e quindi oggetto per sé stesso. Si dice cioè che, originariamente, l'io è l'opposto dell'oggetto. Col che Schelling sostiene questa implicazione: che, poiché l'io diviene oggetto, esso è *qualcosa* (nel senso generalissimo che non è nulla) *prima* di questo divenire. Siffatta implicazione resta nel discorso schellinghiano semplicemente presupposta, giacché il testo non esclude la supposizione, che a questo punto può ben essere fatta, che l'io, prima di divenire oggetto a sé medesimo, non sia affatto nulla. E a questa presupposizione tien dietro un ragionamento scorretto: « Se l'io non è originariamente oggetto, è l'opposto dell'oggetto. Ma tutto ciò che è obbiettivo è qualcosa di quieto, di fisso, che di per sé non è capace di alcuna azione, ma è solo oggetto dell'agire. Dunque l'io originariamente è solo attività. Nel concetto inoltre dell'oggetto è pensato il concetto di un che di limitato o circoscritto. Ogni elemento oggettivo, appunto perché diviene oggetto, divien finito. L'io dunque è originariamente (al di là dell'oggettività, che si è posta mediante l'autocoscienza) infinito; dunque, *attività infinita* » (*ibid.*, p. 380).

Ragionamento scorretto, dicevamo, perché dal fatto che *a* (l'oggettivo) gode delle proprietà *x, y* (quiete, limitatezza), non segue ancora da ciò che l'opposto di *a* debba godere di proprietà opposte a *x, y*: questa conclusione esige infatti che si sia dimostrato che *x, y* non possano essere predicati di altro all'infuori di *a*. Ma qui importerebbe di più rilevare che il passo che ci sta interessando vuol essere una vera e propria *inferenza*, che porta dal piano della coscienza (oggettivo, fenomenologico), al piano noumenico che, appunto, sta « jenseits der Objektivität ». Questo originario non-oggettivo, che sta al di là dell'autocoscienza, dell'oggettività, della finitezza « è infatti l'unico in sé che esista [*ist das einzige an sich, was es gibt*] » (*ibid.*, p. 390). Il criticismo kantiano è tranquillamente lasciato da parte.

Ciò che però a questo punto interessa soprattutto il nostro tema della schellinghiana mistificazione della *Dottrina della scienza* è, da un lato, il costituirsi stesso di una *dimostrazione* (inefficace, si capisce, ma – ciò che qui conta rilevare – avente appunto la pretesa di valere come una dimostrazione, una fondazione) dell'ori-

ginaria infinità dell'io; dall'altro lato, la conseguente affermazione che l'attività infinita (*unendliche Thätigkeit*) è «fondamento» (*Grund*) «e complesso di tutta la realtà [*und Imbegriff aller Realität*]. Poiché, se ci fosse un fondamento della realtà fuori di esso, la sua attività infinita sarebbe originariamente circoscritta» (p. 380). In questo modo il postulato pratico, l'idea irrealizzabile, che nella prospettiva fichtiana guida lo sviluppo indefinito del soggetto – il postulato, l'idea dell'infinità e assolutezza dell'io – diventa il risultato necessario di una mediazione teoretica; il dualismo, l'opposizione assoluta che deve essere praticamente risolta, è teoreticamente tolta, e questo togliamento trasforma l'idealismo pratico in un immanentismo monistico.

Ma il divario rispetto alla posizione fichtiana si approfondisce anche più in relazione al modo in cui viene spiegato nel *Sistema* il sorgere dell'autocoscienza. Sotto un'apparente ripetizione di un tipico concetto fichtiano, sotto l'apparente riordinamento del disordinato procedere di certe pagine del secondo teorema dei *GWL*, viene alla luce un concetto radicalmente diverso: «Che questa attività originariamente infinita (questo complesso di tutta la realtà) divenga oggetto per se stessa, e perciò finita e limitata [non diceva appunto Fichte (*GWL*, p. 223) che l'identificazione (*Zusammensetzung*) di infinito e oggettivo è una contraddizione?], è condizione dell'autocoscienza. [Che questa sia l'oggettivazione dell'originaria e infinita attività dell'io è, anche questo, teorema fichtiano]. Il problema è: come questa condizione sia pensabile. L'io è originariamente puro produrre che si estende all'infinito, e mercé cui non diverrebbe mai un prodotto. [Nei *GWL* si avverte appunto che se non vi fosse altro che l'originaria attività infinita, intesa come puro produrre, «l'io non potrebbe porsi come limitato» (p. 230) e quindi prodotto]. Adunque l'io, per nascere a se stesso, (per essere, non solo produttore, ma anche prodotto, come nell'autocoscienza), deve porre dei limiti al suo produrre [*muss seinem Produciren Grenzen setzen*]» (*S.W.*, vol. III, p. 380).

Con quest'ultima battuta la ripetizione del testo fichtiano si deforma, e la deformazione è tanto più sottilmente mascherata quanto più il discorso schellinghiano acquista in coerenza rispetto al testo fichtiano. Giacché si è riscontrato – e si è ricordato anche poco sopra – come nei *GWL* la fedeltà alla prospettiva dualistica costringesse Fichte a quella incongruenza, secondo la quale da un lato l'io è per essenza autoriflessione (si che è autocontraddittorio affermare un'egoità che non si realizzi come autocoscienza), e d'altra parte l'io si realizza come autoriflessione solo in quanto viene urtato, *di fatto*, da un che di estraneo; si che la contraddizione, consistente in un io, che non si pone come autoriflessione, è tolta solo di fatto. «*Dass dies* [l'urto che respinge in se stessa l'attività infinita non consentendole di riempire – *ausfüllen*

– l'Infinito] geschehe, als Faktum, lässt aus dem Ich sich schlechterdings nicht ableiten».

Invece per Schelling la condizione dell'autocoscienza si lascia precisamente e necessariamente dedurre (*ableiten*) dall'io. Ossia il togliamento della contraddizione non è un fatto che può come può non accadere; ma è proprio perché è autocontraddittorio supporre un io che non si faccia autocoscienza, che nell'io stesso devono riposare le condizioni richieste per questo suo farsi. Si deve quindi escludere che l'autoriflessione sia determinata dall'urto effettuale di un che di assolutamente estraneo all'io; onde resta eliminata l'incongruenza fichtiana e il connesso dualismo metafisico a così caro prezzo salvato.

Se la condizione dell'autoriflessione resterà nel *Sistema* un qualcosa di opposto all'originaria attività infinita in quanto tale, questo opposto non sarà dunque più inteso come esterno all'io (opposizione assoluta – sì che proprio per questa assolutezza gli opposti restano indeducibili l'uno dall'altro), ma – sappiamo – interno, immanente: opposizione interna all'unità: passaggio dalla astratta dialettica fichtiana degli opposti assoluti, alla concreta dialettica hegeliana, che appunto nega l'opposizione come assoluta (come esorbitante dall'unità, onde questa è solo un momento) per conservarla come immanente all'unità.

Ecco infatti come procede la *Deduzione*. Se l'io, per essere autocosciente, deve porre dei limiti al suo produrre, «l'io non può limitare il suo produrre senza opporre a sé qualche cosa ... Ma la negazione di un positivo non è possibile con la semplice privazione, ma solo con la reale opposizione; per esempio $1 + 0 = 1$, $1 - 1 = 0$. [Più chiaro se, invece che con $1 + 0$, si fosse esemplificato con $1 - 0$]. Nel concetto del porre si pensa dunque necessariamente anche al concetto di un opporre; dunque, nell'atto del porre se stesso anche quello di un porre qualche cosa che è opposto all'io, e l'atto del porre se stesso è perciò identico e sintetico insieme. Quell'originario opposto dell'io nasce solo con l'atto di porre se stesso, e, a disparte di quest'atto, è assolutamente nulla» (*ibid.*, p. 381).

La fichtiana indipendenza assoluta dall'io, da parte dell'originario opposto all'io, è con ciò radicalmente negata; ma, daccapo, attraverso uno sfruttamento di una centrale struttura teorematologica della *Synthetische Vereinigung*, conclusiva del par. 4 dei *GWL*: la struttura della *Mittelbarkeit des Setzens* (mediatezza del porre), e cioè dell'implicazione reciproca di soggetto e oggetto (*GWL*, p. 141). Ma per Fichte la reciprocità degli opposti è il modo, la legge («*das Gesetz des Bewusstseins*») secondo cui si realizza il soggetto, e cioè uno dei due termini assolutamente opposti. Ossia l'opposizione assoluta ha come momento l'implicazione reciproca, e tra gli assolutamente opposti non v'è, come si è visto, implicazione reciproca. Mentre per Schelling gli unici opposti di cui si può

parlare – e quindi gli opposti richiesti per il costituirsi dell'auto-coscienza – sono quelli che stanno in implicazione reciproca e valgono quindi come l'identico. Per Fichte l'assolutamente opposto urta l'attività originaria dell'io, e questa riflettendosi su sé stessa si pone come soggetto-oggetto; per Schelling l'io riflette assolutamente (senza cioè intervento estraneo) su di sé, e in quest'atto (per poter realizzare quest'atto) oppone a sé un non-io. Ma – sappiamo – non è questo raffronto come tale, che qui interessa, quanto invece la convinzione, da parte di Schelling, di tratteggiare in queste pagine l'essenziale fisionomia della *Dottrina della scienza*.

L'esplicita affermazione che gli opposti sono entrambi attività dell'io – affermazione che peraltro compare più volte in queste prime pagine del *Sistema* – costituisce l'unica zona della *Deduktion*, nella quale la ricostruzione schellinghiana mostra il suo vero volto rispetto ai *GWL*, senza vestirsi dei panni di questi.

Se ne veste infatti anche subito dopo il passo ultimamente riportato, facendo lavorare il concetto fichtiano di contraddizione immanente all'io e di sviluppo infinito del togliimento della contraddizione.

Giacché, da quanto si è visto, vien fuori anche qui che «l'io nega [*hebt ... auf*] se stesso come assoluta attività, ossia nega sé in generale», e cioè è insieme illimitato e limitato; e «questa è una contraddizione che va risolta, se la filosofia non deve contraddirsi nei suoi primi principi» (*S.W.*, vol. III, p. 382). Cadenza tipicamente fichtiana. Le pagine che qui Schelling ha sott'occhio sono piuttosto le pagine della *Synthetische Vereinigung* del par. 4, che le pagine del secondo teorema dei *GWL*. O meglio, sono questi due gruppi di pagine, di cui però non vien chiaramente vista la diversa funzionalità, nel senso che il significato di queste vien ricondotto al significato di quelle.

Infatti, anche nel testo fichtiano la dialettica culmina nella prospettazione della contraddizione suprema che si annida «nell'essenza stessa dell'io» (*im Wesen des Ich selbst*): che l'io è insieme illimitato e limitato (*GWL*, secondo teorema, p. 209). E, per un lettore veloce come Schelling, il trabocchetto è troppo sottilmente mascherato perché non vi si debba cader dentro. Non parla forse qui (e in moltissimi altri passi dei *GWL*, come appunto nelle pagine della *Synthetische Vereinigung*, assolutamente esplicite in proposito – cfr. pp. 166-72), Fichte, di una contraddizione *interna* all'io? Non sono, dunque, gli opposti, immanenti all'io?

Per noi, che abbiamo attentamente seguito lo sviluppo dei *GWL*, questa domanda non produce alcuna difficoltà: certamente l'io è contraddizione, e l'opposizione gli è immanente; ma que-

sta opposizione immanente non è che la proiezione, all'interno del soggettivo, della opposizione assoluta che coinvolge il soggettivo come semplice momento.

In altri termini, che l'io sia insieme illimitato e limitato, è contraddizione interna all'io; ma l'io è limitato perché è limitato da un non-io assolutamente opposto; sì che l'opposizione immanente è determinata dall'opposizione assoluta, ossia le due opposizioni si implicano vicendevolmente. E vi è anche un altro motivo per il quale si può dire che la «reciprocità d'azione tra l'io e il non-io [e cioè l'opposizione assoluta] è, in pari tempo, una reciprocità d'azione dell'io con se stesso [opposizione immanente]» (*GWL*, p. 234): che, in quanto il non-io è posto, esso diventa elemento soggettivo – ossia l'opposto assoluto diventa opposto immanente –, e il non-io come assolutamente opposto e indipendente si sposta al di là dell'ambito di ciò che è posto. Ma di tutto ciò non vi è traccia nella ripetizione schellinghiana, e l'opposizione immanente, lungi dal porsi come equivalente, si consolida come escludente l'opposizione assoluta. Ma intanto accade ancora una volta che espressioni e proposizioni fichtiane possano essere ripetute alla lettera da Schelling, pur convenendo loro un significato ben diverso.

A riprova della differenza tra la fichtiana equivalenza di opposizione immanente e assoluta, e la schellinghiana opposizione immanente, si può ricordare come per Fichte il concetto di una contraddizione puramente immanente dell'io sia concetto autocontraddittorio. Contraddizione o opposizione immanente è quella appunto che si realizza qualora l'io sia, *simpliciter*, limitante sé stesso mediante l'opposizione di un non-io: «Per ciò l'io dovrebbe avere in se stesso la ragione di non porsi; in esso dovrebbero eserci il principio di porsi e anche il principio di non porsi. Quindi l'io sarebbe, nella sua essenza, opposto a se stesso, e con se stesso in lotta; in lui si troverebbe un duplice principio opposto, la quale asserzione contraddice a se stessa [*sich selbst widerspricht*], poiché allora non vi sarebbe in lui nessun principio. L'io non sarebbe nulla, perché annullerebbe se stesso» (*GWL*, pp. 206-207). È appunto per l'autocontraddittorietà del concetto di questa auto-negazione *simpliciter* dell'io che, come il lettore ricorderà, nel testo dei *GWL* si esclude che l'io possa avere una assoluta causalità sul non-io (la quale implicherebbe appunto – secondo Fichte – quell'autonegazione); sì che la contraddizione e opposizione immanente viene spiegata introducendo un elemento estraneo a ciò che si autolimita, e cioè mediante l'azione del non-io assolutamente opposto e indipendente. Poiché, d'altra parte, lo sviluppo dialettico ha portato innanzi, insieme all'impossibilità, anche la necessità della assoluta causalità dell'io sul non-io, l'unione dell'impossibilità e della necessità dà luogo, sappiamo, al concetto di sforzo e di processo infinito.

Ai quali concetti, invece, la *Deduktion* schellinghiana perviene non già negando (come aveva fatto Fichte), ma approfondendo il significato e le condizioni della contraddizione immanente dell'Io. Ma, come si diceva, sfruttando preferibilmente le pagine della *Synthetische Vereinigung*, cioè della parte culminante della filosofia teoretica dei GWL. Il che è importante sottolineare, perché, come sappiamo, se si ferma la lettura dei GWL al par. 4, si trova certamente affermato, come conclusione del discorso, che «il non-io è esso stesso un prodotto dell'io, che determina se stesso, e non è nulla di assoluto e di posto fuori dell'io. Un io, che si pone come ponente se stesso, o un soggetto, non è possibile senza un oggetto prodotto nel descritto modo (la determinazione dell'io, la sua riflessione su se stesso, come determinato, è possibile solo a condizione che l'io limiti se stesso con un opposto)» (p. 172).

La contraddizione, per la quale l'Io *hebt sich überhaupt auf*, per la quale cioè «l'attività originariamente infinita dell'io limita se stessa, cioè si cangia in un'attività finita (nell'autocoscienza)» può essere tolta solo mostrando – l'andamento esteriore della dialettica fichtiana è ripetuto alla lettera (cfr. GWL, p. 169, *Synthetische Vereinigung*) – «che l'Io come Io può essere illimitato, solo in quanto è limitato, e viceversa, che esso come Io è limitato, solo in quanto è illimitato» (S.W., vol. III, p. 382). L'Io, come Io, è illimitato solo in quanto è limitato, perché, come già Fichte aveva sostenuto, l'Io è tutto e solo ciò che è *per se*; sì che se l'Io è infinito, deve essere infinito *per sé stesso*. Ma la perseità è posizione, oggettivazione, *Selbstanschauung*; pertanto il farsi *per se* è il farsi finito dell'infinito.

«Questa contraddizione si può risolvere solo col dire che l'Io, in questa finità, *diventi per sé* infinito, cioè che s'intuisca come *un infinito divenire*» (*ibid.*, p. 283). Poiché il divenire implica una limitazione,¹ e poiché il divenire è infinito, «il limite deve essere insieme tolto e non tolto. Tolto, affinché il divenire sia infinito; non tolto affinché non cessi mai di essere un divenire» (*ibid.*, p. 383). (Se il divenire cessasse – nel senso che il limite fosse assolutamente tolto – l'infinito passerebbe tutto nell'oggetto e si realizzerebbe così il concetto autocontraddittorio dell'infinità oggettiva). Il concetto poi di un limite, che insieme è tolto e non è tolto, è pensabile con il concetto di una «infinita estensione del limite. Il limite è

1. Notevolissimo questo concetto soprattutto per la relazione tra metafisica classica e metafisica idealistica (cfr. in questo libro, parte II, «La metafisica classica e Aristotele», p. 125): «Ma un divenire non si può pensare altrimenti che condizionato da una limitazione. Si pensi un'attività infinitamente produttrice come estendentesi all'infinito senza alcuna resistenza; essa produrrà con velocità infinita: il suo prodotto è un essere, non un divenire. La condizione di ogni divenire è perciò la limitazione, o il termine» (*Sistema dell'idealismo trascendentale*, trad. it. cit., p. 54).

tolto per ogni determinato punto, non però tolto assolutamente, ma solo respinto all'infinito» (*ibid.*, p. 384).

Dove si ripete, quasi alla lettera, il testo dei GWL, pp. 170-71, e p. 212; mentre lo sviluppo dell'altra proposizione: «L'Io è limitato solo per il fatto che è illimitato» (che, unitamente alla prima proposizione: «L'Io è illimitato solo in quanto è limitato», deve togliere la contraddizione determinata dall'autonegazione dell'Io; S.W., vol. III, p. 384) ripete il procedimento di p. 169 dei GWL. Il concetto di «sforzo infinito» (*unendliche Streben*, S.W., vol. III, p. 384) era comunque già stato guadagnato col concetto di infinito togliimento del limite; sì che lo sviluppo di quella seconda proposizione conclude affermando che «l'infinito sforzo dell'Io è condizione sotto la quale esso diviene limitato» (*loc. cit.*). Dunque: senza limitatezza, niente illimitatezza, e viceversa – dove, ormai lo sappiamo bene, questi due opposti non esigono altro, per il loro costituirsi, che la realtà immanente dell'Io.

L'implicazione reciproca di limitatezza-illimitatezza si ripresenta, nello sviluppo del testo (*ibid.*, pp. 384-86), come implicazione tra attività reale («che si sforza originariamente nell'infinito, ma che, in servizio dell'autocoscienza, riceve il limite», *ibid.*, p. 386), e attività ideale che pone, intuisce, e quindi sta al di sopra del limite. Ossia il limite è reale e indipendente rispetto all'attività reale e limitata (ma è reale e indipendente solo in quanto si relaziona all'attività limitata dell'Io, sì che «se l'Io non vi opponesse la sua attività», esso «wäre überhaupt nicht», *ibid.*, p. 385); e ideale e dipendente dall'attività illimitata: idealismo speculativo, cioè, che contro l'idealismo astratto (Fichte avrebbe detto «idealismo dogmatico») pone l'unità del reale e dell'ideale, e questa unità la intende come soggetto assoluto. Senza l'attività ideale, per cui l'Io riflette su di sé, l'attività reale, che procede originariamente nell'infinito, «è nulla», perché, in quanto attività dell'Io, esige necessariamente il suo obbiettivarsi; e a sua volta l'attività ideale «è nulla» senza il contenuto che deve essere intuito, consaputo (*ibid.*, p. 386).

Notevole, in proposito, un ennesimo caso di equivoco tra il testo schellinghiano e quello fichtiano.

Schelling: «Come le due attività si presuppongono a vicenda, così pure l'idealismo e il realismo. Se io rifletto unicamente sull'attività ideale, nasce per me l'idealismo, o l'affermazione che il limite è stato posto solamente dall'Io. Se rifletto unicamente sull'attività reale, nasce per me il realismo, o l'affermazione che il limite è indipendente dall'Io. Se rifletto su tutte e due insieme, nasce per me un terzo fra i due, che si può chiamare ideale-realismo, o quello che finora abbiamo designato col nome di idealismo trascendentale» (*loc. cit.*).

Fichte (il passo è già stato da noi riportato): «L'Idea di cosa in

sé si può concepire male in due modi. O si riflette solamente su questo: che essa, poiché è un'idea, deve pur trovarsi nell'io; ed allora ... si diventa idealista, e si nega dogmaticamente ogni realtà al di fuori di noi ... O si riflette solo su questo: che l'oggetto di questa idea è un non-io indipendente, e si diventa realista trascendente ... Nessuna di queste due cose si dovrebbe fare: non si dovrebbe riflettere né solo sull'una, né solo sull'altra, ma su entrambe in pari tempo, e tenersi in mezzo alle due opposte determinazioni di quest'idea» (GWL, p. 237).

Accentuatissima la somiglianza formale tra i due passi, ma radicale la differenza. Innanzitutto, il «limite indipendente dall'io» è, per Schelling, indipendente dall'io in quanto questo è attività limitata (S.W., vol. III, p. 385); e *dipende* dall'io in quanto attività illimitata. Poiché le due attività, come abbiamo visto, si implicano reciprocamente, in questo senso mediato il limite dipende anche dall'attività reale. Ciò che Schelling vuole affermare è cioè un idealismo speculativo, che pone come l'intero la sintesi del reale e dell'ideale, del soggettivo e dell'oggettivo, restando pertanto escluso l'idealismo soggettivistico che identifica il mero soggettivo all'intero. Per Fichte, invece, la sintesi di idealismo e realismo significa che ogni volta che la cosa in sé è posta, pensata, diventa alcunché di soggettivo (idealismo), *ma insieme* l'in sé si ritira al di là di ciò che è posto, e permane, nella sua indipendenza e assoluta posizione, condizione inattuale di ciò che è posto (realismo). Nella sintesi schellinghiana, idealismo e realismo valgono come momenti concreti che trovano il loro completamento nell'altro dei due (la realtà del limite *non esclude* l'idealità, e viceversa; ma la realtà *si distingue* dall'idealità, e viceversa); nella sintesi fichtiana idealismo e realismo sono momenti astratti; tali cioè che l'uno esclude l'altro (se la cosa in sé è posta non è in sé, e viceversa), sì che la sintesi è «eroica», impossibile, destinata a una vicenda perpetua: unificazione infinita dell'inconciliabile. Il che appare anche più chiaro se si tien presente che la cosa in sé, il non-io fichtiano, è quell'assolutamente opposto all'io, che rimane una volta diffalcata la totalità delle determinazioni; mentre il limite reale schellinghiano si manifesterà come non altro che la totalità delle determinazioni obbiettive, cioè come momento interno di quella totalità del determinato secondo la quale si struttura l'assoluto soggetto.

Ma anche restando al livello della semplice *Deduktion*, il limite – come d'altronde si è già riscontrato (pp. 383-84) e come ancora (pp. 385-86) si ribadisce – il limite *si identifica all'esser posto* (pensato, consaputo, intuito); ossia non ha altra radice che la necessità, per l'io, di essere autocoscienza, cioè di obbietvarsi, e *quindi* di essere, in quanto oggetto, finito: «das Ich, *indem* es sich anschaut, wird endlich» (p. 383). L'attività ideale infatti, che è illimitabile e

non obbiettiva, è di tal natura (*muss von der Art seyn*), che «*con essa viene insieme dato il fondamento della limitazione dell'attività obbiettiva, e il fondamento della conoscenza di questo essere limitati [durch sie zugleich der Grund des Begrenzwerdens des Objektiven und des Wissens um dieses Begrenzseyn gegeben ist]*» (p. 386). Pertanto «il venire intuito e il venir limitato debbono essere una sola e medesima cosa. Per il fatto che l'attività reale è limitata, essa deve anche essere intuita; e per il fatto che essa viene intuita deve anche venir limitata: i due fatti debbono essere assolutamente uno» (p. 386).

Ben diversa la situazione in Fichte. Dove c'è sì una «direzione centrifuga dell'attività» (GWL, p. 228), una «attività dell'io procedente all'infinito» (p. 229), che corrisponde alla schellinghiana attività reale («*die reelle ursprünglich ins Unendliche strebende ... Thätigkeit*», S.W., vol. III, p. 386); e c'è sì una «direzione centripeta dell'attività dell'io» (GWL, p. 227), che corrisponde all'attività ideale schellinghiana. E certamente in Fichte è anticipato, rispetto a Schelling, che «così noi abbiamo originariamente l'io in un duplice riguardo: da una parte, in quanto esso è riflettente, ed in quanto la direzione della sua attività è centripeta; dall'altra, in quanto esso è ciò su cui si riflette, ed in quanto la direzione della sua attività è centrifuga, ed anzi centrifuga nell'infinito» (GWL, p. 228). Ma mentre per Schelling «da questo mutuo presupporci delle due attività in servizio dell'autocoscienza dovrà esser derivato l'intero meccanismo dell'io» (S.W., vol. III, p. 386), per Fichte, invece, dalle due direzioni, centrifuga e centripeta, come tali, «non si può dedurre alcuna coscienza» (GWL, p. 229), ma è necessario, oltre a queste, *ein Drittes*, un terzo termine (GWL, p. 228), che ha la sua radice, appunto, nell'urto effettuale sull'io da parte del non-io noumenico (GWL, p. 229).

Nel primo capitolo della Sezione terza del *Sistema*, la somiglianza, e insieme la radicale diversità, rispetto al testo fichtiano dei GWL, viene ulteriormente accentuata. Indicato, nell'*Avvertenza* della Sezione terza, il metodo, secondo il quale procede la deduzione dei momenti dell'autoposizione dell'io (quel metodo che, come abbiamo visto, nelle lezioni monachesi Schelling rivendicherà, a ragione, come suo proprio), nel capitolo primo si ritorna al linguaggio fichtiano. Non senza però aver ribadito che «l'unificazione originaria del reale e dell'ideale» – che appunto deve essere affermata in forza del teorema che il limite è insieme reale e ideale – è l'autocoscienza; sì che «ogni limitazione deve esser posta solo (erst) mercé l'autocoscienza» (S.W., vol. III, p. 390): «con l'atto dell'autointuizione l'io diviene immediatamente limitato»: «solo mercé l'autocoscienza è posto il limite; esso perciò non ha

alcun'altra realtà se non quella che raggiunge mercé l'autocoscienza» (p. 390). Questo, per documentare *ad abundantiam* il diverso rispetto a Fichte; per il quale il limite c'è perché c'è l'urto. (Il quale urto – cosa notevole – è l'unico concetto dei GWL che non compare mai in questa ricostruzione schellinghiana).

L'autocoscienza è dunque insieme un atto reale e ideale; e cioè è l'unità delle due attività opposte: l'ideale, illimitata limitante («causa di ogni limitazione»), inobiettivabile, e la reale, limitata, obbiettivabile, che «al di là dell'autocoscienza», cioè prima del suo obbiettivarsi, «è l'unico in sé che esista» (p. 390). Pertanto l'autocoscienza, come unità degli opposti, è una sintesi, «una terza attività che oscilla tra la limitata e la limitante», una «lotta» (*Streit*) (p. 391). «Quella lotta è non tanto una lotta originaria per il soggetto, quanto piuttosto di attività contrarie secondo le direzioni, giacché entrambe le attività appartengono ad un solo e medesimo Io. L'origine delle due direzioni è questa: l'Io ha la tendenza a produrre l'infinito; questa direzione si deve pensare come procedente verso l'esterno (come centrifuga), *ma essa come tale non è distinguibile, senza un'attività che ritorni verso l'interno all'Io*, come a suo centro. Quell'attività che procede verso l'esterno, infinita secondo la sua natura, è l'obbiettivo nell'Io; questa che ritorna nell'Io non è altro che lo sforzo di intuirsi in quell'infinità. *Per via di siffatta operazione in generale, si separa nell'Io l'interno dall'esterno; con tale separazione è posto nell'Io un contrasto che è da spiegare solo con la necessità dell'autocoscienza»* (pp. 391-92, corsivo nostro). Non c'è bisogno di rimarcare l'assoluta somiglianza formale col testo dei GWL, e precisamente con i passi fichtiani appartenenti alla «deduzione genetica» dello sforzo.¹

Può essere invece opportuno sottolineare – ricordando in certo modo quanto era già stato detto – che per Schelling le due dire-

1. Rimarchevole il fatto che lo Schelling, in questa sua ricostruzione, sfrutti esclusivamente la deduzione genetica (GWL, pp. 225 sg.), e tralasci del tutto la dimostrazione apagogica dello sforzo (GWL, pp. 202-25): per chi, come lo Schelling, è convinto che quello di Fichte sia un idealismo immanentistico, le pagine della dimostrazione apagogica debbono infatti riuscire del tutto incomprensibili, evidenziato com'è il dualismo metafisico dell'impostazione. Un poco più facile, invece, ricondurre al «luogo comune» le pagine della deduzione genetica: ma semplicemente per il motivo, del tutto estrinseco, che il dualismo, che pur compare (come abbiamo visto), compare in un contesto che presenta una maggior difficoltà di lettura, e quindi una maggior possibilità di confondere le acque... ché se le pagine della dimostrazione apagogica sono incomprensibili per chi sta al «luogo comune», non sono incomprensibili per il loro linguaggio – che è chiarissimo –, ma proprio perché chiarissimamente negano quell'immanentismo idealistico che il cattivo interprete vorrebbe invece ritrovarvi. Le pagine della deduzione genetica sono invece meno chiare o, meglio, meno ordinate – ma comunque pur sempre totalmente controllabili – proprio come dettato, costruito linguistico, sì che, come dicevamo, è possibile fare intervenire in misura proporzionalmente maggiore l'arbitrio dell'interpretazione cattiva.

zioni sono «distinguibili» *semplicemente* per la loro contrapposizione, o relazione (si tengano presenti, nel passo ultimamente riportato, le sottolineature da noi fatte); mentre nel testo dei GWL la distinzione tra le due direzioni esige qualcosa di più che la loro contrapposizione. Giacché prima dell'urto – di cui si parla a metà di p. 229 – «entrambe sono una sola e medesima cosa, e non son distinte» (p. 228) (il che viene ripetuto per altre due volte tra p. 228 e p. 229); ma dopo che, a metà di p. 229, si introduce la figura dell'urto, come ciò che «deve accadere, affinché una coscienza reale sia possibile», allora si che «è possibile la richiesta distinzione delle due direzioni». Anche per Fichte, come poi per Schelling, c'è una direzione centrifuga solo in quanto si costituisce la direzione centripeta, riflettente; ma questa seconda direzione (il cui realizzarsi è il realizzarsi della coscienza) si realizza solo in seguito all'urto (cfr. pp. 229-30), mentre per Schelling la distinzione è dovuta alla pura, imminente necessità, per l'Io, di obbiettivarsi.

Il cap. I della Sezione terza si conclude con la caratterizzazione della contraddizione immanente dell'Io, la quale «né si può togliere senza che sia tolto l'Io stesso, né può in sé e per sé durare. Essa perdurerà solo con la necessità di perdurare, cioè con lo sforzo, da essa risultante, di mantenerla e produrre così l'identità in essa» (S.W., vol. III, p. 392): lotta «tra l'impossibilità di unire gli infinitamente opposti, e la necessità di farlo» (p. 394).

Ma questi infinitamente opposti – ci si consenta di ripetere ancora una volta, qui, in chiusa di questo scritto – sono poi identici in quanto entrambi appartenenti all'Io; come appare anche da questo formidabile passo, in cui il metodo dialettico, che poi sarà studiato a fondo dallo Hegel, appare in una delle sue più aurorali formulazioni: «Se rappresentiamo l'Io oggettivo (la tesi) come assoluta realtà, l'elemento ad esso opposto dovrà essere assoluta negazione. Ma l'assoluta realtà, appunto perché assoluta, non è realtà; i due opposti sono dunque, nell'opposizione, puramente ideali. Perché l'Io divenga reale, cioè obbietto a se stesso, la realtà in esso va tolta, cioè esso deve cessare di essere assoluta realtà. Ma similmente: perché l'opposto divenga reale, deve cessare di essere assoluta negazione. Se divengono reali entrambi, debbono, per così dire, dividersi nella realtà. Ma questa divisione della realtà, tra l'uno e l'altro, il soggettivo e l'oggettivo, non è possibile se non per mezzo di una terza attività dell'Io, che penda tra le prime due; e questa terza non è a sua volta possibile se i due opposti medesimi non sono attività dell'Io» (*loc. cit.*).

La tesi è ideale (irreale) in quanto è assoluta; ossia la realtà non è realtà qualora non sia posta in relazione all'antitesi e vale pertanto come assoluta. (È il momento della contraddizione dialettica, che, come insegna lo Hegel, si produce qualora l'astratto sia

astrattamente posto). La tesi, la realtà, è realtà solo nella relazione all'antitesi, e in questa e per questa relazione depona la sua assolutezza, il suo occupare l'intero. Lo stesso si dica dell'antitesi. La relazione, la «divisione della realtà», la sintesi dunque, è l'Io speculativo; il quale non può realizzarsi come sintesi «se i due opposti medesimi non sono attività dell'Io».

La sintesi fichtiana invece – già abbiamo visto – lascia gli opposti nella loro irriducibile estraneità (li lascia cioè in quello stato per cui qui a Schelling appaiono come ideali e irreali): anche per Fichte la coscienza è sintesi degli opposti, ma per Schelling – se cioè questi avesse veramente capito Fichte – tale sintesi non potrebbe nemmeno realizzarsi, appunto perché gli opposti fichtiani sono assolutamente fuori della loro identità.

Peraltro, sia per Fichte, sia per Schelling, l'Io non è una identità, ma lo «sforzo di essere uguale a se stesso», come dice Schelling a p. 392. Pertanto, per usare le espressioni hegeliane della *Differenz*, l'Io = Io fichtiano è soltanto idea (kantianamente), mentre per Schelling è realtà ed è la realtà assoluta: questa realtà assoluta è poi daccapo intesa come un processo infinito di autoadeguazione, un Io che *deve* essere = Io: non già perché l'assoluto opposto sta al di fuori dell'Io, ma perché l'assoluto soggetto è un processo che cresce su e in sé medesimo.

Quando con Hegel cadrà il teorema, fichtiano e schellinghiano, che l'oggetto è finito – quando cioè si distinguerà l'oggetto finito dell'intelletto dall'oggetto infinito della ragione –, allora *anche* il processo schellinghiano di incremento dell'assoluto perverrà all'assoluta equazione del soggetto con sé medesimo: Io = Io, non solo in senso antifichtiano e antidualistico, ma come assoluto autopossesso della realtà «che eterna in sé e per sé, si attua, si produce e gode se stessa eternamente come spirito assoluto».

APPENDICE
MORITZ SCHLICK, «SUL FONDAMENTO
DELLA CONOSCENZA»

CAPITOLO PRIMO INTRODUZIONE

I. NOTIZIE BIO-BIBLIOGRAFICHE

Moritz Schlick – uno dei maggiori promotori ed esponenti del neopositivismo – nacque a Berlino il 14 aprile 1882. Dopo avere insegnato fisica all'Università di Kiel, fu chiamato nel 1922 all'Università di Vienna, alla cattedra di filosofia delle scienze induttive. Appunto a Vienna si formò attorno a lui un gruppo di scienziati e di filosofi, accomunati dall'intento di costruire con metodo scientifico la filosofia. Nacque così, nel 1929, il « Circolo di Vienna », tra i cui membri figurano, oltre allo Schlick, Rudolf Carnap (1891-1970), Otto Neurath (1882-1945), e altri che saranno tra i principali protagonisti della corrente neopositivistica. Il 22 giugno 1936, a Vienna, lo Schlick veniva assassinato da uno studente all'entrata dell'Università: si andava preparando l'annessione dell'Austria da parte della Germania nazista, ed è probabile che a motivi di carattere politico sia dovuta la tragica fine dello Schlick.

I suoi scritti si possono dividere in due gruppi: quello che precede e quello che segue la conoscenza, da parte dello Schlick, del *Trattato logico-filosofico* di Ludwig Wittgenstein (1889-1951), pubblicato nel 1921, che, avrà un'influenza fondamentale sullo Schlick e sull'intero movimento neopositivistico. Agli scritti del primo gruppo appartengono studi su *L'essenza della verità nella logica moderna* (1910), *Il significato filosofico del principio della relatività* (1915), *Spazio e tempo nella fisica contemporanea* (1917), e il saggio *Teoria generale della conoscenza* (1918). Gli scritti – per lo più articoli o conferenze – del secondo gruppo, compreso quello che qui presentiamo, sono stati quasi tutti raccolti in volume (*Gesammelte Aufsätze*, 1926-1936) da F. Waismann (anch'egli membro del Cir-

colo di Vienna). Tra i principali ricordiamo: *Esperire, conoscere, metafisica* (1926), *La svolta della filosofia* (1930), *La causalità nella fisica contemporanea* (1931), *Positivismo e realismo* (1932), *Forma e contenuto* (1932), *Sul fondamento della conoscenza* (1934), *Intorno al rapporto tra concetti psicologici e fisicalistici* (1935), *Significato e verificazione* (1936), *La scuola di Vienna e la filosofia tradizionale* (1937; tradotto da E. Paci ne *Il pensiero scientifico contemporaneo*, Sansoni, Firenze, 1950), ecc. Appartenente a questo secondo gruppo di scritti è anche un saggio sui *Problemi dell'etica* (1930).

Lo scritto che qui presentiamo, *Sul fondamento della conoscenza* (*Über das Fundament der Erkenntnis*) è un articolo apparso nel 1934, nel vol. IV della rivista «*Erkenntnis*», che fu uno dei più efficaci strumenti di diffusione delle teorie sostenute nel circolo di Vienna e in generale dai filosofi neopositivisti. Incominciò le sue pubblicazioni nel 1930, diretta da Carnap e da Hans Reichenbach (il più autorevole rappresentante, quest'ultimo, del gruppo berlinese di pensatori che collaborarono col Circolo di Vienna nella costruzione della prospettiva neopositivistica). L'articolo *Sul fondamento della conoscenza* è stato tradotto in francese dal Vouillemin, come parte centrale di un volumetto (*Sur le fondement de la connaissance*, Hermann, Paris, 1935) che si apre con una Introduzione dello Schlick e che contiene altri due suoi scritti (*Les énoncés et les faits* e *Sur les « constatations »*) che precisano ulteriormente il punto di vista sostenuto nell'articolo.

2. DAL CRITICISMO AL NEOPOSITIVISMO

Le critiche più radicali e più rigorose mosse alla filosofia e alla metafisica, che è il cuore del filosofare, vanno ricercate nella filosofia stessa e nella sua storia. Contribuiscono anzi essenzialmente a costituire quella tensione interna del pensiero, quella *dialettica*, senza di cui non esisterebbe filosofare autentico, e la verità, non cimentandosi con la propria negazione, sarebbe soltanto una fede ingenua. La sofistica, lo scetticismo, l'empirismo, il criticismo kantiano, il positivismo e buona parte della filosofia contemporanea, tra cui, in posizione preminente, il neopositivismo, danno vita a diversi tipi di critica alla filosofia e soprattutto alla metafisica, sia pure effettuati in situazioni storiche diverse, con diversi intenti e criteri e modalità.

Il criticismo aveva superato definitivamente un'impostazione secolare del pensiero scientifico e filosofico: quella che, *presupposta* la realtà come esistente al di là e indipendentemente dall'esperienza, dal mondo come ci appare, si propone peraltro di determinare conoscitivamente la struttura, le leggi della realtà ester-

na. Ma – e appunto in ciò consiste il superamento kantiano – col conoscere non si può uscire dal conoscere, sì che la realtà in sé, la realtà che sta al di là del conoscere, è *per essenza* inconoscibile, irraggiungibile, e la metafisica, che appunto doveva realizzare il passaggio dal mondo della nostra esperienza al mondo della realtà in sé, è impossibile come scienza.

Ma il criticismo kantiano continuava a mantenere il presupposto dell'esistenza della realtà in sé, e l'eliminazione di questo presupposto, compiuta dall'idealismo, diede vita a una nuova metafisica: non più la vecchia metafisica delle cose in sé, ma la metafisica della mente, del pensiero, il quale, dopo quell'eliminazione delle cose in sé, si trovava ad essere la stessa realtà infinita, totale, assoluta, divina. Il punto di vista umano veniva così a coincidere col punto di vista di Dio e la metafisica hegeliana si addossava il compito titanico di porsi come l'occhio di Dio, come l'autocoscienza divina in cui tutte le determinazioni del mondo, tutte le categorie della storia, della scienza, della cultura, della vita trovano una sistemazione definitiva e assoluta. Ma intanto ci si rendeva anche conto che questa pretesa definitività e absolutezza della sistemazione del mondo non era adeguatamente giustificata e che Hegel finiva coll'identificare la cultura del suo tempo con l'ordine eterno del mondo. Ogni sviluppo della cultura oltre i limiti in cui questa si trovava al tempo di Hegel veniva dunque considerato come una conferma del fallimento della sistemazione hegeliana.

Insieme, ci si andava sempre più convincendo della possibilità di realizzare un nuovo tipo di sistemazione della cultura, che fosse in grado di accogliere ogni possibile sviluppo di questa, di interpretare ogni aspetto e ogni incremento della vita dell'uomo nel mondo: la sistemazione *scientifica* – dove per « scienza » è da intendere la scienza della natura – che ha nella fisica matematica il suo esempio più perfetto. Che il sapere umano debba costituire una sistemazione unitaria e non una giustapposizione di cognizioni separate e reciprocamente indipendenti, era stato sempre sostenuto, da Aristotele a Hegel, dalle *Summae* degli scolastici all'*Encyclopédie* degli illuministi, ma l'unità era stata sempre vista come determinata, sia pure in modi diversi, dalla filosofia e dalla metafisica: la metafisica era il punto di vista supremo, dal quale ricevevano senso, unità e valore tutte le altre conoscenze. La sistemazione « scientifica » del sapere, che il positivismo proponeva in contrapposizione all'*Enciclopedia* hegeliana, sollevava invece la scienza della natura al rango di punto di vista supremo realizzabile dall'uomo: il senso della realtà non è svelato dalla metafisica, ma dalla scienza. Anche perché nella metafisica il senso della realtà si frantuma in voci radicalmente e continuamente contrastanti, mentre nella scienza appare in modo univoco, concordemente elaborato e precisato dagli scienziati. Come può essere la

metafisica un autentico sapere, una scienza, se, come diceva Kant, è campo di lotte senza fine, in cui è impossibile ogni accordo tra gli uomini? La scienza autentica deve avere un valore *intersoggettivo*, dev'essere cioè qualcosa cui tutti debbano dare il loro assenso, non appena si siano posti nelle condizioni richieste per comprenderne il significato.

E il positivismo, come già l'empirismo e Kant, individuava il motivo del fallimento della metafisica nella pretesa di oltrepassare i fatti dell'esperienza e di riferirsi a fittizie entità non empiriche, come il «Dio» della metafisica tradizionale, la «Sostanza» spinoziana, o l'«Idea» hegeliana: gli uomini si possono mettere d'accordo sui fatti osservabili dell'esperienza e non su ciò che, proprio perché sta al di là dell'esperienza, non può essere osservato e controllato da ognuno. Le scienze empiriche, dunque, e non la metafisica, ci danno l'unica rappresentazione della realtà, che l'uomo può costruire validamente. L'unificazione e la sistemazione del sapere umano devono essere quindi realizzate mediante l'adozione dei metodi della scienza della natura in ogni campo della cultura umana. I successi e le sempre più ampie applicazioni dei principi della scienza ottocentesca confermavano nel modo più persuasivo questa conclusione.

Si incominciava però anche a rendersi conto delle ingenti infiltrazioni e persistenze della metafisica non solo nella stessa concezione positivista della realtà, ma nelle stesse dottrine scientifiche. Lo sconfinamento oltre i limiti dell'esperienza veniva continuamente effettuato proprio nelle teorie di quella scienza, che veniva intesa come il modello della conoscenza fedele ai fatti. Il positivismo cercò l'antidoto dell'inquinamento metafisico della propria concezione nell'*empirismo* e soprattutto nell'*empirismo humiano*, dove il metodo positivista (cioè la riduzione del sapere ai fatti dell'esperienza) aveva già trovato un'applicazione più rigorosa che non quella che lo stesso positivismo era stato in grado di effettuare. Al termine di questo processo di interna purificazione del positivismo – che si muove lungo la linea Stuart Mill (1806-1873), Ernst Mach (1838-1916), Bertrand Russell (1872-1970) – si trova il neopositivismo.

3. L'ELIMINAZIONE NEOPOSITIVISTICA DELLA METAFISICA

Col neopositivismo la critica alla metafisica raggiunge un punto limite, una radicalità difficilmente superabile: la metafisica viene bandita non già perché proceda da principi infondati, o perché contenga affermazioni false o illegittime, ma perché le proposizioni di cui è composta sono assolutamente prive di significato. Il

che va inteso in senso rigoroso: proposizioni come: «Dio esiste», o «Dio non esiste» non sono assurde o infondate, ma sono semplici sequenze di parole che hanno solo l'apparenza di proposizioni, come «Cesare è un numero primo»; o sono addirittura semplici sequenze di segni, come «Abracadabra», «Ra prillico e il voloso tuva» (che hanno solo l'apparenza di parole). Il neopositivismo giunge a questa conclusione in base all'uso radicale del *principio di verifica*, già in funzione nell'empirismo humiano. Una proposizione ha significato solo se si può accertare che è vera o che è falsa, e cioè solo se è verificabile o falsificabile: se di una proposizione non si può e non si potrà mai dire se affermi qualcosa di vero o di falso, questa è una proposizione solo in apparenza, e cioè o è costituita da parole che in altri contesti possono avere significato, ma che collegate come sono in questa proposizione non danno vita ad alcun significato, oppure è costituita da parole apparenti, che non hanno significato in alcun contesto. Ciò posto, l'unico modo per stabilire se una proposizione è vera o falsa è di accertare se nell'esperienza esista o non esista il fatto asserito dalla proposizione. In questo modo ci si comporta costantemente nella vita quotidiana e nella scienza, per stabilire la verità o falsità di un asserto. Ma la metafisica è, costitutivamente, un asserire qualcosa che esiste al di là di ogni esperienza possibile; sì che degli asserti metafisici non si può stabilire se siano veri o falsi accertando se nell'esperienza esista o no il fatto da essi asserito. Ciò significa che gli asserti metafisici non possono, per principio, essere verificati o falsificati, e che quindi sono completamente privi di significato.

Segue da ciò che «i massimi problemi», che per secoli e secoli hanno travagliato l'umanità, non sono affatto dei problemi, così come non è un problema domandarsi se Cesare sia o no un numero primo, o se «Ra prillico» esista o no. I grandi problemi sull'esistenza di Dio, sull'immortalità dell'anima e sul destino dell'uomo, sull'esistenza di imperativi morali sono soltanto ombre, dovute in ultima analisi a quella malattia del linguaggio che è la metafisica. I veri problemi sono quelli che riguardano la vita dell'uomo nel mondo dell'esperienza, e cioè quei problemi che possono – oggi o domani non importa – essere risolti dalle scienze della natura.

La metafisica non asserisce nulla; è soltanto un modo di esprimere il sentimento della vita posseduto dal metafisico. Ma allora vi sono altre forme di espressione, che più adeguatamente assolvono questo compito: la musica, ad esempio, è un'espressione del sentimento della vita incomparabilmente superiore alla metafisica, che è sfornita di qualsiasi valore estetico. Come dice Carnap, i metafisici sono dei musicisti falliti.

Questa critica alla metafisica incomincia a delinearsi chiara-

mente nel *Trattato logico-filosofico* di Wittgenstein, e viene ripresa ed elaborata soprattutto da Schlick e da Carnap.

4. IL PROBLEMA DEL LINGUAGGIO E IL VALORE TAUTOLOGICO DELLE PROPOSIZIONI ANALITICHE

Si può rilevare da quanto precede che l'eliminazione neopositivistica della metafisica avviene sulla base di una riflessione sulla natura del linguaggio. In effetti il neopositivismo ha particolarmente sentito la fondamentale esigenza di un uso corretto e controllato del linguaggio; sì che l'attenzione portata su questi problemi è anche uno dei principali fattori che differenziano il nuovo positivismo da quello ottocentesco. La scienza ha valore ed è comunicabile solo in quanto si esprime e si determina nel linguaggio. L'uso corretto di questo è dunque, da un lato, condizione imprescindibile per la costruzione del sapere umano, e da un altro lato consente di rilevare, come si è visto, che l'esistenza della maggior parte delle proposizioni filosofiche è dovuta al fatto che in esse non vengono rispettate le leggi secondo le quali il linguaggio deve essere costruito. A volte la trasgressione di queste leggi è dovuta a motivi interni al discorso filosofico (per es., all'intenzione di costruire una metafisica), altre volte è dovuta all'uso, da parte della filosofia e della scienza, dei linguaggi naturali (cioè dei linguaggi comunemente parlati dall'uomo), che si formano in base a regole arbitrarie e contraddittorie e pertanto sono fonte continua di equivoci e di non sensi non soltanto nella filosofia, ma anche, frequentemente, nelle stesse scienze della natura.

Si dovrà quindi procedere o alla costruzione di un linguaggio artificiale determinato, in cui siano completamente e definitivamente eliminate le imperfezioni e le incongruenze dei linguaggi naturali, oppure, qualora non si ritenga possibile la costruzione di un linguaggio perfetto, ci si dovrà proporre esplicitamente il compito di realizzare il discorso scientifico come un processo costante ed aperto di purificazione del linguaggio naturale, di cui la scienza si serve originariamente (come ad esempio propone il Neurath). La prima via – quella cioè che vagheggia la costruzione del linguaggio perfetto – è quella tentata nel *Trattato* di Wittgenstein.

Qui importa soprattutto rilevare come, proprio per questa esigenza dell'uso corretto del linguaggio, il neopositivismo venga a dar vita alla più importante e più organica valorizzazione filosofica della *logica simbolica* (o logica matematica, o logistica), che,

in sostanza, è il modo moderno di trattare la logica formale scolastico-aristotelica.

Già Leibniz aveva rilevato la possibilità di usare dei *simboli* per indicare le relazioni logiche (in modo analogo, cioè, all'indicazione delle relazioni numeriche da parte dei simboli algebrici), e quindi la possibilità di un *calcolo* logico. Il tentativo di Leibniz, ripreso nel XVIII secolo, fu portato a compimento nell'Ottocento e nel primo Novecento da una schiera di logici, tra cui ricordiamo A. De Morgan (1806-1871), G. Boole (1815-1864), E. Schröder (1841-1902) e, a un livello superiore, G. Peano (1858-1932), G. Frege (1848-1925). Il frutto più maturo e più organico di questi studi fu la pubblicazione, tra il 1900 e il 1913, dei *Principia mathematica*, scritti da B. Russell e da A.N. Whitehead (1861-1947).

Il vantaggio dell'uso del linguaggio simbolico (in cui si possono rappresentare tutti i tipi di relazioni logiche) sull'uso dei linguaggi naturali è dato soprattutto dal fatto che i simboli e le loro connessioni posseggono *esclusivamente* il significato univoco che, mediante regole univoche, si è deciso di conferir loro; mentre nei linguaggi naturali accade frequentemente che l'andamento, le conseguenze, le inferenze siano determinati più dalle ripercussioni emotive provocate dalle parole, che non da regole univoche secondo le quali si sarebbero dovute usare le parole.

È chiaro però che, espressa in questi termini, l'adozione del linguaggio simbolico non è altro che un accorgimento metodico per evitare incongruenze linguistiche. Ma con il *Trattato* di Wittgenstein il neopositivismo non si limita all'adozione di uno strumento, sia pure prezioso, ma trasforma il senso stesso dello strumento logistico, in modo da trovare in esso sia il criterio della corretta costruzione del linguaggio scientifico, sia il criterio dell'eliminazione del linguaggio metafisico.

Riprendendo una tematica già presente nei *Principia mathematica*, Wittgenstein distingue tutti gli enunciati in *enunciati atomici* e *enunciati molecolari*. Infatti il linguaggio ha significato solo in quanto rappresenta il mondo; e ciò è possibile solo se la struttura del mondo è analoga a quella del linguaggio (o *vi si proietta*, così come, ad esempio, la disposizione dei solchi di un disco è analoga o è una proiezione della disposizione dei suoni corrispondenti). Alcune proposizioni del linguaggio – proposizioni o enunciati molecolari – sono costituite da altre proposizioni, e tutte le proposizioni molecolari sono da ultimo costituite da proposizioni – proposizioni o enunciati atomici – che non sono a loro volta costituite da altre proposizioni. Per la natura proiettiva del linguaggio, le proposizioni atomiche rappresentano fatti, dati nell'esperienza, che non sono costituiti da altri fatti, e che pertanto sono assolutamente semplici o atomici (esempio: «Questo punto è rosso», o «Qui, rosso»; «Qui ho dolore», o «Qui, dolore»). La verità

delle proposizioni atomiche è data appunto dalla loro corrispondenza con i fatti atomici e cioè con l'esperienza.

Orbene, la tesi avanzata da Wittgenstein è che le *uniche* proposizioni che rappresentano il mondo (le uniche proposizioni che cioè si riferiscono alla realtà) sono le proposizioni atomiche, e che *tutte* le proposizioni molecolari non sono altro che una elaborazione e combinazione delle proposizioni atomiche, e cioè non mettono di fronte a una realtà diversa da quella rappresentata da queste ultime. La verità e falsità delle proposizioni molecolari dipende quindi, in vario modo, dalla verità e falsità delle proposizioni atomiche elementari; il che si esprime dicendo che tutte le proposizioni molecolari sono «funzioni di verità» delle proposizioni atomiche.

D'altra parte, esiste un tipo limite di proposizioni molecolari – cioè le proposizioni di cui tratta la logica, o proposizioni analitiche – che sono sempre vere indipendentemente dalla verità o falsità delle proposizioni elementari, e quindi indipendentemente dal loro confronto con l'esperienza: se p , q sono due proposizioni (ad esempio: «L'oro è un metallo», «L'oro è giallo»), allora la proposizione: «L'oro è un metallo», «L'oro è giallo» implica «L'oro è un metallo»¹ è vera sia che p e q siano entrambe vere, sia che siano entrambe false, sia che l'una sia vera e l'altra sia falsa. Potrebbe allora sembrare che esistano delle verità a priori, indipendenti dall'esperienza, e che dunque affermano qualcosa che non è dato nell'esperienza.

Orbene, a incominciare da Wittgenstein, e poi in tutto il neopositivismo, ci si convincerà – riprendendo una tematica caratteristica dell'empirismo – che le proposizioni analitiche non affermano alcuna realtà, non hanno alcun valore esistenziale, ma sono soltanto delle formule con le quali si indicano le trasformazioni che, all'interno di un dato linguaggio, possono essere compiute. In altri termini, le proposizioni logiche (e le proposizioni matematiche) indicano le regole per trasformare una certa proposizione avente un certo significato, in tutte le proposizioni aventi forma diversa ma con lo stesso significato, oppure in tutte le proposizioni di forma diversa che hanno lo stesso significato delle proposizioni elementari che costituiscono la proposizione considerata. Tutte le proposizioni logiche sono quindi delle *tautologie*. Ciò significa che le uniche proposizioni che parlano della realtà (e cioè che affermano qualcosa intorno alla realtà) sono le proposizioni atomiche e le proposizioni riducibili alle proposizioni atomiche – in terminologia kantiana: le proposizioni sintetiche a posteriori. Le quali

5. LA REVISIONE FISICALISTICA DEL NEOPOSITIVISMO EMPIRISTICO

La tematica di Wittgenstein, espressa in modo alquanto enigmatico e sintetico nel *Trattato*, venne precisata e completata da Schlick e da Carnap. Ma se lo Schlick resterà sostanzialmente fedele all'impostazione wittgensteiniana, il Carnap invece, soprattutto in seguito alle critiche di Neurath e di Popper, se ne andrà man mano allontanando. In un certo senso, Wittgenstein, Schlick e il primo Carnap tradiscono la vocazione originaria del neopositivismo: la costruzione di un sapere intersoggettivo. Infatti, l'esperienza, sulla cui base si verificano e prendono significato le proposizioni è sempre la *mia* esperienza, sì che il sistema di conoscenze che in questo modo si ottiene è sempre la mia personale, individuale sistemazione del sapere. Non si ripete in questo modo uno degli inconvenienti più gravi della metafisica? E non dev'essere la scienza un sapere pubblico, controllabile e valido per tutti gli uomini? Questa caratteristica del sapere scientifico non è andata forse perduta proprio per la rigida adozione del punto di vista empiristico da parte del positivismo?

Il sapere, la scienza sono certamente reali come linguaggio – e in questo senso l'impostazione linguistica della ricerca wittgensteiniana va tenuta ferma – ma il linguaggio ha valore intersoggettivo solo qualora si eviti di commisurarli alle mie esperienze individuali, che sono percepibili solo da me e non dagli altri: nella comunicazione, nel dialogo – cioè in quanto stanno nella comunicazione e nel dialogo – gli uomini hanno a che fare *soltanto* col linguaggio (cioè con parole, suoni, simboli o segni, gesti, eccetera), sì che la *base* del linguaggio intersoggettivo, se una base deve esistere, dovrà essere cercata *all'interno* del linguaggio, e non in una realtà extralinguistica. Sarà certamente opportuno, ai fini della costruzione del sapere intersoggettivo, assumere come base quelle proposizioni che esprimono il contenuto immediato dell'esperienza, ma l'opportunità di tale assunzione non sarà data dal fatto che queste proposizioni corrispondono all'esperienza

1. Nel linguaggio comune diciamo: «Se l'oro è un metallo giallo, l'oro è un metallo»; in simboli logici: $p \cdot q \supset p$ (dove il segno \supset indica l'implicazione e il segno \cdot sta per la congiunzione «e»).

(che è sempre individuale), ma dal fatto che sono costantemente formulate dalla maggioranza degli uomini e dalla maggioranza di quegli uomini – gli scienziati – che tra gli uomini godono di un credito particolare come osservatori dell'esperienza. Tali proposizioni sono chiamate «proposizioni protocollari» (*Protokollsätze*), appunto perché indicano quali osservazioni sono state fatte da una certa persona, in un certo luogo e in un certo tempo.¹ Si può quindi dire che le proposizioni protocollari hanno come contenuto le proposizioni atomiche di Wittgenstein e indicano le circostanze di luogo, di tempo, ecc., in cui queste ultime sono state formulate. Su queste proposizioni – che dunque, come tutti gli altri elementi del linguaggio sono dei fatti empirici, e cioè segni su carta o suoni – si basa l'intero edificio della scienza intersoggettiva.

La conseguenza più rilevante di questo discorso, tratta dai revisionisti dell'iniziale impostazione empiristica del neopositivismo, è che non si può più parlare di proposizioni aventi *valore assoluto*. Infatti, anche le proposizioni che esprimono l'esperienza – che per Wittgenstein, per Schlick e per il primo Carnap sarebbero fornite appunto di un assoluto valore di verità – sono a loro volta ulteriormente modificabili, rettificabili, precisabili, e anche eliminabili e sostituibili con altre proposizioni. In breve, si può dire che, dal punto di vista wittgensteiniano-schlickiano, il criterio in base al quale una proposizione viene radiata dal sistema scientifico è il rilevamento che tale proposizione è in contraddizione con le proposizioni atomiche o, come le chiama lo Schlick, proposizioni di osservazione. Queste sono inamovibili e ineliminabili. Dal nuovo punto di vista, invece, che, come abbiamo accennato, è sostenuto innanzitutto dal Neurath, si deve dire che quando, all'interno del sistema della scienza, si produce una contraddizione tra una proposizione protocollare e un'altra proposizione, il togliimento della contraddizione non è a esito obbligato, e cioè può avvenire sia eliminando dal sistema scientifico quest'altra proposizione, sia eliminando la stessa proposizione protocollare, che pertanto non gode più di alcun privilegio rispetto alle altre proposizioni della scienza. Quando infatti trovo scritto, da me o da altri non importa, che il signor N. (che potrebbe essere un altro o io stesso) ha percepito un certo oggetto, in un certo luogo, in un certo giorno e ad una certa ora, non possiedo alcun criterio che mi garantisca l'assoluta verità di ciò che trovo scritto: chi mi assicura che chi ha redatto il protocollo abbia conferito alle parole usate lo stesso significato che ora vien loro attribuito? E non

1. «Protocollo», dal greco πρωτόκολλον, da πρῶτος, primo e κόλλα, colla. Era il foglio che, anticamente, si incollava per primo ai rotoli di papiro, e in cui si indicava da chi e sotto quale magistrato era stato scritto il papiro.

può essersi sbagliato nel protocollare la propria osservazione? E non può aver voluto scherzare o ingannare?

In una situazione del genere non c'è da far altro che costruire il linguaggio in modo da chiarire il più possibile il margine di incertezza che compete a tutto ciò che diciamo, pur sapendo che tale margine non potrà mai venir completamente eliminato. In una serie di articoli¹ il Neurath propone a tal fine l'adozione del linguaggio della fisica per esprimere non soltanto il campo di oggetti di cui tratta la fisica, ma l'intero campo di oggetti della scienza. Appunto per questo il Neurath qualifica la propria posizione come «fiscalismo» e come «linguaggio fiscalistico» il linguaggio che deve essere adottato dalla scienza. Anche il Carnap si allineerà ben presto con la posizione neurathiana, dandole anzi una più organica e completa sistemazione. Significativo il titolo di un importante articolo di Carnap: *Il linguaggio fiscalistico come linguaggio universale della scienza* («Erkenntnis», II, 1932).

Le ragioni che determinano l'adozione del linguaggio fiscalistico risalgono per lo meno a Galileo e a Cartesio, per i quali gli uomini possono mettersi d'accordo quando parlano degli aspetti quantitativi dell'esperienza, tralasciando quelli qualitativi o traducendoli in aspetti quantitativi (come quando, ad esempio, si parla del calore facendo riferimento all'altezza della colonna termometrica, e cioè in termini di quantità). Il linguaggio della fisica consiste appunto in questo ridurre l'esprimibile al quantitativo, sì che la sua adozione come linguaggio universale della scienza garantisca il carattere di oggettività e di intersoggettività di quest'ultima. L'oggettività del linguaggio scientifico non deve essere intesa come verità assoluta e imm modificabile delle proposizioni della scienza, ma, appunto, come la loro intersoggettività.

Di fatto, gli uomini si trovano ad affermare le stesse cose, con margini di disaccordo relativamente trascurabili, quando parlano di determinazioni spazio-temporali, o, in generale, di rapporti quantitativi. E, *di fatto*, e con analoga irrilevanza di disaccordo, le proposizioni protocollari degli scienziati sono concordi. Su questo fatto si costruisce l'intero edificio della scienza umana. Ma, appunto, è soltanto un fatto, con tutte le incertezze che accompagnano ogni fatto: domani il fatto potrebbe cambiare o essere sostituito con un fatto diverso (ad esempio: discordanza tra i protocolli umani attorno a ciò su cui c'era concordanza, concordanze

1. *Fiscalismo*, in «Scientia», 1931; *La sociologia nel fiscalismo*, in «Erkenntnis», II, 1931 (soprattutto il primo e il secondo paragrafo); *Proposizioni protocollari*, in «Erkenntnis», III, 1932; *Scienza unitaria e psicologia*, in «Schriftenreihe Einheitswissenschaft», I Quaderno, Wien, 1933; *Fiscalismo radicale e «mondo reale»*, in «Erkenntnis», IV, 1934. In quest'ultimo articolo il Neurath risponde direttamente a quanto lo Schlick aveva sostenuto nello scritto che qui presentiamo.

nuove, ecc.); oppure potrebbe riuscire vantaggioso, per certi scopi che la scienza si propone, eliminare certe proposizioni d'esperienza o protocollari, intorno alle quali sussisteva un accordo intersoggettivo, ma che si trovano attualmente in contraddizione con certe altre proposizioni cui – appunto in vista di quei certi scopi che dirigono il procedimento scientifico – non si intende rinunciare.

L'unico requisito che deve essere soddisfatto dalla scienza è la *coerenza* interna tra le proposizioni scientifiche (e non la *corrispondenza* di queste proposizioni con la realtà o con l'esperienza). Tale coerenza può essere mantenuta rifiutando anche le proposizioni protocollari ed accettandone altre che le rettificano, o le precisano, o addirittura le negano. Che si tengano ferme certe proposizioni invece delle proposizioni opposte non dipende dalla verità in sé di tali proposizioni, ma solo da una decisione arbitraria. È chiaro, d'altronde, che questa decisione non è fatta a caso, ma tien conto dell'effettiva situazione storica del comportamento linguistico umano, nella quale, come si diceva, accade che certe proposizioni riscuotano un consenso pressoché unanime, sì che si decida di assumerle come base di tutte le altre (eliminando quindi, innanzi tutto, le proposizioni opposte).

Su questa base è possibile riprendere il progetto positivistic di una enciclopedia scientifica. Alla realizzazione di tale progetto si dedicò il Neurath con la collaborazione di vari pensatori (tra cui Carnap, Bohr, Dewey, Russell, Ch. Morris), concordi, anche se con notevoli divergenze di impostazione, sulla necessità di realizzare una filosofia scientifica. Questa collaborazione portò alla pubblicazione dell'*International Encyclopaedia of Unified Science* – pubblicazione iniziata nel 1938 dall'Università di Chicago, comprendente, in sei volumi, quindici delle ottanta monografie inizialmente programmate.

6. LA POLEMICA DEI PROTOCOLLI E LIMITI DELL'ANTIMETAFISICISMO NEOPOSITIVISTICO

Con lo scritto che qui presentiamo, lo Schlick difende, contro l'ala fisicalistica del neopositivismo, l'impostazione empiristica originaria del movimento neopositivistic. Il Neurath replicherà e, insieme al Carnap, altri parteciperanno a questa polemica, che, ormai, è conosciuta sotto la denominazione di « polemica dei protocolli » e che, come lo stesso Carnap riconoscerà, riguarda il problema centrale dell'epistemologia o della riflessione filosofica sulla scienza.

Tale polemica segna anche il punto di transizione a quell'im-

postazione « convenzionalistica », che d'ora in poi sarà prevalentemente adottata dai neopositivisti, e che troverà la sua massima formulazione e sistemazione nel saggio di Carnap sulla *Sintassi logica del linguaggio* (Vienna, 1934), dove la prospettiva convenzionalistica, già operante in relazione al valore delle proposizioni protocollari, viene estesa anche alle proposizioni logiche. Ciò significa che non esiste una logica naturale o assoluta, ma che esistono infinite logiche, ognuna delle quali può essere scelta, e solo una volta scelta impone il rispetto delle regole secondo le quali si costruisce.

Ma in questo modo come si può ancora escludere la metafisica? Se ognuno è libero di scegliere la logica che più gli garba, perché si deve continuare a mettere al bando quel tipo di logica e cioè quel tipo di linguaggio in cui consiste la metafisica? E il convenzionalismo non finisce con l'essere un'ennesima forma di scetticismo, in cui si conferisce un valore assoluto (un valore di verità assoluta) alla tesi che afferma il valore convenzionale di ogni logica?

L'eliminazione wittgensteiniana-schlickiana della metafisica era molto più solida e, per il metafisico, più interessante. Ma il suo difetto fondamentale è di ritenere che l'unico modo di verificare un asserto sia quello usato nella scienza della natura e nella vita quotidiana: il riferimento all'esperienza. Che con tale riferimento si verifichi la maggior parte degli asserti umani, nessun dubbio; ma chi ci dice che *tutti* gli asserti umani debbano essere verificati in questo modo? Il Wittgenstein rispondeva che oltre agli asserti empirici esistono solo gli asserti logico-analitici, i quali però sono tautologici, e cioè non dicono nulla intorno alla realtà, e quindi non possono dar vita a una sorta di « verifica logica » di una proposizione che asserisca qualcosa intorno alla realtà. Avremo occasione di rilevare, nelle note di commento, che, nel senso in cui il termine « analitico » viene usato dai neopositivisti, queste conseguenze sono esatte. Ma accenneremo anche a un altro significato di tale termine – completamente ignorato dal neopositivismo – per il quale resta aperta la possibilità di una « verifica logica » di un'affermazione intorno alla realtà (cfr. nota 3, p. 474), e quindi la possibilità di costruire proposizioni che si riferiscono a una realtà non appartenente all'esperienza.

Questa problematica, relativa alla possibilità e al senso della metafisica, è però assente da questo scritto schlickiano, che, propriamente, non è diretto contro i metafisici, ma contro lo schieramento convenzionalistico capeggiato dal Neurath. I meriti e i contributi – considerevolissimi – di questo scritto dello Schlick saranno via via indicati nelle note. Le quali, però, avranno soprattutto l'intento di mostrare come i protagonisti della polemica dei protocolli si pongano in sostanza su due diversi piani di discussione; onde avviene che ognuno dei contendenti, sul proprio piano,

abbia ragione, ed abbia torto solo in quanto vuole applicare le proprie conclusioni al piano dell'avversario. Questo scritto schlickiano non è soltanto parte in causa, ma fornisce esso stesso degli utili chiarimenti, che contribuiscono al rafforzamento di questo modo di intendere il senso della polemica dei protocolli.¹

CAPITOLO SECONDO SUL FONDAMENTO DELLA CONOSCENZA

I

QUAL È IL FONDAMENTO DELLA CONOSCENZA?¹

1. *Il problema del fondamento della conoscenza e le proposizioni protocollari*

Tutti i grandi tentativi di fondare una teoria della conoscenza scaturiscono dal problema della garanzia che può essere offerta dal sapere umano, e a sua volta questo problema nasce dal desiderio di possedere, nella nostra conoscenza, una certezza assoluta.

La consapevolezza che le affermazioni della vita quotidiana e della scienza non possono pretendere in definitiva che a un valore di probabilità, e che anche quei risultati più generali dell'indagine scientifica che pur restano confermati in ogni esperienza posseggono solamente un carattere di ipotesi,² tale consapevolezza ha costantemente spinto i filosofi – sin da Cartesio, e anzi, sebbene meno chiaramente, già sin dall'antichità – alla ricerca di una base incrollabile, sottratta ad ogni dubbio e terreno sicuro sul quale si innalza la pericolante costruzione del nostro sapere. Se l'insicurezza di questa costruzione riconduceva quasi sempre alla convinzione dell'impossibilità – e magari dell'impossibilità in linea di principio – di costruire un edificio più solido servendosi delle forze del pensiero umano, d'altra parte ciò non impediva che si andasse alla ricerca di quella rocca naturale che *preesiste* ad ogni costruzione e che non è, essa, in alcun modo pericolante.

1. Sulla polemica dei protocolli e sul neopositivismo in generale, cfr.: L. Geysnat, *Studi per un nuovo razionalismo*, Chiantore, Torino, 1945; J.R. Weinberg, *Introduzione al positivismo logico*, Einaudi, Torino, 1950; F. Barone, *Il neopositivismo logico*, Edizioni di «Filosofia», Torino, 1953.

1. La suddivisione in otto capitoletti è dello Schlick. Nella nostra presentazione abbiamo dato un titolo a questi capitoletti e li abbiamo ulteriormente divisi in paragrafi (ai quali pure abbiamo apposto un titolo).

2. Anche se una teoria, per esempio, quella della forza di gravità, è sempre stata confermata dall'esperienza, non si può escludere che domani abbia a presentarsi un'esperienza che non confermi più tale teoria; la quale deve essere pertanto considerata come un'ipotesi.

Tale ricerca costituisce uno sforzo meritorio e legittimo, uno sforzo che è reperibile persino nei « relativisti » e negli « scettici » – anche se costoro potrebbero rimanere costernati per un simile riconoscimento. Sono svariate le forme in cui si presenta questa ricerca, la quale conduce quindi a concezioni imprevedutamente differenziate. La questione delle « proposizioni protocollari », ¹ della loro funzione e struttura, rappresenta la forma più recente, nella quale la filosofia, o, più esattamente, il radicale empirismo contemporaneo formula il problema del fondamento ultimo del sapere.

2. Natura e funzione delle proposizioni protocollari

Per « proposizioni protocollari » si intendevano inizialmente, come appunto indica l'espressione, quelle proposizioni che, in tutta semplicità, senza alcuna manipolazione, trasformazione o aggiunta, esprimono i *fatti*, nella cui elaborazione consiste ogni scienza e che sono anteriori ad ogni giudizio sul mondo e ad ogni sapere. Non ha alcun senso dire, dei fatti, che sono incerti: incerti possono essere solo le nostre asserzioni e il nostro sapere; sì che se si riesce a ridare, nelle « proposizioni protocollari », i meri fatti nella loro assoluta purezza, sembra allora che tali proposizioni debbano costituire il punto di partenza assolutamente indubitabile di ogni conoscenza. È vero che esse vengono abbandonate proprio nel momento in cui si passa a quelle proposizioni che sono effettivamente utilizzabili nella vita o nella scienza (un tale passaggio è quello che si verifica allorché si passa dalle affermazioni « singolari » a quelle « generali »), ² ma esse formano pur sempre il

1. Cfr. Introduzione, par. 5, pp. 435-38.

2. Un fatto è sempre qualcosa di singolare; ad esempio: questo corpo qui che, abbandonato a sé stesso, cade verso il basso. In quanto le proposizioni protocollari esprimono i fatti, esse sono « affermazioni singolari ». Ma ciò che nella vita e nella scienza ci serve non è la constatazione di un fatto, ma è la costruzione di leggi generali che, ad esempio, ci consentano di sapere che se domani o fra un minuto abbandonerò a sé stesso, a mezz'aria, un certo tipo di corpo, questo cadrà verso il basso. Ora, questo io lo posso sapere solo se possiedo proposizioni del tipo: « Tutti i corpi di una certa classe (e quindi anche il corpo che tra un minuto o domani abbandonerò a sé stesso) abbandonati a sé stessi cadono verso il basso ». Questa proposizione non esprime un fatto, giacché non è presente nell'esperienza il fatto « Tutti i corpi di una certa classe abbandonati a sé stessi cadono verso il basso », e dunque non è una proposizione protocollare: è una proposizione generale, costruita induttivamente (e cioè mediante il « passaggio dalle affermazioni singolari a quelle generali ») sulla base delle proposizioni protocollari, ma mediante un' *integrazione* (cioè la generalizzazione, il riferimento a « tutti » i corpi di un certo tipo, il non limitarsi a esprimere un fatto, ma un comportamento comune a « tutti » i corpi di un certo tipo; comportamento che dunque non è un fatto, ossia non è qualcosa che possa essere descritto dalle proposizioni protocollari). Appunto per questa integrazione il testo rileva che le proposizioni protocollari sono abbandonate nell'atto stesso in cui si perviene alle proposizioni generali.

solido sottosuolo, al quale ogni nostra conoscenza deve tutto ciò che essa può possedere di valido.

È indifferente che le cosiddette proposizioni protocollari siano effettivamente protocollate, e dunque effettivamente formulate, annotate per iscritto, oppure siano solo implicitamente « pensate »; ciò che importa è che si sappia in quali proposizioni vengono tradotte le annotazioni realmente effettuate, ¹ e che queste possano essere ricostruite in qualsiasi momento. Per esempio, quando un ricercatore annota: « In tali e tali circostanze l'ago segnaletico si fissa su 10,5 », egli sa che ciò vuol dire: « Due tratti neri coincidono » ² e sa che l'espressione: « In tali e tali circostanze » (che qui supporremo di avere dettagliato) deve essere egualmente risolta in proposizioni protocollari determinate, che egli, anche se con difficoltà, ma pur sempre in linea di principio, potrebbe indicare con esattezza quando lo volesse.

3. In che senso si parla di priorità delle proposizioni protocollari?

È evidente e, per quanto io sappia, non viene contestato da nessuno che, in *un certo* senso, la conoscenza, nella vita e nell'indagine scientifica, *incomincia* con la constatazione di fatti e che le « proposizioni protocollari », nelle quali avviene appunto questa constatazione, stanno, nello stesso senso, al *principio* della scienza. Qual è questo senso? E quell'« inizio » dev'essere inteso in senso temporale o in senso logico?

4. Priorità logica

Ma già qui ci imbattiamo in alcune oscurità e incertezze. Quando, qui sopra, dicevo che non ha importanza che le proposizioni decisive³ siano anche realmente protocollate o formulate, intendevo evidentemente che non è necessario che esse figurino all'inizio *in senso temporale*, ma che è sufficiente che esse possano venir recuperate quando ciò sia richiesto. E ciò sarà richiesto *quando* ci si vorrà rendere esattamente conto del significato autentico di ciò che è stato effettivamente descritto. Il discorso sulle proposizioni protocollari dovrà essere dunque inteso in senso logico? In questo caso esse sarebbero caratterizzate da proprietà logiche determinate, dalla loro struttura, dalla loro

1. Tali annotazioni sono appunto le autentiche proposizioni protocollari.

2. Questa è l'autentica proposizione protocollare, mentre quella precedente è una sua traduzione in un linguaggio più complesso.

3. Che cioè decidono del valore delle conoscenze che si basano appunto su tali proposizioni.

posizione nel sistema della scienza, e si presenterebbe il compito di indicare concretamente queste proprietà. In effetti, appunto sotto questa forma, per esempio Carnap ha espressamente prospettato, in un primo tempo, il problema delle proposizioni protocollari, mentre più tardi («*Erkenntnis*», III, 1932, pp. 216 e 223)¹ vide in tale problema una questione da risolversi mediante convenzioni arbitrarie.²

5. Priorità temporale. La posizione di Neurath

Per altro lato, sono reperibili talune considerazioni, che sembrano implicare la tesi che per «proposizioni protocollari» non si può intendere altro che quegli asserti che precedono anche temporalmente le altre affermazioni della scienza. E ciò non è forse legittimo? Si deve pur tener conto del fatto che qui si tratta del fondamento ultimo della conoscenza *della realtà*, e che pertanto non può essere sufficiente trattare le proposizioni come se fossero semplicemente delle «immagini ideali» (come si usava dire in passato dai platonizzanti), bensì ci si deve preoccupare di quelle circostanze reali, di quegli eventi, verificantisi nel tempo, nei quali si realizza la formulazione dei giudizi, e dunque ci si deve preoccupare degli atti psichici del «pensare», o degli atti fisici del «parlare» o dello «scrivere». Poiché gli atti psichici del giudizio possono servire alla fondazione di una conoscenza intersoggettivamente valida solo qualora siano tradotti in una espressione orale o scritta (e cioè in un sistema di simboli fisici), ci si trovò allora condotti a riguardare come «proposizioni protocollari» certe proposizioni parlate o scritte o stampate e cioè certi complessi di simboli costituiti da suoni, da segni di inchiostro o da segni di stampa. Questi complessi di simboli, tradotti dal linguaggio abbreviato quotidiano in un linguaggio completo, darebbero luogo a qualcosa come: «Il sig. N.N. nel tal momento e nel tal luogo osserva questo e quest'altro». (Questa concezione è stata particolarmente sostenuta da O. Neurath). In effetti, se noi ripercorriamo la via, lungo la quale noi siamo giunti *realiter* a tutto ciò che sappiamo, indubbiamente ci imbattiamo sempre nelle stesse sorgenti: frasi stampate nei libri, parole udite dalla bocca dei nostri insegnanti, osservazioni fatte da noi stessi (in quest'ultimo caso siamo noi stessi il sig. N.N.).³

1. Lo scritto di Carnap, qui citato da Schlick, è intitolato: *Über Protokollsätze (Sulle proposizioni protocollari)*.

2. Ciò significa che le proposizioni protocollari non vengono più considerate come aventi «in sé stesse» una determinata struttura: esse assumono una struttura piuttosto che un'altra a seconda del modo in cui si decide di usarle.

3. L'intento generale di questo capoverso è di prospettare la natura delle proposizioni protocollari quale risulta dalla concezione fisicalistica di Otto Neurath e di coloro che con tale concezione si allineano: esse sono «eventi reali del mondo» (come dirà tra poco il testo) – e cioè o sequenze di suoni o sequenze di se-

Secondo questa concezione, le proposizioni protocollari sarebbero degli eventi reali del mondo e dovrebbero precedere temporalmente le altre operazioni reali, nelle quali consiste la «costruzione della scienza», o anche la realizzazione del sapere di un individuo.

gni grafici – che precedono temporalmente quegli altri eventi in cui consistono tutte le proposizioni della scienza e del sapere individuale. La giustificazione di questa tesi è scandita in due momenti:

1) il sapere, di cui interessa ricercare il fondamento, è sapere *della realtà*, e non di un mondo semplicemente ideale, è cioè il sapere reale dell'uomo e non una conoscenza angelicata; sì che il fondamento di tale sapere dovrà essere esso stesso un sapere reale, storicamente e temporalmente determinato, e cioè un sapere che si realizza negli atti concreti, del pensare, del parlare, dello scrivere, un sapere dunque che si fa esso stesso evento temporale;

2) ma la conoscenza della realtà diventa *scienza* solo se è «conoscenza intersoggettivamente valida», tale cioè che ogni persona sia in grado di possederla e di controllarne il valore. (Una conoscenza che, ad esempio, formula delle previsioni che si avverano solo per certuni e non per altri – che cioè solo secondo alcuni si avverano – non è scienza: noi diciamo che la fisica è scienza soprattutto perché l'avverarsi delle sue previsioni può essere sperimentato da tutti o dai più).

Se dunque la scienza è sapere intersoggettivo, il fondamento del sapere non potrà concretarsi semplicemente in un atto mentale – che, come tale, non può essere mai intersoggettivamente controllato –, ma dovrà concretarsi e tradursi nel *linguaggio parlato o scritto*, e cioè in sequenze di segni o di suoni, in relazione alle quali soltanto si può capire se ci si trova o no d'accordo con gli altri. Le proposizioni protocollari potranno allora valere come fondamento solo se saranno intese non come asserti aventi una mera realtà psichica, ma come quelle sequenze di segni o di suoni che esprimono delle osservazioni immediate, e che pertanto precedono tutte quelle altre sequenze che costituiscono le conoscenze basanti sulle proposizioni protocollari.

Il tema dell'*intersoggettività* – di cui abbiamo già rilevato (cfr. Introduzione, par. 5) la fondamentale importanza nel pensiero neopositivistico e in particolare nella polemica dei protocolli – è dunque apparso, e il lettore dovrà sforzarsi di non perderlo più di vista. Intanto si ribadisca che l'esigenza ultima che muove la prospettiva fisicalistica, di cui si sta interessando il capoverso che stiamo ora leggendo, è la esigenza di costruire un sapere intersoggettivo; e tale esigenza è a sua volta determinata dalla convinzione che il sapere autentico, e cioè il sapere scientifico, non possa essere altro che sapere intersoggettivo. L'esigenza ultima che muove invece il discorso dello Schlick è – come appare chiaramente da quanto abbiamo letto sinora – l'esigenza di scoprire il fondamento ultimo del sapere, e di determinarlo, indipendentemente da qualsiasi altra preoccupazione (compresa la preoccupazione di costruire un sapere intersoggettivo).

Si osservi infine che anche e forse soprattutto il Neurath ha inteso le proposizioni protocollari come aventi in sé una loro struttura tipica (cfr. par. 8): lo si può rilevare dallo stesso esempio di formulazione di proposizioni protocollari riportato nel testo. Sì che lo Schlick avrebbe potuto citare il Neurath, nel paragrafo precedente, insieme e prima di Carnap. L'assenza di questa citazione è spiegata dalla distinzione, che Schlick sta introducendo, tra priorità logica e priorità temporale delle proposizioni protocollari: alla luce di questa distinzione, il Neurath è visto come il rappresentante tipico di coloro che sottolineano la precedenza temporale delle proposizioni protocollari intese come eventi fisici, e in questo senso è differenziato da Carnap che, secondo lo Schlick, avrebbe tenuto prevalentemente conto del rapporto logico tra le proposizioni protocollari e le altre proposizioni.

6. Accenno alla soluzione del problema del senso della priorità delle proposizioni protocollari

Io non so fino a che punto la distinzione, che qui abbiamo operato, tra priorità logica e priorità temporale delle proposizioni protocollari corrisponda al modo in cui tale distinzione è effettivamente sostenuta da certi autori;¹ ma ciò ha poca importanza. Giacché quello che conta non è distinguere chi ha detto giusto, ma ciò che è giusto. E quella distinzione tra il punto di vista logico e temporale può avere la sua utilità.

De facto, entrambe le concezioni potrebbero essere compatibili, giacché le proposizioni, che registrano i dati puri e semplici dell'osservazione e che stanno temporalmente all'inizio, potrebbero insieme essere quelle proposizioni che, in forza della loro struttura, debbono formare il punto di partenza logico della scienza.

II

VANTAGGI E SVANTAGGI DELL'INTRODUZIONE DELLE PROPOSIZIONI PROTOCOLLARI

7. Prospetto generale

La questione di cui dobbiamo innanzitutto interessarci è la seguente: facendo intervenire il concetto di proposizione protocollare nella formulazione del problema del fondamento ultimo della conoscenza, che vantaggio si ottiene? La risposta a questa domanda preparerà la soluzione del problema stesso.

A mio avviso, è da considerarsi un notevole miglioramento di metodo il fatto che, per raggiungere il fondamento della conoscenza, non si vada alla ricerca di *fatti primari*, bensì di *proposizioni primarie*.² Ma mi sembra anche che non si sia adeguatamente inteso come tale vantaggio debba essere sfruttato; e forse ciò è accaduto.

1. In effetti, la rigida contrapposizione di Carnap, sostenitore della priorità logica, e di Neurath, sostenitore della priorità temporale delle proposizioni protocollari, non trova riscontro nei testi degli autori interessati (cfr. anche l'ultimo capoverso della nota precedente).

2. Con ogni probabilità, il «miglioramento di metodo», di cui qui lo Schlick intende parlare, consiste nel riconoscimento che il fondamento della conoscenza non può essere un *semplice* fatto – qualcosa cioè di esterno e di indipendente dalla nostra conoscenza –, ma deve essere un fatto che sia contenuto di esperienza, che quindi sia in qualche modo esprimibile in un linguaggio, in proposizioni: in quel linguaggio e in quelle proposizioni nelle quali si determina concretamente la nostra coscienza e la nostra esperienza dei fatti.

to perché non ci si è resi chiaramente conto che, in sostanza, qui non si tratta d'altro che di quel vecchio problema del fondamento. Sono cioè convinto che la concezione, alla quale si è pervenuti mediante la considerazione delle proposizioni protocollari, non è sostenibile. Tale concezione finisce con l'equivalere ad un certo tipo di relativismo, che si presenta come una conseguenza necessaria dell'aver assunto le proposizioni protocollari come fatti empirici, sui quali si innalza, in uno sviluppo temporale, l'edificio del sapere.

8. Valore ipotetico delle proposizioni protocollari

Se infatti ci si domanda con quale sicurezza si può affermare la verità delle proposizioni protocollari concepite in questo modo, si è obbligati a riconoscere che tale sicurezza è esposta ad una folla di dubbi.

Ecco scritta in un libro una proposizione che, per esempio, asserisce che N.N., col tale strumento, ha fatto la tale osservazione. Se certe condizioni sono soddisfatte,¹ a questa proposizione si può accordare anche la massima fiducia; d'altra parte, non è possibile considerarla come *assolutamente* certa, e quindi non è possibile considerare come assolutamente certa nemmeno quella osservazione. Le possibilità di errore sono infatti innumerevoli. N.N. può, per disattenzione o intenzionalmente, aver annotato qualcosa che non esprime correttamente il fatto osservato; un errore può essersi introdotto nella copiatura o nella stampa; e anche il presupposto che i caratteri di un libro mantengano la loro forma sia pure per un solo minuto e che non si trasformino «da sé stessi» in nuove proposizioni è soltanto un'ipotesi empirica che, come tale, non può mai essere rigorosamente verificata, giacché ogni verifica si baserebbe su assunzioni di tipo analogo e sul presupposto che la nostra memoria non ci inganni, almeno durante un periodo breve di tempo,² ecc.

Ciò significa naturalmente – e alcuni dei nostri autori³ hanno atti-

1. Condizioni da soddisfare sono, per esempio, queste: che si sappia che il libro non è un romanzo di fantascienza, che N.N. non è un pazzo ma uno scrupoloso scienziato, che la tipografia che ha stampato il libro non è solita inserire frasi fantastiche o alterare il testo presentato dall'autore, ecc.

2. Supponiamo che io dica: «È un minuto che sto guardando questa parola stampata su questa pagina, e da un minuto sto constatando che i caratteri della parola non hanno subito alcuna variazione, e quindi che la parola è sempre la stessa». Ora è chiaro che io posso affermare che la parola è sempre la stessa solo se presuppongo che il ricordo di quanto ho percepito durante il trascorrere del minuto sia assolutamente valido. Ma, per quanto impossibile ciò possa apparire, come posso escludere categoricamente di non ricordar più o di ricordare diversamente ciò che ho percepito anche un secondo fa? Dire che «è difficile» che la memoria mi inganni intorno al passato recente non significa dire che «è impossibile».

3. In primo luogo, il Neurath.

rato l'attenzione su questo fatto con aria pressoché trionfante – che le proposizioni protocollari così intese posseggono, in linea di principio, precisamente lo stesso carattere di tutte le altre proposizioni della scienza: esse sono ipotesi e niente altro che ipotesi. Sono ben lontane dall'essere incontrovertibili, e ce ne possiamo servire, nella costruzione del sistema della conoscenza, solo nella misura in cui si appoggiano, o almeno non entrano in contraddizione con altre ipotesi. Ci riserviamo pertanto, in qualsiasi momento, di effettuare delle correzioni anche delle proposizioni protocollari, e tali correzioni hanno luogo anche abbastanza frequentemente, quando cioè eliminiamo certe indicazioni protocollari, dichiarando conseguentemente che esse debbono essersi realizzate in seguito ad un errore.

Anche a proposito delle proposizioni che sono state stabilite da noi stessi, non possiamo escludere in linea di principio la possibilità dell'errore. Dobbiamo ammettere che il nostro animo, nel momento in cui pronunciava il suo giudizio, poteva essere completamente offuscato; e che un contenuto di coscienza, che ora affermiamo di aver sperimentato due secondi fa, potrebbe essere interpretato, in una verifica ulteriore, come un'allucinazione o come qualcosa che non si è affatto realizzato.¹

1. In questi due ultimi capoversi il disegno della prospettiva neurathiana resta completato. Se la scienza è sapere intersoggettivo, la scienza è, essenzialmente, linguaggio parlato o scritto, giacché solo in relazione alle parole scritte o pronunciate si può stabilire un accordo determinato tra persone diverse, e si può controllare se le mie conoscenze individuali coincidano col sistema delle conoscenze scientifiche (le quali dunque posseggono tale valore solo in quanto si realizzano come sistema unitario delle proposizioni scientifiche). Se da questo punto di vista si vuol parlare di «fondamento», si dovrà dunque dire che anche il fondamento non può consistere in altro che in certe proposizioni scritte o pronunciate, chiamate «proposizioni protocollari». Fin qui, abbiamo già visto.

Da queste premesse deriva, ora, che anche le proposizioni protocollari sono prive di certezza e di verità assolute, sì che il fondamento della scienza non può essere inteso come un sapere incontrovertibile, ma come un insieme di proposizioni, al quale è opportuno – in quella certa situazione in cui si trova lo sviluppo del sapere scientifico – commisurare, regolare, conformare tutte le altre proposizioni della scienza. Ma lo sviluppo di questa può portare a situazioni tali, in cui sia opportuno eliminare o modificare alcune proposizioni protocollari che si trovino in contraddizione con alcune altre (o con tutte le altre) proposizioni del sistema unitario della scienza.

Avremo modo di ritornare su questo rapporto tra le proposizioni protocollari e le altre proposizioni della scienza. Intanto osserviamo che, dal punto di vista di chi vuole costruire un sapere intersoggettivo, queste conseguenze sono del tutto legittime; e il lettore rileverà come anche lo Schlick non possa che trovarsi d'accordo sulla necessità di riconoscere soltanto un valore di ipotesi alle proposizioni protocollari, quali si costituiscono nell'ambito della prospettiva neurathiana: se per «scienza» si intende quell'insieme di simboli, e dunque quell'insieme di *eventi fisici* che sono le proposizioni scientifiche – e la scienza deve certamente essere così intesa, se vuol essere sapere intersoggettivo –, segue di certo che nel-

9. Nella prospettiva del Neurath tutte le proposizioni della scienza sono omogenee e il criterio di verità è la loro semplice concordanza

È dunque chiaro che la concezione qui sopra descritta *non* offre, con le sue «proposizioni protocollari», alcun aiuto a chi è alla ricerca di un solido fondamento della conoscenza. All'opposto, essa conduce propriamente a riguardare come insignificante e quindi a togliere quella differenza tra proposizioni protocollari e altre proposizioni, che era stata inizialmente introdotta. Comprendiamo allora come si giunga all'opinione (come quella di K. Popper, citato da Carnap, in «Erkenntnis», III, p. 223)¹ che si possano estrarre delle proposizioni qualsiasi, dall'insieme degli enunciati scientifici, e qualificarle come «proposizioni protocollari»² – dove la scelta di tali proposizioni dipende soltanto da ra-

la «scienza» non vi può essere alcuna proposizione che abbia valore di certezza e di verità assolute, e quindi tale valore non può essere riconosciuto nemmeno alle proposizioni protocollari. Tutto ciò può e deve essere concesso al Neurath e a coloro che si schierano dalla sua parte. E sarebbe possibile sviluppare tutta una serie di considerazioni ulteriori, dalla quale apparirebbe che nel linguaggio parlato o scritto – nel sapere, cioè, inteso come segno o simbolo – non ci può essere alcuna verità, alcuna certezza assoluta.

La questione però non è chiusa, anzi è proprio a questo punto che si apre la questione autentica: se nel sapere intersoggettivo non ci può essere una verità assoluta, il sapere intersoggettivo è l'unico tipo ammissibile di sapere? In sostanza, il Neurath, e molti con lui e dopo di lui, risponderanno di sì a questa domanda. Ed è appunto qui che incomincia l'errore fondamentale del fisicalismo. Giacché, se si risponde di sì, si finisce appunto, come poco sopra (par. 7) osservava lo Schlick, in una concezione relativistica o scettica che, come è noto, si distrugge da sola. Se infatti si dice che l'unico sapere è il sapere intersoggettivo, e cioè il sistema delle proposizioni scientifiche, o si riconosce valore scientifico, e quindi intersoggettivo, all'affermazione che l'unico sapere è quello intersoggettivo, oppure non si riconosce tale valore a questa affermazione. Nel primo caso, l'affermazione (in cui consiste appunto la dottrina neurathiana) non potrà pretendere nemmeno essa di avere un valore di assoluta verità, e dovrà essere a sua volta avanzata come ipotesi. Nel secondo caso, qualora si voglia attribuire valore di verità assoluta all'affermazione in parola, si dovrà riconoscere che, al di fuori del sistema della scienza e cioè al di fuori del sapere intersoggettivo, esiste una verità assoluta.

1. Nel suo articolo, apparso alla fine del 1932, il Carnap accennava ad alcuni colloqui avuti con K. Popper, relativi al saggio cui il Popper andava lavorando e che col titolo *Logik der Forschung* (*Logica della ricerca*) sarebbe uscito a Vienna nel 1935 (dunque dopo la stesura dello scritto schlickiano che stiamo leggendo) nella collezione «Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung» (Scritti per una concezione scientifica del mondo), diretta da Ph. Frank e da Schlick.

2. In questo modo, si viene ad escludere che le proposizioni, dalle quali si deducono tutte le altre nel sistema unitario della scienza, abbiano *in sé stesse* una struttura peculiare che le diversifichi dalle altre proposizioni: il loro esser poste all'inizio della deduzione dipende soltanto da una convenzione, ossia da una decisione convenzionale effettuata in vista del raggiungimento di certi scopi, e che può essere sostituita da altre convenzioni, per le quali venga posta come proposizione iniziale o «protocollare» qualsiasi altra proposizione del sistema scientifico.

gioni di convenienza e cioè di idoneità alla realizzazione degli scopi che ci prefiggiamo.

Ma noi possiamo ammettere tutto questo? Non ci sono veramente che ragioni di convenienza? Non importa nulla sapere donde derivino le singole proposizioni, quale sia la loro origine e la loro storia? E che cosa significa, in generale, convenienza? E qual è lo scopo che si persegue con l'istituzione e la scelta delle proposizioni?

Lo scopo non può essere diverso da quello che la stessa scienza persegue: fornire una descrizione *vera* dei fatti. Per noi va da sé che il problema del fondamento di ogni conoscenza è identico alla questione del criterio della verità.¹ Non c'è dubbio che, inizialmente, l'introduzione del termine «proposizioni protocollari» avvenne con l'intento di designare, mediante esso, certe proposizioni, alla cui verità si dovesse commisurare, come su un modello, la verità di tutti gli altri giudizi.² Secondo la concezione che abbiamo descritta, questo modello risulterebbe ora altrettanto relativo quanto tutti i modelli che vengono usati nella fisica. Tale concezione, con le sue conseguenze, è stata esaltata (Carnap, *art. cit.*, p. 228) come eliminazione dalla filosofia degli ultimi residui di «assolutismo».³

Ma che cosa resta in definitiva come criterio della verità? Poiché non si ritiene più che tutti gli asserti della scienza si debbano conformare a proposizioni protocollari determinate in modo concreto, ma piuttosto che ogni proposizione debba conformarsi a tutte le altre proposizioni – dove ogni singola proposizione vien considerata come suscettibile, in linea di principio, di correzione –, ne viene che la verità non può consistere in altro che nella *concordanza delle proposizioni tra di loro*.

III

CRITICA DEL CONCETTO DI VERITÀ COME COERENZA

10. *La verità come coerenza e come corrispondenza*

Questa dottrina (che, per esempio, da O. Neurath è stata espressamente formulata e sostenuta nella forma sopra descritta) è

1. E cioè alla questione dell'accertamento delle proprietà che debbono essere godute da un asserto, affinché di esso si possa dire che è vero, e di cui si deve essere quindi certi.

2. In questo modo, il criterio di verità di una proposizione consiste nella possibilità di ridurla o di riportarla – mediante certe regole di trasformazione – alle proposizioni protocollari.

3. E cioè di quella concezione per la quale esistono verità assolute, immutabili, incontrovertibili.

ben nota a partire dalla storia della filosofia più recente. In Inghilterra la si chiama di solito «coherence theory of truth»¹ e la si contrappone alla più antica «correspondence theory»² (dove sarebbe da osservare che il termine «teoria» è usato qui in modo scorretto, stante che i rilievi sulla natura della verità hanno un carattere del tutto diverso dalle teorie scientifiche, le quali consistono sempre in un sistema di ipotesi).

Abitualmente, l'opposizione tra i due punti di vista viene espressa nella maniera seguente: secondo l'uno, il punto di vista tradizionale, la verità di una proposizione consiste nella sua concordanza con i fatti, mentre secondo l'altro, quello della teoria della «coerenza», la verità consiste nell'accordo della proposizione con il sistema delle altre proposizioni.

Non intendo esaminare qui se la formulazione di quest'ultima dottrina possa essere interpretata anche in modo tale che essa venga a richiamare l'attenzione su un principio del tutto corretto (e cioè sul principio che noi, in un senso ben determinato, «non possiamo uscire dal linguaggio», come dice Wittgenstein);³ mi propongo piuttosto di mostrare che tale dottrina, nell'interpretazione che nel nostro contesto le si deve conferire, è del tutto insostenibile.

11. *La verità come coerenza significa «incontradittorietà» e riguarda solo un certo gruppo di proposizioni: quelle tautologiche*

Se la verità di una proposizione deve consistere nella sua coerenza o concordanza con le altre proposizioni, deve essere allora ben chiaro che cosa si intende con «concordanza» e a quali proposizioni si deve pensare quando si parla di «altre» proposizioni.⁴

1. «Teoria della coerenza della verità» (ossia teoria della verità come coerenza).

2. «Teoria della corrispondenza» (ossia teoria della verità come corrispondenza).

3. La filosofia di Wittgenstein, della quale lo Schlick riprende non pochi fondamentali teoremi, è agli antipodi della «teoria della coerenza» e sostiene appunto la necessità di commisurare il significato e il valore del linguaggio ai dati empirici. In questa prospettiva, dire che non si può uscire dal linguaggio non significa adottare la «teoria della coerenza», ma significa solo osservare che il linguaggio è l'ambito di ogni nostro giudizio, di ogni nostra convinzione o teoria intorno al mondo. Da questo punto di vista, la verità non può essere intesa come corrispondenza di una proposizione a qualcosa che sfugge completamente al linguaggio, e dunque a qualcosa di inesprimibile, bensì a qualcosa che può essere in qualche modo espresso e che dunque è contenuto di un tipo particolare di proposizioni; sì che, anche per chi non condivide la «teoria della coerenza» sarà possibile affermare che il criterio della verità di una proposizione consiste in un accordo di tale proposizione con altre proposizioni: appunto quelle che esprimono immediatamente il dato empirico.

4. Cioè si parla di quelle proposizioni con le quali deve concordare la proposizione di cui si vuole controllare il valore di verità.

Il primo punto può essere sbrigato con facilità. Poiché non si può ammettere che l'asserto che dev'essere controllato affermi *la stessa cosa* che viene affermata dagli altri asserti, non resta allora altro che questi debbano essere solamente *compatibili* con esso, sì che non si instauri alcuna contraddizione tra quelli e questo. Pertanto la verità consisterebbe semplicemente nell'assenza di contraddizione. Ma se si potesse identificare verità e assenza di contraddizione in quanto tale, ogni discussione in proposito sarebbe già bell'e finita. Da molto tempo si è generalmente riconosciuto che solo nelle proposizioni di carattere tautologico¹ in contraddittorietà e verità (e si usi quest'ultima parola in senso amplissimo) sono espressioni equivalenti, come avviene, ad esempio, nelle proposizioni della geometria pura.² Ma nelle proposizioni di questo tipo si è intenzionalmente tagliato ogni rapporto con la realtà, ed esse sono soltanto delle formule all'interno di un calcolo prestabilito.³ A proposito degli asserti della geometria *pura*, non ha alcun senso domandare se essi concordino o no con i fatti del mondo: affinché essi possano venir chiamati veri o corretti, debbono essere soltanto compatibili con gli assiomi convenzionalmente postulati all'inizio (e normalmente si richiede anche che essi possano *venir dedotti* da tali assiomi). Abbiamo qui a che fare proprio con ciò che in passato era chiamato verità *formale* e che veniva distinto dalla verità *materiale*.

12. *Le proposizioni sintetiche esigono un'integrazione del criterio di verità inteso come semplice in contraddittorietà: esigono la verità materiale*

Quest'ultima è la verità delle proposizioni sintetiche,⁴ cioè degli asserti intorno ai fatti, e se la si vuol caratterizzare mediante il

1. Quelle cioè nelle quali il predicato non asserisce nulla di diverso (e cioè «dice lo stesso») di quanto si è deciso di includere nella definizione del soggetto della proposizione; o anche: quelle nelle quali il predicato indica in che modo si decide di definire il soggetto.

2. Si può dire che la geometria pura è il modo in cui viene modernamente trattata la geometria allo scopo di evitare certe difficoltà della geometria tradizionale; e cioè non più come scienza dell'estensione, che ha a suo fondamento la intuizione dello spazio, e cioè il riferimento alla realtà, bensì come costruzione logica che, mediante convenzioni arbitrarie (e cioè non mediante il ricorso all'intuizione spaziale), stabilisce certe definizioni primitive (o postulati), dalle quali deduce una certa totalità sistematica di proposizioni, la cui «verità» non consiste dunque nella loro corrispondenza alla realtà spaziale, ma nella loro coerenza o compatibilità con i postulati, e cioè nella in contraddittorietà della totalità sistematica cui appartengono.

3. Di un calcolo, cioè, le cui regole sono state scelte arbitrariamente.

4. La definizione di «proposizione sintetica» può essere riportata alla definizione kantiana di «giudizio sintetico a posteriori» – a parte, si capisce, le sostanziali differenze di contesto.

concetto di assenza di contraddizione o di concordanza con altre proposizioni, si potrà far ciò solo a patto di porre certi asserti *del tutto determinati*, con i quali tutte quelle altre proposizioni debbano non trovarsi in contraddizione, e cioè solo a patto di porre proprio quegli asserti che esprimono «i fatti dell'osservazione immediata». Il criterio della verità non può essere dato dalla concordanza con proposizioni *qualsiasi*, assunte a piacimento, bensì esige la concordanza con certi asserti caratteristici, che non possono in alcun modo essere scelti arbitrariamente.¹ In altri termini, il semplice criterio dell'incontradittorietà non è assolutamente sufficiente per dar luogo alla verità materiale, bensì esige di essere integrato dal concetto di compatibilità con certi asserti del tutto particolari;² e non vedo alcun inconveniente – e anzi lo ritengo del tutto opportuno – usare per *questa* compatibilità la vecchia e buona espressione «concordanza con la realtà».

13. *Spiegazione della genesi della «coherence theory»*

Il sorprendente errore della «coherence theory» non si può spiegare in altro modo che riflettendo sul fatto che, nella costruzione e spiegazione di questa teoria, si è sempre pensato soltanto a proposizioni effettivamente incluse nel sistema delle proposizioni scientifiche; e solo esse hanno attirato l'attenzione, figurando costantemente negli esempi. La concordanza, dovuta all'incontradittorietà sussistente tra le varie proposizioni della scienza, era effettivamente sufficiente, ma solo per il motivo che si aveva a che fare appunto con queste proposizioni, che sono già di un tipo del tutto particolare. Esse infatti prendono origine (in un certo senso, che dovrà essere tosto determinato) dalle proposizioni d'osservazione;³ conformemente al modo di dire tradizionale si può dire senza inconvenienti che esse provengono «dall'esperienza».⁴

1. Appunto perché sono essi, e non altri, a esprimere i fatti.

2. Cioè – appunto – con gli asserti che esprimono i fatti dell'osservazione immediata.

3. Le «proposizioni d'osservazione» (*Beobachtungssätze*) sono le proposizioni che esprimono i fatti immediati dell'esperienza. Vedremo in che senso lo Schlick differenzierà nettamente le proposizioni d'osservazione o «constatazioni» dalle «proposizioni protocollari», che, apparentemente, posseggono la stessa definizione.

4. In questo capoverso lo Schlick tenta di spiegare come si sia potuti giungere all'errore della «teoria della coerenza». La spiegazione è questa: se si considera il sistema delle proposizioni scientifiche come tale, si può dire allora, certamente, che il criterio *sufficiente* della verità di una proposizione di tale sistema è la sua compatibilità con le altre proposizioni del sistema. Ma questo criterio è *sufficiente* perché è applicato a proposizioni che, direttamente o indirettamente, sono derivate dall'esperienza – tali cioè che alla loro posizione non ha presieduto il semplice criterio

14. La « coherence theory » non fornisce un criterio univoco di verità

Ma chi è convinto che come criterio di verità non si debba porre nient'altro che la coerenza, deve considerare un qualsiasi racconto fantastico come altrettanto vero di un resoconto storico o

di coerenza interna, ma il criterio di corrispondenza alla realtà empirica. Se ci si dimentica, o non si tien conto di quest'ultima circostanza – che cioè il sistema delle proposizioni scientifiche ha la sua origine nell'esperienza –, si diventa sostenitori della « teoria della coerenza », ossia della sufficienza del criterio di coerenza.

Questa spiegazione dello Schlick del modo in cui si è giunti all'errore della teoria della coerenza è poco plausibile, giacché ben difficilmente ci si potrà convincere che i sostenitori di quella teoria siano stati vittime di una così madornale disattenzione. Si dovrà invece *ripetere* qui quanto lo Schlick ha accennato sopra (par. 11) a proposito della formazione della geometria pura: che, nella costruzione del criterio di verità, il riferimento alla realtà empirica è stato troncato *intenzionalmente*. Si tratta allora di vedere qual è il motivo che nel presente caso ha determinato questa decisione consapevole. Lo conosciamo già: è il proposito di costruire un sapere *intersoggettivo* (cfr. par. 9). Se il sapere intersoggettivo non può essere che un complesso di segni o sequenze grafico-sonore (cfr. nota 1, p. 448), la verità intersoggettiva di una proposizione non può essere data dalla concordanza di questa proposizione con la realtà; giacché, se questa eventuale concordanza non deve restare qualcosa di verificabile soltanto nella mia esperienza personale, ma deve acquistare valore intersoggettivo, e cioè deve poter essere verificata da tutti, è *necessario* che anche la eventuale concordanza sia espressa in proposizioni (proposizioni protocollari), sì che il criterio della verità intersoggettiva non potrà consistere in altro che nella coerenza tra le proposizioni protocollari e le altre proposizioni.

Ma poiché – come il testo ha già rilevato – le proposizioni protocollari non hanno un valore assoluto, la coerenza del sistema proposizionale potrà essere mantenuta sia eliminando o modificando quella o quelle proposizioni che vengano a trovarsi in contraddizione con le proposizioni protocollari, sia eliminando o modificando quella o quelle proposizioni protocollari che vengano a trovarsi in contraddizione con le altre proposizioni del sistema. Da questo punto di vista, pertanto, non esistono *certe* proposizioni del sistema scientifico, con le quali tutte le altre *debbano* concordare, e la verità intersoggettiva del sistema sussiste qualsivoglia le proposizioni tra le quali si instaura un rapporto di coerenza o in-contraddittorietà.

Se il merito di Neurath e di coloro che, come Carnap, si sono allineati alla sua concezione, consiste soprattutto nell'esigenza di costruire un sistema scientifico intersoggettivo –, esigenza che si concreta nella determinazione delle regole alle quali tale costruzione deve sottostare –, è però anche subito da aggiungere che ben di rado questa corrente filosofica si rende conto della *specificità o limitatezza* del compito che si propone. Accade cioè, in maniera pressoché costante, che la scienza, intesa come sapere intersoggettivo, sia sollevata al rango di unico tipo possibile di sapere valido posseduto dall'uomo. Qui, e non altrove, è l'errore sostanziale di questa impostazione: nell'identificazione del concetto di conoscenza intersoggettiva col concetto di conoscenza valida in quanto tale, nell'identificazione della scienza intersoggettiva con la scientificità in quanto tale. Ed è appunto qui che incomincia il merito dello schieramento opposto, capeggiato dallo Schlick, più vicino alla tradizione empiristica. È il merito di aver richiamato che il sapere fornito di valore (e, questa volta, si dovrà parlare di valore assoluto) si apre a un livello più originario di quello costituito dalla scienza intersoggettiva, e che questo più originario livello è l'*esperienza*, ossia la presenza della realtà empirica.

delle proposizioni contenute in un libro di chimica, a condizione solamente che quelle fantasie siano state così abilmente inventate da non contenere alcuna contraddizione. Io posso descrivere, con l'aiuto della fantasia, un mondo grottescamente stravagante: il filosofo della coerenza deve credere nella verità della mia descrizione, a condizione solamente che io abbia cura della reciproca compatibilità delle mie affermazioni e che, per precauzione supplementare, eviti ogni collisione con i modi usuali di descrizione del mondo, trasferendo il teatro della mia narrazione su una stella lontana che non possa più essere oggetto di alcuna osservazione. Anzi, rigorosamente, quella precauzione non è affatto necessaria, giacché io posso pretendere con pari diritto che gli altri si adattino alla mia descrizione, e non viceversa. Gli altri non hanno il diritto di obiettare che il mio procedimento contrasta con l'osservazione, giacché secondo la dottrina della coerenza non si può annettere alcuna importanza ad una qualsivoglia « osservazione » ma soltanto alla compatibilità degli asserti.¹

1. Le considerazioni svolte dallo Schlick in questo capoverso sono ineccepibili, ma non tengono conto dell'esigenza ultima che, come sappiamo, anima il fisicalismo del Neurath: la costruzione del sapere scientifico come sapere intersoggettivo. Se l'errore sostanziale di questa posizione consiste, come abbiamo richiamato qui sopra, nella identificazione del sapere valido col sapere intersoggettivo, e quindi nella proclamazione del criterio della semplice coerenza come unico criterio di verità, lo Schlick per altro si irrigidisce a sua volta frequentemente nel proposito di considerare, nello schieramento avversario, unicamente questa proclamazione e le conseguenze (il relativismo, lo scetticismo) che ne derivano. In questo modo, lo Schlick finisce col dimenticare che ciò che sta più a cuore alla corrente fisicalistica è l'intersoggettività della scienza (e da parte nostra vale la pena di osservare che la stessa eliminazione della metafisica viene operata sulla base della convinzione che l'atteggiamento metafisico sia un impedimento essenziale al realizzarsi del sapere intersoggettivo).

Chi si propone di determinare le regole del sapere intersoggettivo riconosce certamente che, *dal punto di vista logico*, esiste un notevole numero di sistemi di proposizioni – tra cui anche il « mondo grottescamente stravagante » di cui parla qui lo Schlick – che si pongono tutti con lo stesso valore. Ma « la pratica della vita » elimina la maggior parte di questi sistemi, perché si rivelano inadatti alla realizzazione degli scopi che ci proponiamo vivendo in questo mondo, e perché il comportamento linguistico dei vari scienziati tende a diventare sempre più omogeneo, costituendo un nucleo relativamente costante di proposizioni intorno alle quali il disaccordo si fa sempre più raro e improbabile. L'esistenza di questo nucleo è un fatto di cui bisogna tener conto ed è pure un fatto che tale nucleo di proposizioni consente all'uomo di formulare previsioni che si realizzano con altissima frequenza, dandogli un rilevante potere sulla natura. Tutto ciò non è dunque possibile sulla base di un *qualsiasi* sistema coerente di proposizioni, ma solo sulla base (fino a prova contraria) di quel certo sistema che di fatto costituisce la scienza umana. Inoltre, un sistema proposizionale coerente, che si trovi però in contraddizione col comune comportamento linguistico (e quindi con quel sistema che è costruito sulla base di tale comportamento), si fa *per ciò stesso* eliminare da chi si propone di costruire un sapere intersoggettivo.

Da questo punto di vista, le osservazioni critiche sostenute in questo capover-

Poiché non ci sarà nessuno che voglia tener per vere le proposizioni di un libro di favole e per false quelle di un libro di fisica, ne viene che la dottrina della coerenza è completamente inadeguata. Alla coerenza si deve aggiungere ancora qualche altra cosa, e cioè un principio secondo il quale la compatibilità debba essere costruita, e che allora sarebbe esso l'autentico criterio di verità.¹

Se mi è dato un insieme di asserti, tra i quali se ne trovino anche di contraddittori tra loro, mi sarà possibile² ripristinare in molti modi la compatibilità tra gli asserti dell'insieme: ad esempio, una volta scarterò e lascerò cadere o correggerò certi asserti, un'altra volta compirò invece queste stesse operazioni proprio con quegli asserti che sono in contraddizione con quei primi che avevo eliminato la prima volta.

Appare da ciò l'impossibilità logica della dottrina della coerenza: essa non fornisce in alcun modo un criterio univoco di verità, giacché mi consente di pervenire ad un numero qualsiasi di sistemi di proposizioni in sé in contraddittori, ma che sono tra di loro incompatibili.

Si eviterà questo controsenso solo escludendo che si possa eliminare o correggere qualsiasi asserto, e cioè solo riconoscendo l'esistenza di certi asserti che debbono essere tenuti fermi e ai quali gli altri debbono conformarsi.

IV

MODO SCORRETTO E MODO CORRETTO DI DETERMINARE
LE PROPOSIZIONI FONDAMENTALI15. *Esistono proposizioni aventi valore assoluto?*

La dottrina della coerenza è stata dunque messa fuori giuoco, e nel frattempo ci siamo già di molto addentrati nella discussione del secondo punto delle nostre riflessioni critiche e cioè nella questione se *tutte* le proposizioni siano passibili di correzione, oppure ce ne siano anche talune che non possono essere toccate. Naturalmente, queste ultime costituirebbero il «fondamento» di

so del testo schlickiano non colgono nel segno e alterano la prospettiva sostenuta dal Neurath; anche se sono del tutto valide per mostrare le conseguenze che scaturiscono qualora si ponga come criterio di verità del sapere in quanto tale il semplice criterio di coerenza.

1. La compatibilità o coerenza tra le proposizioni deve essere costruita sulla base del principio che le proposizioni della scienza *devono* essere compatibili con *quelle certe* proposizioni che esprimono il contenuto immediato dell'esperienza.

2. Qualora io abbia ad adottare la «teoria della coerenza».

ogni conoscenza, quel fondamento che stiamo cercando e al quale, sinora, non ci siamo avvicinati di un sol passo.

Quali criteri ci devono dunque guidare nella ricerca di quelle proposizioni che restano immutabili e alle quali debbono essere accordate tutte le altre? Nelle pagine seguenti noi eviteremo di chiamarle «proposizioni protocollari» e le chiameremo invece «proposizioni fondamentali», giacché è molto incerto se esse compaiono, in generale, nei protocolli della scienza.

16. *Il «principio di economia»*

La cosa più ovvia¹ sarebbe indubbiamente scorgere quei criteri, che stiamo cercando, in una specie di principio di economia, dicendo cioè che come proposizioni fondamentali si debbono scegliere quelle proposizioni, il cui mantenimento richiede un *minimum* di variazioni nell'intero sistema proposizionale, per purificarlo da ogni contraddizione.

Si deve osservare che un siffatto criterio, basato su un principio di economicità, non giungerebbe a stabilire, una volta per tutte, come proposizioni fondamentali, degli asserti integralmente determinati; potrebbe bensì accadere che col progresso della conoscenza le proposizioni che sino a un dato momento hanno funzionato come fondamentali si trovino nuovamente degradate, presentandosi più economico lasciarle cadere in favore di proposizioni ultimamente scoperte, che da quel momento – fino a nuovo ordine – svolgerebbero la funzione di fondamento. Propriamente, questo non sarebbe più il mero punto di vista della coerenza, ma un punto di vista economico, al quale si adatterebbe però altrettanto bene la qualifica di «relativismo».

Mi sembra fuori questione che i sostenitori della concezione sin qui criticata, in effetti, espressamente o tacitamente, consideravano il principio di economia come l'autentico filo conduttore.²

1. «Più ovvia», restando ancora nella prospettiva dei sostenitori della teoria della coerenza.

2. Con questa affermazione lo Schlick viene in sostanza a riconoscere che la concezione del Neurath non può essere assimilata alla mera «coherence theory of truth». Nell'articolo intitolato *Fisicalismo radicale e «mondo reale»* (cit., pp. 346 sgg.), il Neurath, rispondendo esplicitamente al presente scritto dello Schlick, lamenta che la propria posizione non sia stata adeguatamente prospettata nello scritto schlickiano, e osserva appunto che non la si sarebbe dovuta assimilare alla semplice dottrina della coerenza, ma «almeno a quella sottospecie», cui appartiene anche il «punto di vista economico» (p. 347). Se abbiamo riscontrato, nei paragrafi precedenti, l'effettiva tendenza dello Schlick a riportare la posizione del Neurath alla semplice dottrina della coerenza, dobbiamo ora rilevare che quella tendenza resta temperata dall'affermazione che qui abbiamo davanti, nella quale viene in qualche modo riconosciuto appunto ciò che Neurath vorrebbe gli fosse riconosciuto.

Pertanto, ho già fatto rilevare anche sopra (pp. 449-50)¹ che nella dottrina relativistica sono motivi di opportunità quelli che determinano la scelta delle «proposizioni protocollari», e ho posto questa domanda: «È ciò ammissibile?».

Rispondo ora a questa domanda con un «no!». In realtà non è l'opportunità economica, bensì sono delle proprietà del tutto diverse quelle che fanno distinguere le autentiche proposizioni fondamentali.

17. *Un modo particolare di prospettare il « principio di economia ».
Critica di tale modo*

Se il procedimento per scegliere queste proposizioni dovesse consistere in una specie di adattamento alle opinioni (o «proposizioni protocollari») della maggioranza dei ricercatori, tale procedimento sarebbe ancora da qualificare come economico.² Ora, acca-

D'altra parte, il Neurath ha ragione a precisare che la propria posizione non si identifica senz'altro a quella che si pone «dal punto di vista economico», ma appartiene, insieme a quest'ultima, a una sottospecie della teoria della coerenza: la scelta delle proposizioni protocollari è determinata, nella concezione fisicalistica, dal fatto che certi protocolli – e non altri – sono concordemente forniti dalla maggioranza dei ricercatori qualificati. (Accade, ad esempio, che la maggioranza, se non la totalità dei ricercatori qualificati stenda protocolli del tipo: «Sotto certe condizioni – che si presentano analoghe nei vari protocolli – questo corpo, riscaldato, si dilata»). Pertanto la scienza si costruisce in modo da rispettare il più possibile – anche qui dunque interviene una specie di principio di economia! – i protocolli che di fatto compaiono nei resoconti dei ricercatori qualificati. È appunto questo fatto ciò che consente, nella prospettiva fisicalistica, la scelta di un certo sistema di proposizioni tra loro coerenti, piuttosto che di un altro altrettanto coerente: «la» scienza è quel sistema coerente di proposizioni che si basa sui protocolli forniti dalla maggioranza dei ricercatori qualificati; l'esistenza di questa maggioranza non è una «necessità logica», è solo un fatto, che potrebbe scomparire, ma è appunto quella felice circostanza che rende possibile la scienza intersoggettiva. Considerazioni di questo tipo sono svolte da Carnap ad esempio nella *Risposta ai saggi di E. Zilsel e K. Duncker* («Erkenntnis», III, 1932, p. 180), studiosi neopositivisti che avevano polemizzato contro la concezione fisicalistica.

Osserviamo infine che sia il punto di vista economico, sia il fisicalismo sono indubbiamente delle sottospecie della dottrina della coerenza, come lo stesso Neurath – abbiamo visto – riconosce: infatti, l'unico criterio assoluto resta la coerenza, stante che una proposizione è fondamentale solo in relazione a una situazione di fatto che può anche cambiare. Il riferimento al fatto è d'altra parte ciò che distingue la semplice teoria della coerenza da queste sue sottospecie (che differiscono tra loro solo in quanto tengono conto di fatti diversi).

1. Cfr. par. 9.

2. Pur senza far nomi, lo Schlick va progressivamente ridimensionando, sul piano storico, le sue precedenti osservazioni critiche. È infatti chiaro che, qui, la teoria della coerenza non è astrattamente applicata alla concezione fisicalistica, ma è appunto considerata alla luce del modo concreto in cui in questa concezione quella teoria si trova realizzata. Il senso globale del discorso schlickiano, sin qui sviluppa-

de certamente che l'esistenza di un fatto, per esempio, geografico, o storico, o anche una legge naturale, viene da noi accettata al di sopra di ogni dubbio, quando troviamo che tale fatto è menzionato molto frequentemente come esistente nei luoghi di cui si tratta in quei resoconti della maggioranza. Non ci viene in mente di rifare per conto nostro la verifica; noi accettiamo dunque ciò che in generale viene riconosciuto. Ma ciò si spiega in questo modo: che noi conosciamo esattamente in qual maniera solitamente si realizzano questi asserti attorno ai fatti, e tale maniera ci ispira fiducia; e dunque quella nostra accettazione non si spiega col fatto che ciò che noi accettiamo corrisponde al modo di vedere della maggioranza.² All'opposto, si può arrivare ad un'adesione generale solo qualora ognuno provi lo stesso sentimento di fiducia.

18. *Continuazione della critica e accertamento della necessità
di prendere in considerazione l'origine degli asserti*

La nostra dichiarazione che un asserto è passibile di correzione o di annullamento, e della misura in cui esso lo è, non dipende da altro che dall'origine dell'asserto e cioè (prescindendo da certi casi del tutto particolari) non dipende in alcun modo dal fatto che il mantenimento di tale asserto richieda una correzione di molti altri asserti e forse un rimaneggiamento di tutto il sistema del nostro sapere.³

to, è dunque il seguente: se il criterio per scegliere le proposizioni fondamentali del sistema scientifico è determinato dall'adattamento alle proposizioni protocollari fornite dalla maggioranza dei ricercatori, ne viene che questo criterio è pur sempre rientrante nel punto di vista economico, giacché si dovrà costruire quel sistema proposizionale che rispetti il più possibile le proposizioni protocollari esibite dalla maggioranza. Da questo punto di vista il fisicalismo e il punto di vista economico non sono tanto visti come sottospecie della dottrina della coerenza, quanto piuttosto a loro volta in un rapporto di genere – il punto di vista economico – e specie – il fisicalismo. Poiché la maggioranza è un semplice fatto, e cioè domani potrebbe costituirsi una maggioranza diversa, ne viene che quelle, che oggi sono proposizioni fondamentali, domani potrebbero non esserlo più – e cioè quella, che oggi è «la» scienza, domani potrebbe non esserlo più – e ciò significa che, da ultimo, l'unico criterio assoluto di verità resta la coerenza, che può però dar luogo a infiniti sistemi scientifici in sé coerenti, ma in opposizione tra loro.

1. La verifica cioè dell'asserto che asserisce l'esistenza di quel fatto.

2. Se io non ho mai visto Berlino e affermo che Berlino esiste, lo affermo non già perché lo trovo scritto sui libri e sui giornali, ma perché so come sono costruiti gli asserti (che trovo scritti sui libri e sui giornali) del tipo: «Berlino esiste», e sono convinto che tale modo di costruzione è fornito di valore indubitabile.

3. Applicando quest'ultima considerazione al modo particolare in cui si presentava sopra il principio di economia, si dovrà dire allora che il mantenimento o l'eliminazione di un asserto dipendono dalla sua origine, ossia dal modo in cui è stato costruito, e non dal fatto che l'asserto sia o no in contraddizione con le proposizioni protocollari della maggioranza delle altre persone qualificate.

Anche se avremo modo di ritornare più volte su questo giro di concetti, osser-

Prima di poter applicare il principio di economia si deve sapere a quali proposizioni esso deve venire applicato.¹ E se tale principio costituisse l'unico criterio decisivo, la risposta non potrebbe essere altro che questa: a tutte le proposizioni che in generale pretendono aver validità, o addirittura a tutte le proposizioni che sono state poste. A dire il vero, la clausola «che pretendono aver validità» sarebbe propriamente da tralasciare, giacché come potremo distinguere le proposizioni che soddisfano questa clausola da quelle poste in modo del tutto arbitrario o escogitate per scherzo o per errore?² Questa discriminazione non può essere formulata se non si prende in considerazione il modo in cui si formano gli asserti.³ Col che ci vediamo nuovamente ricondotti al problema della loro origine. Se gli asserti non sono classificati a seconda della loro origine, ogni applicazione del principio economico della concordanza è completamente assurda.⁴ Ma se ci si preoccupa di riportare le proposizioni alla loro origine, ci si renderà subito conto che si è loro conferito, con ciò stesso, un ordinamento de-

viamo sin d'ora che il principio di adattamento ai protocolli della maggioranza è valido in vista della costruzione di un linguaggio intersoggettivo, mentre non è valido se ciò che si vuole costruire è il sapere fondato in quanto tale. Ai fini di questa seconda costruzione si dovrà invece tener conto, come appunto sta avvertendo lo Schlick, dell'origine degli asserti – il che significa, per la mentalità empiristica dello Schlick, della loro origine empirica.

1. Sappiamo che il principio di economia assume come proposizioni fondamentali quelle proposizioni, il cui mantenimento richiede un *minimum* di variazione, nel sistema proposizionale, per liberarlo da ogni contraddizione. Ma da quali proposizioni è composto tale sistema? Lo Schlick rileva appunto che, prima di applicare il principio di economia, si deve aver risposto a questa domanda.

2. In sostanza, il testo vuol dire che il principio di economia è stato escogitato per essere applicato al sistema delle proposizioni scientifiche. Ma se l'unico criterio che decide della verità e quindi della scientificità di un sistema di proposizioni è il principio di economia, ne viene che tale principio può essere applicato a un qualsiasi sistema di proposizioni, giacché un sistema diventa «scientifico» – secondo la concezione che lo Schlick sta qui discutendo – proprio in quanto gli si applica quel principio.

Questo rilievo è analogo a quello sviluppato nel par. 14. Il testo ritorna cioè a quella presa di posizione astratta, che non tien conto delle istanze autentiche del fisicalismo, il quale applica il principio di economia non a un sistema qualsiasi di proposizioni, ma a quel sistema che risulta dai protocolli intersoggettivi e cioè concordemente forniti dalla maggioranza dei ricercatori qualificati. Appunto questa concordanza relativamente costante consente di distinguere – entro certi limiti – le proposizioni «che pretendono avere validità» dalle proposizioni poste in modo arbitrario, o per scherzo, o per errore.

3. Il che è verissimo, se ci si propone di accertare il fondamento del sapere; mentre è falso se ci si propone di costruire un linguaggio intersoggettivo. In questo secondo caso, il modo per distinguere un asserto valido da una frase detta per errore è proprio quello di rilevare che il primo è sostenuto concordemente dalla maggioranza delle persone qualificate, mentre il secondo è sostenuto da una minoranza o da uno solo.

4. Si rilegga, a proposito di questa accusa, la nota 2 qui sopra.

terminato dal loro valore, e che non c'è più alcun posto per una applicazione del principio di economia (prescindendo da certi casi particolari, che si verificano in luoghi ancora controversi nel campo della scienza), e che quell'ordinamento mostra insieme la via che conduce al fondamento che stiamo cercando.

V

LA MIA ESPERIENZA E IL LINGUAGGIO E LE ESPERIENZE ALTRUI

19. *Primarietà delle proposizioni costruite da me; le difficoltà in cui si sono avvolte alcune concezioni filosofiche affini*

È qui necessaria la massima precauzione. Giacché ci imbattiamo, qui, proprio nella via che è stata sempre percorsa ogni qualvolta ci si è messi in viaggio verso i fondamenti ultimi della verità.¹ E non si è mai raggiunta la meta.² In quell'ordinamento delle proposizioni secondo la loro origine, effettuato allo scopo di potersi pronunciare sulla loro certezza, occupano immediatamente un posto del tutto particolare quelle *che costruisco io stesso*.³ E, di queste, perdono progressivamente tale privilegio quelle che sono state costruite in passato, giacché riteniamo che la loro certezza pos-

1. L'intento «filosofico» dell'indagine schlickiana non può essere più esplicitamente dichiarato. L'intento sostanziale del fisicalismo è invece, come ormai più volte abbiamo rilevato, la costruzione del linguaggio intersoggettivo della scienza. Poiché il fisicalismo finisce con l'alterare il senso autentico dei propri intendimenti, identificando il sapere intersoggettivo col sapere valido in quanto tale, anche il fisicalismo diventa – proprio in forza di tale identificazione – un discorso «filosofico», trovandosi pertanto in polemica con l'empirismo schlickiano; che, a sua volta, non si preoccupa troppo di enucleare, al di sotto della superfetazione «filosofica», la sostanziale vocazione del fisicalismo alla costruzione dell'intersoggettività: vocazione «scientifica».

2. Espressioni come questa vanno prese con molta cautela. Spessissimo, specie nella filosofia neopositivistica, si ignorano o si svalutano i risultati raggiunti dalla tradizione filosofica, ma si danno poi delle soluzioni che si identificano sostanzialmente con alcuni di quei risultati. Ciò non significa che la filosofia contemporanea non realizzi dei progressi, e anche fondamentali, rispetto alla tradizione filosofica, ma significa che buona parte delle critiche che si muovono a quella tradizione è dovuta a equivoci, a incomprendimenti o, semplicemente, all'ignoranza del senso autentico, secondo il quale certe tesi sono state sostenute in passato.

3. Le proposizioni si dividono in due gruppi: 1) quelle costruite dalle altre persone; 2) quelle costruite da me. «Costruire» (*aufstellen*) significa qui stabilire l'origine e cioè realizzare il processo di verifica della proposizione. Se io non ho mai visto Berlino, per me la proposizione: «Berlino è una città tedesca» appartiene al primo gruppo. Se io sto vedendo una matita sul mio scrittoio, per me la proposizione: «Su questo scrittoio c'è una matita» appartiene al secondo gruppo.

sa essere pregiudicata dalle «illusioni della memoria», e propriamente, parlando in generale, tanto più pregiudicata quanto più la proposizione è lontana nel tempo. Viceversa, in cima a questa classifica si presentano, come sottratte ad ogni contestazione, quelle proposizioni che esprimono un fatto che esiste *nel presente* e che è contenuto della percezione mia propria o del «dato vissuto di coscienza» (*Erleben*) (o quale altra espressione si voglia usare).¹ Il che sembra debba essere assolutamente lineare e chiaro; eppure i filosofi si sono perduti in un labirinto senza via di uscita quando hanno tentato di usare effettivamente le proposizioni di questo ultimo tipo come base di tutto il sapere. Alcune illusorie vie di uscita da questo labirinto sono, per esempio, quelle formulazioni e inferenze che, sotto il nome di «evidenza della percezione interna», «solipsismo», «solipsismo istantaneo», «autoevidenza della coscienza»,² sono state al centro di tante battaglie filosofiche. Il punto di arrivo più conosciuto, al quale ha condotto il percorrimiento della summenzionata via, è il *cogito ergo sum* di Cartesio, verso il quale si era già portato anche Agostino. Oggi, la logica ci ha sufficientemente aperto gli occhi sul conto del *cogito ergo sum*: noi sappiamo che è una mera pseudoproposizione, che non può diventare una proposizione vera e propria anche per il fatto che la si esprime nella forma: *cogitatio est* – «i contenuti di coscienza esistono» (cfr. «*Erkenntnis*», III, p. 20).³ Una siffatta proposizione, di per sé non esprime

1. Esempio. L'anno scorso, d'inverno, io ho costruito la proposizione: «Questo inverno è molto rigido». Per quanto ricordo dell'inverno passato, questa proposizione è vera; ma non posso escludere che il mio ricordo si rettifichi e si precisi a tal punto che questa proposizione venga a manifestarsi falsa. Tale possibilità di rettifica e di precisazione non sussiste invece, secondo lo Schlick, per i fatti presenti che percepisco nella mia esperienza, dei quali, proprio perché sono presenti, non è possibile io abbia un ricordo sbagliato.

2. Queste espressioni sono usate dallo Schlick in modo generico, per indicare delle posizioni filosofiche che, in qualche modo vicine alla sua posizione, non sono peraltro in grado, a suo avviso, di risolvere il problema del fondamento del sapere. In generale, il significato a tutte comune può essere indicato dicendo che esse sostengono che è evidente e indubitabile il contenuto delle nostre rappresentazioni o «percezioni interne», e cioè che la coscienza è evidente a sé stessa. Il che vuol dire che le cose esterne, le cose che esistono al di fuori delle nostre rappresentazioni, non sono evidenti. Il solipsismo, poi, restringe il campo dell'evidenza alle *mie* percezioni interne (e cioè non parla più di evidenza delle *nostre* rappresentazioni, giacché per me sono evidenti le mie percezioni, ma non le tue); e il «solipsismo istantaneo» restringe ulteriormente il campo dell'evidenza alle mie percezioni istantanee, e cioè alle percezioni considerate nella loro puntuale realizzazione nel presente temporale, e che dileguano e diventano incerte e dubitabili nell'istante successivo a quello in cui si sono presentate.

3. Lo Schlick rinvia qui a un passo di un suo importante articolo, *Positivism e realismo*, comparso in «*Erkenntnis*» nel 1932, dove si richiama quel teorema della moderna logica simbolica, secondo il quale una proposizione intorno alla realtà non può avere la forma: «*a* esiste», ma la forma: «esiste un *x*, che ha la proprietà *f*». La prima forma di proposizione, infatti, non può essere empiricamente verificata,

nulla e non può quindi servire, in nessun senso, come fondamento di qualcosa; essa non costituisce una conoscenza e su di essa non si appoggia nulla; essa non può conferire sicurezza ad alcun sapere.¹

C'è dunque il grosso pericolo, seguendo questa via, di giungere a dei vuoti vaniloqui invece che al fondamento che andiamo ricercando. La dottrina critica delle proposizioni protocollari è sorta precisamente con l'intento di evitare questo pericolo. Ma tale dottrina si è rivelata un espediente di cui non potevamo ritenerci soddisfatti; il suo difetto *essenziale* consiste nel misconoscimento della graduazione nella dignità delle proposizioni, graduazione che si

perché, secondo la giustificazione che lo Schlick fornisce di questa tesi, «*a*» è soltanto il *nome proprio* di un oggetto immediatamente presente e non indica alcuna proprietà, di cui si possa stabilire empiricamente se convenga o no all'oggetto in questione. Dire, semplicemente, «*a* esiste» è come dire semplicemente «questo qui», senza indicare che cosa si predica di «questo qui»; sì che «*a* esiste» è, come tale, un'espressione priva di significato. Ne viene che la proposizione cartesiana «Io sono», o «I contenuti di coscienza esistono» è una pseudoproposizione avente la pretesa di possedere un significato e di costituirsi come una proposizione.

Tutto questo discorso – osserviamo – non sembra adeguatamente giustificato, perché – a parte la possibilità di trasformare la proposizione: «Esiste un *x*, che ha la proprietà *f*» nella proposizione: «Un *x*, avente la proprietà *f*, esiste» – nella proposizione: «*a* esiste» la proprietà che si predica di *a* è appunto la sua esistenza, sì che è possibile verificare (e verificare empiricamente, se *a* è un oggetto empirico) se tale proprietà convenga o non convenga ad *a*.

A proposito dell'«io sono» cartesiano, lo Schlick *aggiunge* che, poiché una proposizione ha senso solo se può essere empiricamente verificata (è questo, come sappiamo, il presupposto del neopositivismo) e cioè solo se si possono indicare o descrivere le circostanze empiriche che si realizzerebbero se la proposizione fosse vera e quelle che invece si realizzerebbero se la proposizione fosse falsa, la proposizione «io sono» (o, che è il medesimo, «i miei contenuti di coscienza esistono», «*cogitatio est*») non ha senso perché non è possibile indicare quali circostanze empiriche si realizzerebbero se tale proposizione fosse falsa. Osserviamo in proposito che è certamente vero che, se tale proposizione fosse falsa, non esisterebbe alcun contenuto di coscienza, non esisterebbe esperienza e dunque non sarebbe di certo possibile indicare le circostanze empiriche che si realizzerebbero se tale proposizione fosse falsa. Bisogna però anche osservare che è possibile indicare le circostanze, che di fatto si realizzano, per le quali tale proposizione è vera: tali circostanze sono la stessa unità dell'esperienza, lo stesso manifestarsi della totalità degli oggetti dell'esperienza. In altri termini: la proposizione «L'esperienza esiste» è vera, ed è sperimentalmente verificata, ossia si fa esperienza dell'esistenza dell'esperienza – anche se si deve riconoscere che se tale proposizione fosse falsa (ipotesi assurda) e cioè fosse vera la proposizione «L'esperienza non esiste», questa proposizione non potrebbe essere sperimentalmente verificata, appunto perché non esisterebbe la stessa zona della sperimentazione. Il principio, dunque, che il senso di una proposizione è dato dalla possibilità di indicare le circostanze empiriche che si realizzerebbero se essa fosse vera e quelle che si realizzerebbero se essa fosse falsa, vale per le proposizioni che si riferiscono ai contenuti *particolari* dell'esperienza e non per la proposizione che afferma l'esistenza della esperienza nella sua totalità.

1. Dopo quanto si è detto nella nota precedente, queste conclusioni negative non possono essere accettate senza discussione – anche se ciò non vuol dire che il *cogito* cartesiano sia esente da ogni critica.

manifesta nel modo più chiaro nel fatto che, per quanto me «corretto» un certo sistema di conoscenze, hanno funzione determinante, da ultimo, soltanto le nostre *proprie* proposizioni.

20. *Nessuna incompatibilità col linguaggio altrui può sminuire o eliminare il valore di verità delle proposizioni che esprimono la mia esperienza attuale*

È teoricamente pensabile che gli asserti formulati da tutte le altre persone attorno al mondo non restino in alcun modo confermati dalle mie proprie affermazioni. Potrebbe accadere che tutti i libri che leggo, tutti gli insegnanti che ascolto fossero completamente d'accordo tra di loro e non si contraddicessero mai, e che tuttavia dicessero cose in gran parte incompatibili con le proposizioni che esprimono le mie esperienze personali. (Ci sarebbero in questo caso alcune difficoltà – che danno luogo alla questione sull'apprendimento del linguaggio e sul suo uso per un'intesa tra gli uomini –, ma esse possono essere eliminate mediante certe convenzioni che stabiliscano in quali situazioni solamente si deve ritenere che compaia una contraddizione).¹ Secondo la dottrina che abbiamo criticata² io dovrei in un tal caso sacrificare, né più né meno, le mie proposizioni protocollari, giacché ad esse si opporrebbe la massa enorme delle proposizioni protocollari altrui, tra loro concordanti, che è impossibile pretendere vengano corrette conformemente alla mia esperienza limitata e frammentaria.³

1. Il contenuto di questo inciso non è molto chiaro. Un'interpretazione potrebbe essere la seguente. Affinché io possa dire che i miei asserti sono incompatibili con gli asserti di un altro, è necessario che tra me e l'altro si sia convenuto in quali circostanze o situazioni linguistiche si deve ritenere che due asserti siano tra loro contraddittori o incompatibili. Se tali convenzioni non sussistono – se, in generale, non c'è un certo uso comune del linguaggio, stabilito mediante regole convenzionali –, qualora io sentissi dire da un altro: «Ora è notte», quando io vorrei dire: «Ora è giorno», non potrei dire che l'asserto altrui è incompatibile col mio: così come, sentendo un altro parlare in una lingua che non conosco, non posso dire che formuli asserti compatibili o incompatibili con i miei.

2. Cfr. cap. IV.

3. Ciò che allo Schlick sembra inammissibile – ossia la necessità (sostenuta dal fisicalismo) di un adattamento alla maggioranza delle proposizioni protocollari altrui – è invece necessariamente richiesto qualora si voglia costruire un linguaggio intersoggettivo. Supponiamo che ci sia una radicale discordanza tra i miei asserti e quelli altrui; sì che, ad esempio, ogni volta che io dico: «C'è caldo», tutti gli altri dicano: «Piove», e quando io dico: «C'è buio», gli altri dicano: «C'è vento»; e supponiamo che quando, in certe situazioni, io dico agli altri: «Piove», costoro mi diano un ventaglio o spalanchino la finestra, e quando dico: «C'è vento», accendano la luce o mi portino una candela accesa. È chiaro che, se io voglio vivere con gli altri, e trarre qualche vantaggio da questa mia associazione, sarà opportuno che io parli il loro linguaggio, piuttosto che mi sforzi di insegnare il mio a tutti i miei simili. La situazione non sarebbe diversa da quella in cui mi tro-

ma che cosa accadrebbe realmente qualora si realizzasse l'ipotesi che stiamo considerando? Ebbene, in nessun caso io rinuncerei alle proposizioni che esprimono le mie osservazioni, bensì ri-

verei se vivessi in Cina: sarebbe opportuno che, per far capire le mie esperienze in modo adeguato, mi mettessi anch'io a parlare in cinese. Certo che l'opportunità di parlare un linguaggio intersoggettivo sussiste sin tanto che mi sia possibile controllare o prevedere o dirigere in qualche modo il comportamento altrui, e quindi mi sia possibile trasformare il mondo conformemente a certi miei scopi.

Si possono però supporre dei casi ancora più complicati e radicali di divergenza tra il mio e il linguaggio altrui. Supponiamo, ad esempio: 1) che un certo giorno io abbia mal di testa e che decida pertanto di somministrarmi una dose di analgesico; 2) che in tale circostanza tutti gli altri mi dicano di tenere a lungo le mani su una fiamma; 3) che io sperimenti che prendendo l'analgesico il mal di testa non mi passa, e che stendendo le mani sulla fiamma non solo non mi produco ustioni, ma mi passa il mal di testa. Ebbene, in questo caso, io dovrei rinunciare, proprio per il mio vantaggio, a tutte le mie passate esperienze personali, compiute relativamente a situazioni analoghe a quella qui sopra descritta – e cioè dovrei rinunciare a un certo gruppo di mie proposizioni protocollari costruite in passato –, e dovrei adottare il comportamento prescritto dal linguaggio altrui. Se accertassi che in tutte o nella maggior parte delle situazioni in cui mi trovo è per me vantaggioso adottare il comportamento prescritto dal linguaggio altrui, e che peraltro io non adotterei mai seguendo le mie esperienze passate, sarà per me conveniente adattarmi al linguaggio intersoggettivo, ossia alle proposizioni protocollari altrui.

Si osservi però che questa convenienza sussiste perché le mie proposizioni protocollari attuali concordano con le proposizioni protocollari altrui: stendendo la mano sul fuoco, infatti, non dico più come in passato: «Scotta», ma: «Mi passa il mal di testa». Se ciò non avvenisse – e questo è il caso che propriamente lo Schlick ha in vista – se cioè io continuassi a sperimentare che stendendo la mano sul fuoco mi brucio – onde si produrrebbe incompatibilità tra le proposizioni protocollari mie e quelle altrui –, non solo dovrei tener ferma la verità della mia esperienza, ma non mi sarebbe, in questo caso, di alcuna utilità adottare il linguaggio intersoggettivo.

La scienza della natura è la forma più perfetta di linguaggio intersoggettivo di cui oggi l'uomo dispone e che gli consente di trasformare la natura conformemente ai suoi scopi. È chiaro che questo strumento deve essere adoperato (ed adoperato anche da me) anche quando – continuando a produrre effetti vantaggiosi per me e per gli altri – si trovi in contraddizione con i miei protocolli o con quelli di una minoranza. Questa, in generale, l'istanza – sostanzialmente trascurata dallo Schlick – della concezione fisicalistica.

1. Come abbiamo rilevato, il fisicalismo fa in sostanza un discorso di carattere scientifico e pragmatistico – o, meglio, l'interesse è rivolto alla scienza pragmaticamente intesa. Lo Schlick fa invece, in sostanza, un discorso filosofico e teoretistico (e cioè non considera il conoscere come strumento di modificazione del mondo, ma in quanto avente valore di verità, o valore teoretico). Nella nota precedente abbiamo un poco dilatato la problematica relativa al sapere intersoggettivo, per far risaltare le esigenze della corrente fisicalistica. Ma il discorso dello Schlick è più semplice: se le proposizioni che esprimono le mie esperienze si trovassero in contraddizione anche con tutte le proposizioni sostenute dai miei simili, io non potrei mai negare la verità di quelle mie proposizioni. Se io vedo una superficie verde, non potrò mai dire che è falso che questa superficie sia verde perché tutti gli altri dicono che è rossa. Tutto ciò è validissimo. Il problema del fisicalismo – ci si consenta di ripetere ancora una volta – è però un altro: si tratta

leverei che posso accettare solo un sistema di conoscenze, nel quale a quelle mie proposizioni sia consentito inserirsi senza alcuna loro mutilazione. Ed io potrei sempre costruire un siffatto sistema. Dovrei solo considerare le altre persone come dei pazzi sognatori, nelle cui pazzie sia dato peraltro rilevare la presenza di un metodo ammirevole; o anche – per esprimere lo stesso concetto in modo più oggettivo – io direi che gli altri uomini vivono in un mondo diverso dal mio e che col mio ha in comune solo il fatto che è possibile un intendersi mediante lo stesso linguaggio.¹ In ogni caso, qualsiasi fosse l'immagine del mondo che io mi costruisco, ne controllerei sempre la verità solo sulla base della mia esperienza personale; non mi lascerei mai privare di questo punto di appoggio, e le proposizioni che esprimono le mie osservazioni personali costituirebbero sempre l'ultimo criterio. E non potrei fare a meno di proclamare: «Ciò che io vedo, io lo vedo!».

VI

IN CHE SENSO GLI ASSERTI DI OSSERVAZIONE
SONO FONDAMENTO ULTIMO DEL SAPERE

21. In quale direzione si deve sviluppare l'indagine

Dopo queste considerazioni critiche resta chiarito in quale direzione dobbiamo cercare la soluzione delle difficoltà che hanno creato certe confusioni: dobbiamo seguire la via cartesiana sui tronchi in buono stato e praticabili, guardandoci però dal pericolo di confonderci nel *cogito ergo sum* e in espressioni insignificanti di questo tipo.² Realizzeremo questo proposito col renderci chiaramente conto del senso e della funzione che convengono effettivamente alle proposizioni esprimenti «ciò che viene attualmente osservato».

Che cosa si deve propriamente intendere quando si dice che ta-

di vedere quali vantaggi si possono ottenere considerando rossa la superficie che vedo verde e comportandomi conformemente a tale modo di considerazione.

1. Cfr. nota 1, p. 464.

2. Per il neopositivista Schlick, seguire la via cartesiana non significa effettuare, come faceva Cartesio, il discorso metafisico, che porta dall'esistenza del pensiero all'esistenza delle cose esterne, sulla base della veridicità divina; ma significa costruire una filosofia dell'esperienza, che pone come verità indubitabile le proposizioni che esprimono i contenuti immediati dell'esperienza. Dopo quanto abbiamo rilevato nella nota 3, p. 462, la differenza, cui lo Schlick qui accenna, tra la sua posizione e il *cogito* cartesiano, è abbastanza irrilevante: la differenza sostanziale è invece data, come vedremo, dal modo in cui le due posizioni intendono la costruzione della scienza sulla base del contenuto immediato dell'esperienza.

proposizioni sono «assolutamente certe»? E in che senso le si uò dichiarare fondamento ultimo di ogni sapere?

22. L'induzione

Consideriamo innanzitutto la seconda questione. Supponiamo che io prenda subito nota di ogni osservazione che vado via via facendo – dove è per principio indifferente che questa annotazione venga fatta su di un quaderno o solo nella memoria –, e supponiamo che di qui prenda inizio la costruzione della scienza: in tal caso avrei davanti a me delle autentiche «proposizioni protocollari», che starebbero temporalmente all'inizio della conoscenza. Da esse deriverebbero a poco a poco le altre proposizioni della scienza, mediante quel procedimento che si chiama «induzione»: che non consiste in nient'altro che in questo: stimolato o motivato dalle proposizioni protocollari pongo, a titolo di prova, delle proposizioni generali («ipotesi»), dalle quali discendono logicamente non solo quelle prime proposizioni, ma anche altre in numero illimitato. Ebbene, se queste altre proposizioni affermano *la stessa cosa* che viene affermata da ulteriori proposizioni d'osservazione, guadagnate sotto condizioni completamente determinate e che debbono essere indicate in precedenza con precisione, allora le ipotesi sono da ritenersi confermate nella misura in cui non compaiano degli asserti di osservazione che si trovino in contraddizione con le proposizioni derivate dalle ipotesi e quindi con le ipotesi stesse.¹ Sin tanto che ciò non avviene, noi siamo convinti di

1. Spieghiamo questo modo di intendere l'induzione, con un esempio. Posseggo il gruppo seguente di proposizioni protocollari, costruito sulla base delle mie osservazioni: «Questa fiamma f' manda calore» (sia p' questa proposizione), «Quest'altra fiamma f'' manda calore» (p''), «Quest'altra fiamma ancora f''' manda calore» (p'''). E supponiamo che f' , f'' , f''' indichino rispettivamente tutte quelle caratteristiche che servono a far riconoscere la singola fiamma di cui si parla. Sulla base di p' , p'' , p''' ... si pone allora *come ipotesi* la proposizione generale: «Ogni fiamma manda calore» (sia P). Da P si deduce, in base a una regola di carattere logico, che la fiamma che vedrò tra un momento, e quella che vedrò domani, posdomani e le infinite fiamme che ancora possono esistere e sono esistite, mandano calore; da P si deduce cioè logicamente un'infinità di proposizioni e si deducono le stesse proposizioni p' , p'' , p''' ... E sin qui si rimane nel campo delle ipotesi, giacché è da una ipotesi che si deducono queste conclusioni. Ma se a questo punto *osservo* o *sperimento* altre fiamme che mandano calore – altre cioè oltre quelle già sperimentate (e che hanno dato occasione alla costruzione della serie p' , p'' , p''' ...) – realizzandosi in tal modo una serie di *proposizioni di osservazione* (e non, si badi, di proposizioni protocollari), ognuna delle quali *ha lo stesso significato*, o *asserisce la stessa cosa* delle proposizioni dedotte logicamente da P – allora si ritiene che l'ipotesi P sia confermata, e che sia confermata sin tanto che non ci si imbatta in una fiamma che non manda calore, e cioè sin tanto che non venga a realizzarsi una *proposizione d'osservazione* (e non, si badi, una *proposizione protocollare*) che sia in contraddizione sia con le proposizioni della serie, p' ,

avere correttamente indovinato una legge di natura. L'induzione non è dunque altro che un indovinare metodicamente condotto, un processo psicologico, biologico, la cui trattazione non ha di certo nulla a che vedere con la «logica».¹

p'' , p''' ..., sia con le precedenti proposizioni d'osservazione confermanti P , e che quindi sia in contraddizione con P .

Per comprendere il significato proprio di questo paragrafo, si deve fare attenzione alla terminologia usata dallo Schlick: da un lato si parla di «osservazioni» (*Beobachtungen*) o «proposizioni d'osservazione» (*Beobachtungssätze*) o «asserti d'osservazione» (*Beobachtungsaussagen*) – termini, questi tre, che possono essere considerati come sinonimi –, dall'altro lato si parla di «proposizioni protocollari» (*Protokollsätze*). Nel par. 23 si preciserà la differenza tra questi due tipi di espressione, ma già sin d'ora il lettore può rendersi conto del diverso funzionamento delle proposizioni protocollari e degli asserti di osservazione.

1. L'induzione, e dunque la scienza, è una specie di divinazione del futuro (è un indovinare o prognosticare il comportamento futuro della natura), che però si serve di un metodo ben determinato, e in ciò – ma solo in ciò – differisce dalle altre forme non scientifiche di previsione. Le regole di questo metodo non sono regole logiche, ma sono determinate dal comportamento della natura umana. Regole psicologiche, biologiche, dunque. Infatti, per il neopositivismo, come per l'empirismo, esistono solo due tipi di proposizioni aventi valore di verità (anche se in senso diverso): quelle analitiche o tautologiche (che sono appunto oggetto della logica), e quelle sintetiche, da cui si sviluppa la scienza della realtà e che sono affermate in base all'esperienza. Il procedimento induttivo ha alla sua base le proposizioni sintetiche, ma si costruisce in forza di regole, che né sono analitiche, né esprimono un contenuto immediato dell'esperienza. Infatti, solo le proposizioni particolari esprimono questo contenuto immediato: la proposizione generale P («Ogni fiamma riscalda», cfr. nota 1, p. 467) non esprime un contenuto d'esperienza, perché l'esperienza non contiene quel fatto che è costituito da tutte le possibili fiamme passate, presenti e future che possono esistere. L'affermazione di P è quindi dovuta al modo in cui funziona la psiche umana; la quale, rilevando che una certa proprietà (il mandar calore) compete ad alcuni termini (le varie fiamme sperimentate) di una certa classe – «abituata» cioè, direbbe Hume, a connettere una certa proprietà a certi termini appartenenti a una stessa classe –, è portata ad applicare tale proprietà a tutti i termini della classe considerata (e P consiste appunto in tale applicazione). È dunque, questo, un meccanismo di carattere biologico o psicologico.

E anche il considerare P «confermato», quando si realizzano altri asserti di osservazione che dicono «lo stesso» di quanto dicono le proposizioni logicamente deducibili da P , anche questo non è un procedimento esprimente un contenuto immediato (e tanto meno è un procedimento analitico), appunto perché l'esperienza non può mai realmente «confermare» una proposizione generale (nell'esperienza cioè non possono mai essere contenute tutte le possibili fiamme); sì che la «conferma» non consiste in altro che nella fiducia che si ripone nell'ipotesi generale, quando si può accertare che in certi casi particolari si verifica ciò che, secondo l'ipotesi, dovrebbe verificarsi. Anche questa fiducia, dunque, è qualcosa che compete alla struttura biologica o psicologica dell'uomo, e dunque non è il risultato di un'operazione logica o di una constatazione immediata.

È vero che da P si deducono «logicamente», e cioè «analiticamente», infinite proposizioni, ma né la costruzione di P (il passaggio cioè dalle proposizioni particolari alla proposizione generale) né la «conferma» di P sono operazioni di carattere logico-analitico. Infatti, affinché la costruzione di P avesse carattere logico, sarebbe necessario che la proposizione: « f' , f'' , f''' mandano calore» avesse

L'effettivo processo secondo il quale si costituisce la scienza è con ciò schematicamente descritto. Ed è chiara la funzione ivi svolta dagli asserti intorno a «ciò che è attualmente percepito». Essi non sono identici a ciò che viene annotato per iscritto o ricordato, non sono dunque identici a quelle che si potrebbero opportunamente chiamare «proposizioni protocollari», ma sono l'occasione per la formazione di queste ultime. Le proposizioni protocollari, conservate nei libri o nella memoria, sono indubbiamente da assimilare, quanto al loro valore, alle ipotesi – come da tempo abbiamo riconosciuto; giacché, quando ci troviamo dinanzi ad una siffatta proposizione, è soltanto una semplice supposizione che essa sia vera, che concordi cioè con la proposizione di osservazione dalla quale è stata determinata. (Nulla impedisce di pensare che potrebbe forse non essere determinata da alcuna proposizione di osservazione, ed essere soltanto il risultato di un giuoco). Ma, già per questo motivo, quella che io chiamo proposizione d'osservazione non può essere identica ad una proposizione protocollare vera e propria: ché, in un certo senso, è assolutamente impossibile – come ora chiariremo – venga fissata sulla carta.¹

lo stesso significato della proposizione P , ossia che P fosse deducibile da essa; il che è falso (ossia è vero solo nella cosiddetta *induzione completa*, in cui la proposizione generale non indica altro che un numero *finito* di casi *sperimentati*). E affinché la «conferma» di P avesse carattere logico, sarebbe necessario che le proposizioni d'osservazione che «confermano» P avessero lo stesso significato di P (ossia che P fosse deducibile da esse) e anche questo è falso.

1. Questo passo è probabilmente il più importante del presente scritto schlickiano. Vi si mette lucidamente a tema la distinzione – già introdotta nel par. 22 – tra proposizioni d'osservazione e proposizioni protocollari (cfr. l'ultima parte della nota 1, p. 467). Quando si ha coscienza di un fatto – per esempio questa superficie rossa –, quando cioè lo si sperimenta, lo si osserva, tale coscienza si traduce in un *giudizio*, in un asserto, affermando appunto che questa superficie è rossa. Tale giudizio è ciò che Schlick chiama giudizio (asserto, proposizione) di osservazione, o asserto intorno a «ciò che è attualmente percepito». E tale giudizio possiede una sua realtà anche se non ci si preoccupa di annotarlo sulla carta o di mantenerlo vivo nella memoria. Però questa annotazione può essere fatta (e anzi è molto opportuno farla ai fini della costruzione della scienza), ed è chiaro che è fatta sulla base del corrispondente asserto di osservazione. Tale annotazione (sulla carta o nella memoria) è la proposizione protocollare.

Lo Schlick riconosce con chiarezza il carattere ipotetico delle proposizioni protocollari, ma tien fermo, con altrettanta fermezza, il valore non ipotetico, e cioè il valore assoluto, la verità assoluta delle proposizioni d'osservazione. Sperimento questa superficie rossa: questa sperimentazione, e quindi il giudizio in cui tale sperimentazione si realizza, sono assolutamente veri. Sulla base di questo giudizio, annoto su un foglio di carta: «Alle ore tali del giorno tale dell'anno tale, e nel tal luogo, ho visto una superficie rossa». Questa proposizione è un'ipotesi, perché la memoria potrebbe ingannarmi anche intorno a ciò che ho appena percepito, perché scrivendo potrei annotare una cosa per l'altra, perché

24. *Duplici funzione delle proposizioni d'osservazione*

Nello schema, sopra descritto, della costruzione della conoscenza, le proposizioni d'osservazione hanno dunque primariamente la funzione di porsi temporalmente al principio dell'intero processo conoscitivo, di stimolarlo e di metterlo in moto.¹ In che misura poi il loro contenuto entri nell'edificio della conoscenza, è questione che, in un primo momento, resta per principio del tutto indecisa. Con un certo diritto, le proposizioni d'osservazione possono dunque venir riguardate come l'origine ultima di tutto il sapere; ma le si dovrà anche considerare come il fondamento, la base ultima e sicura?² Non è facile rispondere, perché questa « origine » è connessa all'edificio della conoscenza in un modo che è ancora problematico. Inoltre abbiamo prospettato l'autentico processo conoscitivo solo in una esemplificazione schematica. In realtà, ciò che viene effettivamente protocollato è connesso a ciò che è osservato, meno strettamente di quanto non sia apparso e, in generale, non si può nemmeno ammettere che l'osservazione e il « protocollo » siano connessi mediante pure proposizioni d'osservazione.³

Ma queste proposizioni, questi asserti intorno a ciò che è attualmente percepito, queste « constatazioni » – come potremmo anche chiamarle – presentano anche una seconda funzione, quella cioè di intervenire nella conferma delle ipotesi, cioè nella *verificazione*.

La scienza fa delle profezie che vengono controllate mediante l'esperienza. La sua funzione essenziale consiste appunto nella costruzione di prognostici. Essa dice, per esempio: « Se nel tal momento si guarda con un telescopio disposto così e così, si potrà allora osserva-

quando io o altri abbiamo scritto questa proposizione avremmo potuto voler scherzare o ingannare o inventare, perché tale proposizione può essere interpretata in modo diverso da quello che era nelle intenzioni dello scrivente, perché, infine, nel linguaggio, in quanto simbolo o evento fisico-simbolico, c'è sì un significato (convenzionalmente attribuito ai simboli), ma non c'è nulla che autorizzi a ritenere che ciò che questo significato asserisce sia vero: per stabilire la verità del linguaggio-evento fisico è necessario ritornare all'esperienza, e cioè alle proposizioni d'osservazione.

1. Infatti è vero che, nelle prime righe del par. 22, si dice che le proposizioni protocollari stanno « temporalmente all'inizio della conoscenza », ma si deve peraltro tener ora presente che esse sono determinate o occasionate dalle proposizioni d'osservazione, le quali dunque precedono le stesse **pro**posizioni protocollari.

2. Altro è « origine » nel senso di « inizio temporale », e altro è « fondamento », nel senso di base indubitabile delle altre conoscenze. Si tratta allora di vedere se e in che senso le proposizioni d'osservazione, oltre che inizio, possano essere anche fondamento. Ciò significa che si tratta di vedere se e in che misura « il loro contenuto entri nell'edificio della conoscenza », giacché se una conoscenza è fondamento di un'altra, essa si trova in certo senso in quest'altra.

3. Il rapporto tra protocollo e osservazione non è mediato semplicemente dalle proposizioni d'osservazione, ma da un processo più complesso, cui il testo accenna qui avanti.

re un punto luminoso (stella) in coincidenza con una lineetta nera (reticolato)». Se supponiamo che seguendo questa indicazione compaia realmente il risultato previsto, ciò significa allora che noi facciamo una constatazione alla quale eravamo preparati; formuliamo un giudizio di osservazione che noi *attendevamo*, e pertanto proviamo un sentimento ben determinato di *soddisfazione*, di appagamento: noi siamo *accontentati*. Si può dire con pieno diritto che le constatazioni o proposizioni d'osservazione hanno compiuto la loro autentica missione quando questo peculiare appagamento si è prodotto in noi.

25. *Determinazione del modo in cui le proposizioni di osservazione confermano le ipotesi. Carattere momentaneo della conferma*

E tale appagamento si produce in noi nello stesso istante in cui si realizza la constatazione e cioè vien formulato l'asserto di osservazione. Il che è della più grande importanza, poiché la funzione delle proposizioni formulate intorno a ciò che è *presentemente* sperimentato si esercita essa stessa nel presente. Vediamo che esse, per così dire, non hanno alcuna durata e che, non appena si sono realizzate, al loro posto si pongono a nostra disposizione, daccapo, solo delle annotazioni o delle tracce nella memoria, che possono avere solamente il ruolo di ipotesi e sono quindi sprovviste del carattere di radicale certezza. Sulle constatazioni non si può costruire alcun edificio logicamente durevole poiché esse sono già sparite nel momento in cui si comincia ad innalzarlo. Quando esse figurano temporalmente all'inizio del processo conoscitivo, esse, dal punto di vista logico, non servono a nulla. Ma le cose stanno in modo completamente diverso quando le constatazioni compaiono alla fine di quel processo: in esse si compie la verificazione (o anche la falsificazione), e nell'attimo in cui appaiono hanno anche già compiuto il loro ufficio.¹ Dal punto di vista logi-

1. Già dalla lettura di questo paragrafo appare nel modo più chiaro che cosa intenda lo Schlick per « fondamento della conoscenza ». La conoscenza (e cioè, per il neopositivismo, la scienza della natura) ha sì un fondamento, ma la fondazione è anche qualcosa che si perde non appena viene guadagnata. Almeno in due sensi, dunque, la scienza non può pretendere di avere valore assoluto: 1) perché la « conferma » o « verificazione » dell'ipotesi ha valore pratico, psicologico, biologico (cfr. par. 22), stante che una proposizione generale non può mai esprimere un contenuto dell'esperienza e stante che dalla verità di una constatazione particolare (esempio: questa fiamma manda calore) non si può inferire la verità della corrispondente proposizione generale (che era stata costruita sulla base di una certa sequenza di proposizioni protocollari); 2) perché la verificazione operata dalle proposizioni d'osservazione esiste solo nella misura in cui queste proposizioni esistono, e poiché queste proposizioni « non hanno durata », e cioè non appena si realizzano (compiendo pertanto la loro funzione di verificazione) diventano delle proposizioni protocollari, la verificazione diventa essa stessa ipotetica (anche se, per lo più, viene egualmente utilizzata).

co ad esse non compete nient'altro, non se ne può dedurre alcuna conclusione, sono un termine assoluto.¹

È vero, che, psicologicamente e biologicamente, con l'appagamento generato dalle constatazioni incomincia un nuovo processo conoscitivo:² le ipotesi, la cui verifica si concludeva nelle constatazioni, sono considerate confermate, si tenta la costruzione di ipotesi più ampie e prende inizio la ricerca e la previsione delle leggi generali. In relazione all'ordine temporale di questo processo, le proposizioni d'osservazione formano dunque l'origine e lo stimolo, nel senso precedentemente indicato.

26. *Il fondamento è la giustificazione
del sentimento di appagamento che proviamo
quando le nostre previsioni metodicamente condotte si avverano*

Con queste considerazioni viene gettata, a mio avviso, una nuova luce sul problema del fondamento ultimo del sapere, sì che

Le proposizioni d'osservazione non hanno durata perché ciò di cui esse parlano diventa un che di passato non appena è stato osservato, sì che non è più oggetto di una proposizione che ha assoluto valore di verità, ma di una proposizione che, o per le eventuali illusioni della memoria, o per gli errori che possono annidarsi nel linguaggio in quanto simbolo, evento fisico, ha valore ipotetico. Esempio: osservo, guardando nel telescopio, un punto luminoso in coincidenza con una lineetta nera. Anche se « continuo » a vedere questa coincidenza, è chiaro che il punto luminoso che mi si trova ancora davanti non è più *lo stesso* (in senso rigoroso) del punto che appena un momento fa avevo osservato. Quest'ultimo non è più oggetto di una proposizione d'osservazione, ma è già qualcosa di ricordato, e il ricordo potrebbe essere fallace. Se, nell'atto in cui si realizzava la proposizione d'osservazione, fossi stato in grado di annotare: « In circostanze spazio-temporali così e così determinate, un punto luminoso così e così determinato è in coincidenza con una lineetta nera così e così determinata », questa proposizione protocollare resterebbe sì a nostra disposizione, ma si potrebbe sempre dubitare che essa corrisponda all'osservazione realmente effettuata in passato, e dunque resterebbe a nostra disposizione come una ipotesi.

1. Appunto perché scompaiono non appena si sono realizzate. Sì che il loro realizzarsi da un lato conclude definitivamente il processo di verifica (e per questo sono « un termine assoluto »), dall'altro lato non può essere sfruttato per trarre una conclusione sul valore delle ipotesi, che vada al di là del loro essere confermate per quel tanto e nella misura in cui esistono le constatazioni. Dire che queste scompaiono non appena si sono realizzate significa dire che scompaiono (e cioè diventa ipotetica) la stessa verifica (conferma, fondazione) delle ipotesi.

2. Si badi: se le constatazioni sono, « logicamente » (ossia, qui, dal punto di vista del valore di verità), « termini assoluti », dai quali non si può trarre alcuna conclusione, « psicologicamente e biologicamente » (dal punto di vista cioè del comportamento della natura umana) esse sono invece proprio la base dalla quale si traggono tutte le conclusioni e costruzioni della scienza. Se cioè non possono essere sfruttate « teoricamente » (in modo cioè da dar luogo a una conoscenza assoluta), sono però sfruttate « praticamente », e quindi in base alla *convenzione* che l'appagamento generato da esse abbia valore di fondamento per l'ulteriore ampliamento del processo conoscitivo.

possiamo chiaramente prospettare come si realizza la costruzione del sistema della nostra conoscenza e quale funzione vi esplichino le « constatazioni ».

La conoscenza è, in origine, un mezzo al servizio della vita. Per orientarsi nel mondo che lo circonda e adattare le sue azioni agli avvenimenti, l'uomo deve essere in grado di prevedere, in una certa misura, tali avvenimenti: a tal fine egli ha bisogno di proposizioni generali,¹ di conoscenze, e può servirsene solo nella misura in cui le profezie si avverano effettivamente. Questo carattere² del conoscere non viene in alcun modo perduto nell'ambito del sapere scientifico; l'unica differenza è che quest'ultimo non serve più agli scopi della vita, non vien più ricercato in vista della sua utilità.³ Gli scopi della scienza sono raggiunti col verificarsi delle previsioni: la gioia di conoscere è la gioia provata nella verifica, questo alto sentimento di aver previsto giusto. E questo ci è appunto procurato dalle proposizioni di osservazione, nelle quali la scienza attinge per così dire i suoi fini e trova la sua ragion d'essere. La questione che si cela dietro il problema del fondamento assolutamente certo del conoscere è, a dir propriamente, la questione della giustificazione del senso di appagamento che ci riempie quando si realizza la verifica. Si avverano realmente i nostri pronostici? In tutti i singoli casi di verifica o di falsificazione è sempre una « constatazione » a rispondere univocamente con un sì o con un no, provocando in noi un soddisfatto sentimento di gioia o un senso di delusione. Le constatazioni sono definitive.

27. *Ripresa e conclusione*

Definitività è un termine quanto mai opportuno per caratterizzare il valore delle proposizioni di osservazione. Esse costituiscono una

1. Prevedo che tenendo la mano sul fuoco la brucerò, e quindi evito di lasciarvela, solo in quanto posseggo una proposizione di questo tipo: « Tutti i fuochi (e cioè non solo quelli che ho percepito in passato) bruciano ». È, questa, una ipotesi o « profezia » di cui mi servo perché accerto di volta in volta il suo avverarsi.
2. Il carattere cioè consistente nel servirsi delle profezie solo nella misura in cui si avverano.
3. Quest'ultima proposizione non è certamente di tono pragmatistico. Si badi però che per lo Schlick la scienza è un processo psicologico-biologico, che termina in un sentimento di appagamento; il che significa che non è un processo logico-teoretico avente valore veritativo, ma è un processo pratico – anche se lo scopo di questa prassi non è la soddisfazione dei bisogni della vita, ma è il senso di appagamento che si produce allorché le constatazioni soddisfano le nostre aspettative. In questo senso la concezione schlickiana rientra – come si potrebbe riscontrare anche per la quasi totalità dei neopositivisti – in una prospettiva di tipo pragmatistico. In effetti, il neopositivismo è andato sempre più avvicinandosi al pragmatismo o, forse meglio, è andato sempre più esplicitando la componente pragmatistica presente in esso sin dagli inizi.

situazione finale assoluta, in esse si adempiono tutti i compiti del conoscere. Ed esse non hanno nulla a che fare con i compiti nuovi, che si prospettano proprio in seguito al realizzarsi di quella gioia, di cui esse si coronano, e in seguito al presentarsi di quelle ipotesi che esse hanno lasciato ancora sussistere. La scienza non si appoggia su queste proposizioni, ma conduce ad esse, ed esse indicano che la scienza ha imboccato la direzione giusta. Esse costituiscono realmente dei punti assolutamente fermi; noi siamo soddisfatti di averli raggiunti, anche se non possiamo restar fermi ad esse.¹

VII

IN CHE SENSO LE CONSTATAZIONI SONO ASSOLUTAMENTE CERTE

28. Passaggio

In che cosa consiste la stabilità di questi punti fermi? Giungiamo in questo modo alla questione, di cui avevamo sopra² differito la risposta: in che senso si può parlare di una « certezza assoluta » delle proposizioni d'osservazione?

29. Le proposizioni analitiche

Porteremo luce su questa domanda dicendo innanzitutto qualcosa intorno a un tipo completamente diverso di proposizioni, cioè le *proposizioni analitiche*, e confrontandole poi con le « constatazioni ». Come è noto, la domanda sul valore dei giudizi analitici non solleva alcun problema. Essi valgono a priori; non ci si deve e non ci si può convincere della loro correttezza servendosi dell'esperienza, giacché essi non affermano proprio nulla intorno agli oggetti dell'esperienza. Pertanto ad essi conviene soltanto una « verità formale » (si veda sopra p. 452), e cioè essi sono « veri » non perché esprimono correttamente un certo fatto, bensì perché la loro verità non consiste in altro che nel loro essere costituiti in modo formalmente corretto, e cioè nel loro trovarsi in accordo con le definizioni che sono state arbitrariamente stabilite.³

1. La verifica di un'ipotesi è pertanto, da un lato, un processo infinito, e quindi mai concluso, in cui, dall'altro lato, ogni momento del processo dà luogo a una situazione « definitiva » di conferma dell'ipotesi – situazione che viene sfruttata « psicologicamente o biologicamente », ma non « logicamente » dai momenti successivi.

2. Confronta l'ultimo capoverso del par. 21.

3. L'impostazione empiristica della filosofia schlickiana si presenta in questo capoverso, dedicato alla natura delle proposizioni analitiche, nel modo più chiaro.

30. Dubbi circa il valore delle proposizioni analitiche

Senonché alcuni autori di scritti filosofici hanno creduto di doversi domandare donde si possa sapere, nei singoli casi, se una proposizione si trovi realmente in accordo con le definizioni, e se dun-

Per la filosofia scolastica le proposizioni analitiche sono quelle proposizioni, la cui negazione dà luogo ad una proposizione autocontraddittoria. Per l'empirismo e per il neopositivismo (e probabilmente anche per Kant) la negazione delle proposizioni analitiche dà sì luogo ad una proposizione autocontraddittoria, ma solo perché il soggetto della proposizione è stato definito, per convenzione, in un certo modo (cfr. nota 1, p. 452). Vediamo in concreto.

Supponiamo di adoperare la parola « oro » secondo l'uso comune, e cioè per indicare un metallo giallo, fusibile e malleabile. Se questo è l'uso comune della parola « oro », nulla però ci vieterebbe di usarla in modo diverso, per esempio per indicare ciò che usualmente indichiamo con la parola « acqua ». Ad ogni parola è cioè attribuito, per convenzione, un certo significato, e cioè ogni parola è arbitrariamente definita. Se dunque usiamo nel modo comune la parola « oro », la proposizione: « L'oro è giallo » è « analitica » (in senso empiristico), appunto perché è costruita « in accordo con la definizione che abbiamo arbitrariamente stabilito » per la parola « oro » (e cioè il predicato asserisce qualcosa che si è deciso di includere nella definizione del soggetto), stante che, in questa definizione, per « oro » si intende qualcosa di giallo. La negazione di questa proposizione dà luogo pertanto ad una proposizione autocontraddittoria. Qualora però alla parola « oro » si coordinasse una diversa definizione – definendola, per esempio, come liquido trasparente e incolore – la proposizione: « L'oro è giallo » non solo non sarebbe analitica, ma sarebbe falsa (autocontraddittoria).

Tutto ciò è esattissimo, ma, per la terminologia che è comune, può far nascere l'impressione che questo sia l'unico modo in cui si possa parlare di proposizioni « analitiche ». Ma intanto è esattissimo affermare che le « proposizioni analitiche », così intese, « valgono a priori », che l'esperienza non serve per stabilire la loro correttezza e che esse « non affermano proprio nulla attorno agli oggetti dell'esperienza ». Infatti, se una proposizione è « analitica », ossia possiede una verità analitica quando è costruita conformemente alla definizione convenzionale del soggetto, per stabilire se questa costruzione sia effettuata non ci si può e non ci si deve rivolgere all'esperienza; e, proprio perché la definizione è convenzionale, la proposizione analitica non asserisce nulla attorno agli oggetti dell'esperienza.

Ma in un altro senso – completamente trascurato dal vecchio e dal nuovo empirismo – si può parlare di proposizioni « analitiche »: riferendosi non più alle parole, cui viene arbitrariamente conferito un certo significato, ma riferendosi ai *significati reali* (ossia alla realtà nel suo essere in quanto tale significante) e ai rapporti tra i significati reali in quanto tali. La fonte del significato di una proposizione è la realtà cui la proposizione si riferisce. Ogni ente è quello che è proprio perché è un significare in un certo modo piuttosto che in un altro. Ciò che è primariamente significante è l'essere, quale si manifesta nella coscienza. In questo campo non si può più parlare di definizione arbitraria o convenzionale: un significato (e cioè un ente) è *di per sé stesso* significante nel modo in cui è significante, e non perché, in base ad una convenzione, si è deciso di conferirgli il significato che possiede (e, anzi, in cui consiste).

Proposizione analitica, qui, sarà allora quella proposizione che esprime la convenienza *necessaria* di un significato a un altro significato (e cioè di un ente ad un altro ente) – una convenienza, cioè, la cui negazione dà luogo alla negazione del principio di non contraddizione. Tale convenienza, in quanto *necessaria*, non è costruita sulla base dell'esperienza (e in questo senso si deve dire che è a priori), ma

que essa sia realmente analitica e quindi valga indubitabilmente. Non è forse necessario che io abbia in testa le definizioni che sono state stabilite e il significato di tutte le parole usate, quando formulo o ascolto o leggo la proposizione analitica? Ma posso essere sicuro che le mie facoltà psichiche siano in grado di far questo? Non è, per esempio, possibile che arrivando alla fine della proposizione – e la sua durata sia pure di un solo minuto secondo – io abbia dimenticato l'inizio o me lo ricordi in modo falso? Non debbo dunque riconoscere che, per ragioni di carattere psicologico, anche a proposito di un giudizio analitico non sono mai sicuro del suo valore?

31. *Soluzione dei dubbi. Comprendere una proposizione significa comprendere se sia o no analitica*

A ciò si deve rispondere che, naturalmente, non si può non riconoscere la possibilità che in ogni momento si verifichi un guasto del meccanismo psichico; ma si deve anche avvertire che le conseguenze, da ciò risultanti, non sono correttamente descritte nelle domande e nei dubbi qui sopra riportati.

Può accadere, in seguito a un difetto della memoria e a mille altre cause, che noi non comprendiamo una proposizione, o la

costituisce tuttavia la struttura degli stessi oggetti reali e quindi degli stessi oggetti empirici, se la convenienza necessaria sussiste tra oggetti o enti empirici; sì che anche le proposizioni analitiche affermano qualcosa attorno all'esperienza: la sua struttura formale, i rapporti necessari secondo i quali l'esperienza si realizza.

Se, ad esempio, nella proposizione: «Il rosso non è verde» ci si riferisce al significato indicato dall'uso comune delle parole che entrano in questa proposizione (e cioè non ci si riferisce semplicemente all'attribuzione convenzionale di un significato a tali parole), allora il significato «non verde» conviene o si predica necessariamente del significato «rosso». In quanto questa predicazione è necessaria, essa non è basata sull'esperienza – la quale attesta soltanto che, *di fatto*, il rosso non è verde (e cioè non attesta la *necessità* che il rosso non sia verde) –, ma è basata sul principio di non contraddizione, che esclude appunto necessariamente che un significato sia il suo opposto. Pertanto la proposizione è a priori «e non ci si può convincere della sua correttezza servendosi dell'esperienza», ma nello stesso tempo indica la stessa struttura fondamentale, secondo la quale si realizzano certi oggetti dell'esperienza.

Appare da tutto ciò che la tesi neopositivistica, per la quale *solo* le proposizioni sintetiche a posteriori possono parlare di qualcosa di reale, è in realtà un presupposto, giacché le proposizioni analitiche (intese non nel senso neopositivistico) non solo hanno come contenuto la realtà, ma hanno come contenuto le determinazioni e le strutture necessarie e immutabili della realtà. Il principio di non contraddizione (l'essere non è non-essere) è la proposizione analitica fondamentale e non solo ha valore per l'essere, la realtà dell'esperienza, ma per ogni essere, per ogni realtà. Su questo fondamento la metafisica classica è giunta alla costruzione di proposizioni analitiche, che da un lato esprimono le verità supreme relative al senso e al destino dell'uomo (esistenza, trascendenza, provvidenza di Dio), e dall'altro lato si riferiscono non già alla realtà empirica, ma alla realtà che trascende l'esperienza.

comprendiamo in modo errato (e cioè in modo diverso da quello, secondo il quale era stata pensata); ma che cosa significa questo? Siantoché non ho compreso una proposizione, questa non è affatto, per me, un asserto, ma una mera sequenza di parole, di suoni o di segni sulla carta. In questo caso non c'è alcun problema, giacché solo di una proposizione si può domandare se sia analitica o sintetica,¹ e non di una serie incomprensibile di parole. Ma se io ho pensato in modo erroneo una sequenza di parole, ma tuttavia l'ho pur sempre davanti come una certa proposizione,² allora io so di certo, di questa proposizione che mi sta davanti, se essa sia a priori, e quindi valida a priori oppure no.³ Non si può supporre che io possa aver compreso una proposizione come tale e resti ancora in dubbio attorno alla sua natura analitica, giacché, se è analitica, io l'ho compresa solo se l'ho compresa come analitica. Infatti, comprendere non significa nient'altro che rendersi conto delle regole secondo le quali sono usate le parole che si adoperano;⁴ ma sono precisamente queste regole d'uso ciò che rende analitica una proposizione.⁵ Se non so se un complesso di parole formi o no una proposizione analitica, ciò significa che in questo momento io non conosco le regole d'uso delle parole di ta-

1. O, in generale, se e che valore abbia.

2. Ossia ho attribuito alle parole che la costituiscono un certo significato.

3. Se ad una certa sequenza di parole attribuisco un significato (sia pure diverso da quello che propriamente le si dovrebbe attribuire), se cioè questa sequenza mi sta davanti come avente un certo significato proposizionale (anche se diverso da quello che era nelle intenzioni di chi ha scritto tale sequenza), allora io so che significato attribuisco alle parole, e quindi so se in questa proposizione che mi sta davanti c'è accordo con quella attribuzione di significati (ossia se il predicato non fa altro che indicare il modo in cui è stato definito il soggetto), e quindi so se questa proposizione è analitica, e cioè valida a priori, oppure no.

4. Quando decido di usare la parola «oro» per indicare un corpo giallo, fusibile, malleabile, ecc., questa decisione è la regola, secondo la quale uso la parola «oro». Comprendere una proposizione significa pertanto rendersi conto delle regole, secondo le quali sono usate le parole della proposizione (e cioè, nella terminologia adoperata nella nota precedente, equivale a rendersi conto del significato che è stato attribuito a tali parole).

5. Comprendo la proposizione: «L'oro è fusibile» solo se conosco le regole d'uso delle parole che vi compaiono. Se so che la regola d'uso della parola «oro» è quella per cui «oro» è usato per indicare un corpo giallo, fusibile, malleabile (e supponiamo di conoscere anche le regole d'uso di tutte queste altre parole), allora, nell'atto stesso in cui mi rendo conto della regola d'uso della parola «oro», mi rendo anche conto che la proposizione: «L'oro è fusibile» è analitica, e cioè mi rendo conto che il predicato concorda con la regola d'uso della parola che funge da soggetto, e cioè mi rendo conto che la proposizione non fa altro che esprimere la regola d'uso adottata per la parola «oro». Appunto per questo lo Schlick dice che «sono precisamente queste regole d'uso ciò che rende analitica una proposizione». Comprendere una proposizione analitica significa quindi rendersi conto che essa non esprime altro che le regole secondo cui sono usate le parole che vi compaiono, e quindi significa cogliere il suo valore analitico, il suo essere valida a priori.

le complesso, e significa dunque che non ho compreso la proposizione. Le cose stanno dunque in questo modo: o io non ho compreso nulla, e allora non posso nemmeno dir nulla, oppure io so se la proposizione, *che* ho compreso, è analitica o sintetica (il che, naturalmente, non presuppone che questi termini mi stiano proprio sotto gli occhi o anche soltanto mi siano noti). Nel caso delle proposizioni analitiche io so, nello stesso tempo, che esse sono valide e cioè che posseggono una verità formale.¹

32. *Identità di senso e verifica nelle proposizioni analitiche; diversità nelle proposizioni sintetiche*

I dubbi sopra formulati sul valore delle proposizioni analitiche erano dunque illegittimi. Io posso di certo dubitare di avere affermato correttamente il senso di un certo complesso di segni, anzi, in generale, di non riuscire per sempre a comprendere il senso di certe sequenze di parole; ma non posso domandarmi se mi trovo effettivamente in grado di cogliere la validità di una proposizione analitica. Giacché comprendere il senso e coglierne il valore a priori sono, in relazione a un giudizio analitico, *un unico identico processo*.² Accade invece l'opposto per il giudizio sintetico, il quale resta caratterizzato dal fatto che, quando mi limito a coglierne il significato, io ignoro assolutamente se esso sia vero o sia falso, sì che la sua verità viene stabilita solo mediante il confronto con l'esperienza. Qui, il processo di coglimento del senso è completamente diverso dal processo della verifica.³

1. In altri termini: una proposizione, o la comprendo o non la comprendo. In questo secondo caso, per me, non è una proposizione, ma un semplice evento fisico. Se la comprendo, la comprendo solo in quanto conosco le regole d'uso delle parole che vi compaiono. Ma conoscere tali regole significa sapere se la proposizione non fa altro che esprimere tali regole (nel qual caso è conosciuta come analitica e quindi come valida a priori e avente verità formale), oppure se la connessione tra il predicato e il soggetto non esprime tali regole, non ne è determinata (nel qual caso, se la proposizione è valida, è allora sintetica, e cioè basata non su regole d'uso, ma sull'esperienza).

2. Comprendere il senso di una proposizione analitica significa (come per ogni altra proposizione) conoscere le regole d'uso delle parole che vi compaiono; ma, in relazione a una proposizione analitica, conoscere queste regole d'uso non è nulla di diverso dal conoscere che la proposizione è costruita secondo tali regole, e quindi è valida a priori, ossia possiede una verità formale.

3. Supponiamo di usare nel modo comune le parole che compaiono nella proposizione: «L'acqua bolle a cento gradi». In questo caso, questa proposizione non esprime semplicemente la regola secondo la quale uso la parola «acqua»; sì che la eventuale verità di tale proposizione non è data dal suo essere costruita conformemente alle regole d'uso delle parole che vi compaiono (verità formale). Ne viene che si può comprendere il senso di tale proposizione pur restando in dubbio sulla sua verità, che è ottenuta solo mediante un confronto con l'esperienza.

33. *Tra le proposizioni sintetiche, solo nelle constatazioni c'è identità di senso e verifica*

C'è solo un'eccezione, la quale ci riporta alle nostre «constatazioni». Queste si realizzano sempre nella forma «Qui, ora, così e così». Per esempio: «Qui, ora, due punti neri coincidono», oppure: «Qui, ora, del giallo e dell'azzurro si toccano», o anche: «Qui, ora, dolore» e così via. Ciò che è comune a tutti questi asserti è che in essi compaiono delle parole *ostensive*,¹ che hanno il senso di un gesto attuale; e cioè le regole dell'uso di tali parole prevedono che nella costruzione della proposizione, in cui tali parole compaiono, venga effettuata un'esperienza, che l'attenzione venga diretta su qualcosa di osservato.² Il significato delle parole «qui», «ora», «questo qui», eccetera, non può essere determinato mediante una definizione generale composta di parole, ma solo mediante una definizione tale che si serva di indicazioni e di gesti. «Questo qui» ha senso solo se è accompagnato da un gesto. Per comprendere dunque il senso di una proposizione d'osservazione di questo tipo, si debbono nello stesso tempo eseguire dei gesti, si deve indicare in qualche modo la realtà.³

In altri termini: posso comprendere il senso di una «constatazione» solo e soltanto confrontandola con i fatti,⁴ e dunque effettuando quel procedimento che in tutte le proposizioni sintetiche è richiesto per la verifica. Ma mentre per tutti gli altri asserti sintetici l'accertamento del senso e l'accertamento della verità sono processi separati e pienamente distinguibili, invece nelle proposizioni d'osservazione questi due processi vengono a coincidere, precisa-

1. Parole cioè (come «qui», «ora», «questo», «quello») che equivalgono ad un *gesto di indicazione* (come quello, ad esempio, di puntare il dito indice verso un oggetto).

2. E non solo si richiede un'esperienza in generale, o qualcosa di osservato in generale, ma un'esperienza e un che di osservato determinatissimi, insostituibili, individuati: l'esperienza cioè di quel contenuto, che è diverso da tutti gli altri e che è l'unico termine di riferimento, l'unico *ad quem* del «qui, ora, questo».

3. Si osservi che una proposizione del tipo: «Qui, ora, dolore» può aver senso anche se non è riferita ad un'esperienza attuale e determinata. In questo caso, però, la proposizione non è una constatazione, ma è una specie di proposizione generale, che può esprimere un numero infinito di oggetti. È dunque quando una proposizione esprime un'esperienza attuale, e cioè è una constatazione, che si deve dire che la comprensione del suo senso esige un'esperienza attuale, un riferimento alla realtà attuale.

4. Una constatazione ha senso solo come sperimentazione di un fatto: quel fatto che si intende esprimere nella constatazione. Ciò significa che la constatazione ha senso solo in quanto sta in relazione o sta a confronto col fatto che intende esprimere. Poiché lo stare a confronto col fatto è per lo Schlick lo stesso procedimento di verifica, ne viene che comprendere il senso di una constatazione significa vederne la verità (appunto il suo essere verificata) — come dice il testo subito appresso.

mente come accade a proposito dei giudizi analitici. Le « constatazioni » e le proposizioni analitiche sono cose ben diverse; hanno però questo in comune, che in entrambe il processo della comprensione e il processo della verifica sono contemporanei: nello stesso atto colgo il senso e la verità. Domandare, a proposito di una constatazione, se forse io non mi stia ingannando sulla sua verità avrebbe dunque tanto poco senso quanto tale domanda ne possiede se riferita a una tautologia.¹ Entrambe valgono assolutamente. Solo che la proposizione analitica, tautologica, è per ciò stesso vuota di contenuto,² mentre la proposizione d'osservazione ci procura la soddisfazione di una genuina conoscenza della realtà.

34. Valore determinante del carattere di attualità proprio delle constatazioni

Spero che sia divenuto chiaro come qui tutto dipenda dal carattere di attualità, che è peculiare delle proposizioni d'osservazione e al quale esse debbono tanto il loro valore quanto il loro disvalore: e cioè, rispettivamente, la loro validità assoluta e la loro inidoneità a porsi come fondamento durevole.³

Dal misconoscimento di questo carattere dipende in gran parte l'infelice problematica delle proposizioni protocollari, dalla quale han preso inizio le nostre considerazioni.⁴ Costatare: « Qui, ora, az-

1. Appunto perché, anche a proposito delle constatazioni (come già per le proposizioni tautologiche o analitiche) si deve dire che, se se ne comprende il senso, se ne comprende anche il valore di verità.

2. Perché non asserisce nulla attorno alla realtà, ma indica soltanto il modo in cui usiamo le parole nel nostro linguaggio.

3. Proprio per il loro carattere di attualità – e cioè proprio perché si limitano ad esprimere ciò che esiste nel presente –, proprio per questo le constatazioni hanno, ad un tempo, un assoluto valore di verità e un'incapacità costitutiva di porsi come fondamento durevole (che cioè permanga nel tempo e non si volatilizzi non appena realizzato) della scienza.

4. Abbiamo rilevato che la problematica delle proposizioni protocollari è determinata dalla problematica dell'intersoggettività. E poiché le proposizioni protocollari non hanno quel riferimento immediato all'esperienza, che invece posseggono le constatazioni (non sono cioè qualcosa di immediatamente verificato e di avente valore assoluto), ne viene che l'accantonamento del carattere dell'attualità è dovuto, nel fisicalismo, al proposito di costruire un sapere intersoggettivo. L'intento che lo Schlick si propone nel presente scritto è, come sappiamo, diverso dall'esigenza sostanziale del fisicalismo (e da ciò scaturiscono le incomprensioni e i disaccordi fondamentali tra le due posizioni): quello è l'intento di scoprire una conoscenza assoluta e le modalità e i limiti del suo costituirsi come fondamento del sapere; questa è l'esigenza di costruire un sapere intersoggettivo, le cui basi non possono essere date da altro che dalle proposizioni protocollari. Appunto per questo motivo il fisicalismo non tiene e non deve tener conto di quel carattere di attualità, che è invece indubbiamente essenziale a ciò che deve valere come fondamento: se devo intendermi con un altro non posso fare affidamento sulla mia esperienza attuale e sulle pro-

zurro » non è la stessa cosa della proposizione protocollare: « Moritz Schlick ha percepito dell'azzurro nel tal giorno dell'aprile 1934, nell'ora tale e nel tal luogo »: quest'ultima proposizione è un'ipotesi e come tale resta dunque afflitta da una mancanza di sicurezza. Tale proposizione è equivalente all'asserto: « M.S. ha fatto ... (sono qui indicati luogo e tempo) la constatazione: qui, ora, azzurro ». Ed è chiaro che questo asserto non è identico alla constatazione che in esso compare. Nelle proposizioni protocollari si parla *sempre* di percezioni (o queste debbono essere sottintese; la persona dell'osservatore che compie la percezione è importante per un protocollo scientifico),¹ nelle constatazioni, invece, *mai*.² Una genuina constatazione non può essere annotata, giacché non appena prendo nota delle parole ostensive « qui », « ora », esse perdono il loro senso. E nemmeno possono venir sostituite da indicazioni di luogo e di tempo, poiché non appena ci si prova, si pone immancabilmente, come già abbiamo visto, al posto della proposizione d'osservazione, una proposizione protocollare, che, come tale, possiede una natura completamente diversa.³

posizioni che la esprimono (cioè le constatazioni), giacché l'esperienza altrui non è, per definizione, la mia esperienza, e le constatazioni sono insufficienti a stabilire un'effettiva comprensione tra me e l'altro; ma devo fare affidamento solo su proposizioni (e innanzitutto sulle proposizioni protocollari), e cioè solo su sequenze di segni o di suoni che registrino la mia esperienza attuale nel modo più circostanziato possibile, e dove l'essenziale sarà precisamente il grado di esattezza e di completezza e di univocità col quale tali proposizioni riusciranno a tradurre ciò che sperimento.

Tutte le considerazioni che nel testo seguono sino al termine del capitolo sono esattissime. Fondamentale, quella per cui le proposizioni protocollari hanno valore ipotetico perché non esprimono un fatto attuale. Ma se si vorrà costruire un sapere intersoggettivo, non si potranno adoperare le constatazioni, che « non possono essere annotate », ma proprio e soltanto delle annotazioni, dei segni, dei simboli grafico-sonori che possano venir percepiti da chiunque, e quindi, alla base, si dovranno usare delle proposizioni protocollari. E, si capisce, si dovrà rinunciare al valore assoluto del sapere che si vuole costruire, e considerare *ogni* proposizione della scienza come un'ipotesi. Il carattere, dunque, che fa sì che la constatazione abbia valore assoluto – e tale carattere è l'attualità, che non può essere trascritta o annotata o tradotta in simboli fisici – è quindi lo stesso motivo per il quale la constatazione non può servire alla costruzione del sapere intersoggettivo.

1. Non è indifferente avere a che fare con i protocolli di uno schizofrenico o di una persona normale, con quelli di un ignorante o con quelli di uno scienziato, con quelli di un bambino o con quelli di un adulto.

2. Affermazione da prendersi con cautela, perché, in questo modo, sarebbe impossibile constatare una constatazione. Di vero, in questa affermazione, c'è che, *da ultimo*, le constatazioni si riferiscono a fatti che non sono a loro volta constatazioni (perché se una constatazione può avere come oggetto un'altra constatazione, ci dev'essere infine una constatazione che abbia come oggetto qualcosa che non sia a sua volta una constatazione); mentre le proposizioni protocollari si riferiscono sempre (sia pure in modo diverso da quel riferimento delle constatazioni ai fatti) a delle constatazioni.

3. Le parole ostensive sono, come tali, termini equivoci. Ad esempio, « qui » può indicare oggetti e determinazioni completamente diversi. Tali parole perdono la

Credo che la questione sul fondamento della conoscenza sia ora chiarita. Se si considera la scienza come un sistema di proposizioni, nel quale, come logici, non ci si interessa d'altro che della coerenza logica delle proposizioni, allora si può rispondere come si vuole alla domanda sul loro fondamento – che allora sarebbe « logico » –, giacché si è liberi di definire come si vuole il fondamento. In un sistema astratto di proposizioni non esistono, in sé, un *prius* e un *posterius*. Per esempio, si potrebbero riguardare come loro principio ultimo le proposizioni più generali della scienza, e dunque quelle proposizioni che si è soliti scegliere come « assiomi »; ma altrettanto bene si potrebbe riservare la qualifica di principio ultimo alle proposizioni più specializzate, che allora potrebbero

loro equivocità quando sono tenute in relazione all'esperienza attuale: per me, che vedo *qui* questo verde, la parola « qui », di cui mi son servito or ora, è perfettamente determinata da questo complesso di oggetti visibili che mi sono attualmente presenti: il senso della parola « qui », usata da me ora, non si confonde minimamente col senso della parola « qui », da me usata ieri per indicare, per esempio, la stanza in cui mi trovavo.

Ma se ora prendo nota della mia constatazione e scrivo: « Qui, verde », e considero questa proposizione in quanto tale, nella sua struttura interna e prescindendo dal suo riferimento all'esperienza attuale, segue, da un lato, che la parola « qui » perde il senso determinato che possedeva prima, e riprende quella polivalenza, per cui si pone come termine equivoco; dall'altro lato, poiché nel frattempo (più o meno lungo) l'esperienza è mutata, la proposizione « Qui, verde » esprime un ricordo, la cui validità è soltanto ipotetica. Questo valore ipotetico non viene eliminato nemmeno se al posto di « qui », « ora » si pongono delle indicazioni il più possibile circostanziate di luogo e di tempo (ottenendosi in tal modo delle proposizioni protocollari): si può infatti sempre pensare che, nonostante tutte le precauzioni adottate, la proposizione così costruita non corrisponda a ciò che era stato effettivamente percepito.

D'altra parte, ripetiamo, si potrà costruire un sapere intersoggettivo, un dialogo cioè in cui siano il più possibile eliminati gli equivoci, solo mediante proposizioni circostanziate, che per esempio sostituiscano le parole ostensive con determinazioni di luogo e di tempo, o, in generale, come appunto propone il fisicalismo, sostituiscano le espressioni qualitative con espressioni quantitative. In effetti, l'uso del linguaggio della fisica – linguaggio fisicalistico – per parlare intorno agli oggetti dell'esperienza elimina, qualora si intenda costruire un sapere intersoggettivo, la maggior parte degli equivoci che sorgono allorché, di quegli oggetti, si vuol parlare servendosi del linguaggio comune. Nell'ambito stesso del neopositivismo ci si renderà conto peraltro che la costruzione del linguaggio fisicalistico è una *proposta*, che, come tale, non solo non può escludere altri tentativi volti alla realizzazione della comprensione intersoggettiva, ma non può escludere nemmeno che si presentino certi oggetti che non possono essere in alcun modo tradotti nel linguaggio fisicalistico. Lo stesso Schlick fornisce in proposito notevoli precisazioni nel suo scritto *Intorno al rapporto tra i concetti psicologici e i concetti fisicalistici*, apparso nel 1935 nella « Revue de synthèse », X.

corrispondere proprio ai protocolli messi per iscritto – e qualsiasi altra scelta sarebbe possibile. Ma quando le si considera dal punto di vista del loro valore di verità, e cioè della loro validità, allora tutte le proposizioni della scienza sono, nessuna esclusa, delle *ipotesi*.¹

Se invece si porta l'attenzione al legame che sussiste tra la scienza e la realtà, e si rileva nel sistema delle proposizioni scientifiche ciò che esso è propriamente, e cioè un mezzo per orientarsi nei fatti, per procurarsi la gioia della conferma e il sentimento di un che di definitivo, ne viene allora che il problema del « fondamento » della conoscenza si trasforma da sé stesso nel problema dei punti di contatto indubitabili tra la conoscenza e la realtà. Noi abbiamo imparato a conoscere nella loro propria natura questi punti di contatto assolutamente fermi, le constatazioni: sono le uniche proposizioni sintetiche *che non sono ipotesi*. Esse non si trovano in alcun modo alla base della scienza,² bensì la conoscenza è in certo qual modo protesa ad esse, raggiungendole solo per un attimo e, per così dire, consumandole.³ E nuovamente nutrita e rinforzata, si solleva poi come una fiamma verso l'incontro successivo.

Questi istanti in cui si realizzano il « riempimento »⁴ e la consumazione sono l'essenziale. Da essi procede ogni luce di conoscenza.⁵ Ed è appunto di questa luce che, propriamente, il filosofo chiede l'origine, quando ricerca il fondamento di tutto il sapere.

1. Se cioè si considera il sistema delle proposizioni scientifiche da un punto di vista formale o logico, si deve dire che *tutte* le proposizioni della scienza sono, quanto al loro valore di verità, delle ipotesi.
2. Cioè, come ha detto sopra, su di esse « non si può costruire alcun edificio logicamente durevole », perché spariscono non appena si sono realizzate.
3. Appunto perché le constatazioni sono una conferma momentanea, e la loro funzione di fondamento si esaurisce istantaneamente.
4. Riempimento dell'attesa e della previsione determinate dalle ipotesi costruite, procurato appunto dal realizzarsi delle constatazioni. Cfr. l'ultimo capoverso del par. 24.
5. Il che, è chiaro, può essere detto solo se si presuppone che l'unica relazione con la realtà sia l'esperienza, e cioè che l'esperienza esaurisca il senso della realtà. E questo, come sappiamo, è il presupposto dell'empirismo neopositivistico. Si che quando il neopositivismo parla di « sapere » e di « conoscenza » – come appunto lo Schlick ha continuato a fare in questo suo scritto – non intende altro che il sapere e la conoscenza costituiti dalle scienze della natura nella loro unità. Ma il vero e insopprimibile problema, che nemmeno il neopositivismo ha saputo evitare, resta pur sempre quello che si domanda se la realtà e il suo senso si esauriscano nell'esperienza, ovvero se l'esperienza sia soltanto una realtà finita, che lascia oltre di sé – come la filosofia ha dimostrato sin dal tempo dell'antica saggezza greca – la realtà suprema. Tale problema non si può risolvere col semplice appello all'esperienza – dalla quale dunque *non* « procede ogni lume di conoscenza » –, ma facendo appello alla *ragione*, al logo, cioè a quel sapere « analitico » (in senso non empiristico), cui si faceva cenno nella nota 3, p. 474.