

UNIVERSITE DE PARIS IV – SORBONNE
ÉCOLE DOCTORALE V : CONCEPTS ET LANGAGES

Thèse

pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'UNIVERSITE PARIS IV
Discipline : Philosophie

présentée et soutenue publiquement par

Emanuele Mariani

le 25 octobre 2010

Nient'altro che l'essere

Ricerche sull'analogia e la tradizione aristotelica della fenomenologia

Directeur de thèse : M. Jean-Luc Marion

Co-directeur de thèse : M. Giovanni Invitto

Jury : (ordre alphabétique)

M. Jean-François Courtine, Professeur à l'Université Paris IV - Sorbonne

M. Francesco Fronterotta, Professeur à l'Università del Salento (Lecce)

M. Giovanni Invitto, Professeur à l'Università del Salento (Lecce)

M. Jean-Luc Marion (directeur), Professeur à l'Université de Paris IV - Sorbonne

INDICE

INTRODUZIONE

LA MORTE DELLA PÉNUULTIÈME	1
<i>Status quaestionis</i>	4

CAPITOLO I

FRAMMENTI DI UN' ARCHEOLOGIA	9
Metafisica e analogia.....	9
<i>La duplice invenzione</i>	14
A) L'invenzione di un titolo.....	14
§ 1. L'imbarazzo degli imbarazzi	20
§ 2. La dispersione dell'essere.....	26
§ 3. Linea o circolo?	31
B) L'invenzione di un pensiero	38
§ 4. La violenza dell'esegesi	41

CAPITOLO II

IN PRINCIPIO ERA IL RITORNO.....	59
Zurück zu Aristoteles	59
§ 1. <i>L'Aristoteles-Renaissance</i>	62
§ 2. La <i>Kategorienlehre</i> di Trendelenburg	71
§ 3. Il filo metafisico	75
§ 4. Dire l'essere.....	84
§ 5. Segno o simbolo?	89

CAPITOLO III

LA SOGLIA DELLA METAFISICA	99
Brentano alla scuola di Aristotele.....	99
§ 1. L'ontologia del 1862	101
§ 2. La logica dell'essere.....	107
§ 3. Un'analogia dentro l'altra	110
<i>Dov'è la verità?</i>	110
<i>La potenza e l'atto</i>	121
<i>La supremazia della sostanza</i>	123
§ 4. Il filo dell'esegesi	130
§ 5. Le analogie a confronto.....	135
<i>Kant e l'analogia critica</i>	135

<i>L'Aristotele di Trendelenburg e l'unità per analogia</i>	145
<i>Brentano e l'analogia dell'uno</i>	149

CAPITOLO IV

L'ESSERE E L'ANIMA. METAFISICA E PSICOLOGIA	156
Philosophische Wissenschaft.....	156
§ 1. L'ontologia della vita	161
§ 2. Le analogie dell'anima	171
<i>Le analogie del metodo</i>	174
§ 3. La Psicologia di Aristotele	189
§ 4. L'analogia rovesciata	201
§ 5. Il metodo dell'analogia.....	210

CAPITOLO V

MISERIA E SPLENDORE DELL'ANALOGIA	225
Husserl era un aristotelico?	225
§ 1. Contro il simbolico.....	228
§ 2. L'analogia, le categorie e l'essere	245
§ 3. Lo scarto	262
§ 4. Una molteplicità irriducibile?.....	278

CAPITOLO VI

LA <i>RATIO</i> DELLA FENOMENOLOGIA.....	294
Prolegomeni di una reinvenzione	294
§ 1. Il filo dell'analogia e l'etica della ragione.....	301
§ 2. Il problema dell'unità	318
<i>Che ne è dell'altro?</i>	327
§ 3. Tutto è essere	331
<i>L'unità, il genere e l'analogia</i>	336
<i>Le tracce di un ripensamento (1900-1913)</i>	345
<i>La logica dell'analogia</i>	357
§ 4. La ragione e il circolo.....	362
§ 5. Il limite senza limiti.....	374
<i>Scientia scientiarum</i>	379

CONCLUSIONE

IL GRADO ZERO DELLA METAFISICA	391
--------------------------------------	-----

BIBLIOGRAFIA	401
--------------------	-----

INTRODUZIONE

LA MORTE DELLA *PENULTIEME*

La pénultième est morte. Il ritmo di una «frase assurda» scandisce l'incedere del corpo nell'anonimato di un movimento («Je sortis de mon appartement...»), dove in agguato è *le Démon de l'analogie*. Questo è il titolo del poema in prosa che Mallarmé consegnava nel 1874 alla *Revue du Monde nouveau*: «Avez-vous jamais eu des paroles inconnues chantant sur vos lèvres les lambeaux maudits d'une phrase absurde?»¹. «La pénultième est morte»: le immagini della voce interiore – la corda tesa di uno strumento musicale, le ali d'un «glorieux Souvenir» e poi la piuma, il ramo, la palma – si riflettono sul vetro della bottega d'un liutaio, «vendeur de vieux instruments pendus au mur» in cui giaciono «à terre, des palmes jaunes et les ailes, enfouies en l'ombre, d'oiseaux anciens». Un'analogia, una proporzione inattesa, racchiude in sé la *promessa* di un segreto che svela l'essenza nascosta delle cose, le *Correspondances*, diceva Beaudelaire qualche anno prima: «Comme de longs échos qui de loin se confondent / Dans une ténébreuse et profonde unité, / Vaste comme la nuit et comme la clarté, / Les parfums, les couleurs et les sons se répondent». La natura è un tempio: sta, allora, a noi decifrare *la foresta dei simboli* e attraverso il disperdersi di ciò che è molteplice cogliere il senso di una *tenebrosa e profonda unità*. Ma dove risiede la garanzia, la prova, l'evidenza che l'analogia non mente e che il segreto delle corrispondenze rivelate è più di un semplice gioco di parole? La sospensione del senso implica la sua stessa dissipazione e *l'air du mensonge* incombe sulla *désespérée Pénultième*.

Incapace di comprendere se nel ritmo di una *frase assurda* si annunci la voce della verità, «la première, qui indubitablement avait été l'unique», o piuttosto la triste erranza della parola, dice Mallarmé di se stesso, «harcelé, je résolu de laisser les mots de triste nature errer d'eux-mêmes sur ma bouche». Il *desiderio* di accedere alla trama di una presenza sottostante fa dell'analogia un *demone*, pronto a illuderci in

¹ S. Mallarmé, «Le Démon de l'analogie», in *Revue du Monde nouveau*, n. 3, 1^{er} mars 1874, p. 14. Per la datazione del poema, probabilmente scritto un decennio prima, all'incirca nel 1864, rinviamo all'edizione B. Marchal di S. Mallarmé, *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 2003. Si consulti, inoltre, Y. Bonnefoy, *Le Secret de la Pénultième*, Abstrême & Bobance, Paris, 2007, pp. 7-8.

ogni momento: oltre l'apparenza delle cose, vediamo ciò che è o ciò che vogliamo vedere? Il *demone* trasforma il segreto nell'illusione di una magia sbagliata, «*aisément déductible et nerveuse*», l'immagine di una mano riflessa sul vetro, in cui «*l'irrécusable intervention du surnaturel*» si sovrappone confondendosi con «*le commencement de l'angoisse*». La *Pénultième* diventa così l'«*inexplicable Pénultième*» ed è l'analogia a portarne il «lutto», che la condanna di conseguenza al rango delle *cose penultime*. Questo è il senso della «frase assurda», di cui ci approprieremo in vista d'*altro*. «Penultima» è l'analogia come lo è oggi per noi la metafisica e in particolare quella metafisica che affida all'analogia il senso della questione fondamentale, nel passaggio che dalla poesia conduce alla filosofia: *che cos'è l'essere?*

*

In quegli stessi anni in cui Mallarmé scriveva *Le Démon de l'analogie*, il giovane Brentano, nel 1862, consegnava alle stampe la sua Dissertazione, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*. L'essere, diceva appunto Aristotele, è ciò che si dice in molteplici modi – τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. *L'essere è molteplicità*, come molteplice è il reale in tutte le sue forme e manifestazioni: la natura delle cose, il cielo, l'anima, i suoni e i colori... le meraviglie del mondo. Da qui nasce il meravigliarsi del filosofo alla ricerca di un *perché*, di un'unità nascosta, principio d'intelligibilità e di scienza. Ed è una scienza che Aristotele ricerca nel tentativo di cogliere le cause e i principi dell'essere. *Senza unità, non c'è scienza*. Dove risiederà, allora, l'unità di ciò che non considera più la serie ordinata dei generi – la *sostanza*, la *quantità*, la *qualità*, il *dove*, il *quando*, ecc. – ma «l'essere in quanto essere»? Nella sospensione della domanda interviene l'*analogia*, a cui Brentano si affida per rispondere alle fatiche dello Stagirita, ripetendo a sua volta il gesto antico dei primi commentatori di fronte all'imbarazzo di una molteplicità irriducibile, «*vaste comme la nuit et comme la clarté*». L'unità necessaria invoca la necessità di una *via di mezzo* tra l'identità e la differenza, per salvare l'essere dalla dispersione del non senso, rispettando l'equivocità del suo dirsi. Né identità tautologica, né differenza assoluta. L'aporia sta nel mediare tra l'*uno* e il *molteplice*, delimitando il perimetro del πολλαχῶς λεγόμενον, in cui le cose continuano ad avere un senso pur non dicendosi più a senso unico. Tale perimetro, lo sappiamo, segna storicamente i confini della *metafisica* e

l'analogia traccia la *diagonale* che ne attraversa gli estremi. La storia dell'analogia diventa, allora, la storia della metafisica e il giovane Brentano, alle soglie della contemporaneità, non farà altro che ripercorrerne le tracce, trasformando un'eredità passata in un insegnamento presente.

Da Aristotele, passando per l'aristotelismo fino alla fenomenologia, si profila l'orizzonte del nostro percorso: seguiremo il filo dell'intreccio in cui la metafisica e l'analogia si legano indissolubilmente, confondendosi l'una con l'altra. *Né la «costituzione» della metafisica, né tantomeno la sua «distruzione» sarebbero pensabili senza l'analogia.* Ecco l'assunto di base da cui procederemo, nel tentativo di ridisegnare la complessità di una trama in cui l'analogia si appropria del senso dell'unità del $\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\omega\varsigma$, consegnando l'essere all'abbraccio della metafisica. Emergerà così una tensione che trasforma l'analogia in *analogia entis*, facendo della metafisica, come dirà Heidegger, un'ontoteologia. L'*universalità* di tutto ciò che è si coniuga con la *supremazia* dell'ente più ente di tutti. E là dove il *tutto* si riconduce all'*uno*, il $\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\omega\varsigma$ dell'essere – che Aristotele, dal canto suo, lasciava prudentemente indeterminato – si piegherà all'*univocità* di un concetto: la *sostanza*, *Dio* o, ancora a venire, la *coscienza*.

Metafisica, analogia, ontoteologia, univocità – sono queste le parole chiave che definiscono lo scenario della *storia* che vogliamo raccontare. L'*analogia* sarà per noi il tema e fungerà al contempo da indice di questa trasformazione epocale, che nel compimento onto-teologico della metafisica scandisce la *marcia dell'essere verso l'univocità*. Ma la metafisica è necessariamente onto-teologia? E l'analogia agisce esclusivamente al servizio dell'univocità? La difficoltà principale con cui dovremo confrontarci sta nel separare quanto più possibile l'ordito dei concetti senza, però, rinunciare alla coerenza sotterranea di un *fil rouge* che rilevi la *diacronia* della metafisica o, forse, sarebbe più corretto dire delle metafisiche. *Fin dove si spinge la marcia dell'essere verso l'univocità? E fin dove arriva la gittata dell'analogia?* Ecco le domande che ci accompagneranno lungo tutto il nostro cammino, alla ricerca di una *continuità* attraverso la *discontinuità* delle epoche, delle dottrine e degli autori. In fin dei conti, vale lo stesso interrogativo che Hegel già si poneva: *perché la filosofia ha una storia?* È, dunque, alla storia che dovremo guardare per capire il funzionamento dell'analogia che s'identifica, sovrapponendosi, alla storia dell'analogia. *L'analogia è storia.* Si tratterà, pertanto, di rendere tematico ciò che per

lo più è operativo e si confonde con il dispiegarsi concreto dei problemi, di volta in volta differenti. Da qui l'apparenza di eclettismo che aleggerà, inevitabilmente, sulla ricerca. Da parte nostra, non potremo che difenderne l'intrinseca coesione, raccogliendo pazientemente le prove che la storia che vogliamo raccontare – la *storia* che è *l'analogia* – non si riduce a una «cattiva tragedia».

Status quaestionis

Lo *status quaestionis* è presto stabilito: sull'analogia, la bibliografia è sterminata. Da Platone a Aristotele, da Plotino a Tommaso, passando per Avicenna e Averroé, dalla prima alla seconda Scolastica, da Scoto, Ockham, Suarez – solo per citare i nomi più illustri – fino a Descartes e poi Hume, Berkeley, Kant, ecc., l'analogia coincide con la storia della filosofia. Nella macroeconomia del concetto si tratterà, allora, d'individuare le linee direttive in base a cui si profilano le distinzioni interne. Segnaliamo, in primo luogo, la parabola che a partire da Aristotele tocca il suo apice in Tommaso, lungo il corso dell'evoluzione che porta l'analogia a modularsi in *analogia entis*. Seguirà un lento e progressivo declino, che coincide grossomodo con il passaggio alla modernità: l'apertura di quel nuovo orizzonte, imposto da Descartes alla riflessione filosofica, costringerà la *via analogica* a spazi sempre più ristretti. La sostanziale certezza del termine *a quo* lascia, tuttavia, indeterminato il termine *ad quem* e solleva, per riflesso, l'esigenza di una più precisa delimitazione dei confini storici dell'analogia. Oltre Kant, sappiamo che Brentano ne reitererà l'impiego in chiave aristotelicatomista. Ma oltre Brentano? Che ne sarà dell'analogia nel passaggio che dallo *zurück zu Aristoteles* del XIX sec. conduce alla psicologia empirica e poi alla fenomenologia? Una risposta implicita, per quanto significativa, ci è offerta da una raccolta di studi condotti sotto la direzione di J-L. Marion nel 1989². Consideriamone gli estremi:

² *Les études philosophiques*, Juillet-Décembre, n° 3-4, 1989. Cfr. l'*Avant-propos* di J-L. Marion, p. 289 : «Il s'agissait, bien entendu, de retracer les conditions historiques d'émergence d'un concept (ou d'un complexe conceptuel), qui non seulement a joué un rôle déterminant aux frontières de la théologie et de la métaphysique, mais a aussi marqué de son sceau l'histoire de la pensée». Vale la pena riportare l'*Index*, già di per sé significativo: P. Aubenque, «Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être», pp. 291-304; J-L. Chrétien, «L'analogie selon Plotin», pp. 305-318; A. de Libera, «Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être», pp. 319-346; O. Boulnois, «Analogie et univocité selon Duns Scoto: la double destruction», pp. 347-370; L. Millet, «Analogie et participation

all'articolo di apertura firmato da P. Aubenque, sulla dottrina pseudo-aristotelica dell'analogia dell'essere, risponde il contributo finale di J-F. Courtine sull'intersoggettività in Husserl. *Da Aristotele a Husserl*, emerge così una prima indicazione: il corso storico dell'aristotelismo veicola il trasmettersi dell'analogia, che si estende quantomeno fino al compimento estremo della fenomenologia.

La nostra ipotesi di ricerca ci induce, pertanto, a orientare lo sguardo verso Husserl, considerando con particolare interesse il suo rapporto di filiazione nei confronti di Brentano. *È forse possibile considerare la fenomenologia come l'ultima scena dell'analogia?* Alla sollecitudine della domanda seguono le difficoltà della risposta. Rileviamo, innanzitutto, la necessità di una duplice mediazione: tra il Brentano aristotelico e l'Husserl fenomenologo c'è, infatti, il Brentano psicologo. Si tratterebbe, perciò, di verificare preliminarmente la viabilità della trasmissione che a partire dall'aristotelismo garantirebbe il perpetuarsi di un particolare impiego dell'analogia anche in psicologia. In secondo luogo, va segnalata l'attenzione della critica storiografica che a proposito delle radici aristoteliche della fenomenologia, si è per lo più incentrata – a giusto titolo – sull'asse Brentano-Heidegger³. Come è stato ampiamente dimostrato e documentato, la lettura fenomenologica di Aristotele svolta durante il primo decennio dell'insegnamento universitario di Heidegger, permette l'istituzione di un contatto diretto – per quanto critico – con l'aristotelismo di Brentano. Lo stesso non può, invece, dirsi per Husserl, tutt'altro che aristotelico. Registriamo, infine, un ulteriore dato, meramente bibliografico ma altrettanto significativo: la scarsità pressoché scoraggiante di studi sull'analogia in Husserl, a parte qualche rarissima eccezione. Non ne elencheremo più di quattro: il già citato J-F. Courtine, che rilegge il rapporto tra l'*ego* e l'*alter ego* alla luce dell'*analogia entis*; K. Hedwig, che in un breve articolo pubblicato

chez saint Thomas d'Aquin», pp. 371-384; E. Weber, «L'élaboration de l'analogie chez Thomas d'Aquin», pp. 385-412; D. Pinchard, «Du mystère analogique à la «Sagesse des Italiens», pp. 413-428; M. Bastit, «Interprétation analogique de la loi et analogie de l'être chez Suarez», pp. 429-444; G. Bryckman, «Berkeley et l'analogie des noms», pp. 445-454; F. Marty, «L'analogie chez Kant : une notion critique», pp. 455-474; J. Greisch, «Analogia entis et analogia fidei: une controverse théologique et ses enjeux philosophiques (K. Barth et E. Pryzwara)», pp. 475-496; J-F. Courtine, «L'être et l'autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl», pp. 497-516.

³ Rinviamo in particolare allo studio di F. Volpi, *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova, 1984. Sempre dello stesso autore, si consulti *Heidegger e Brentano: l'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, A. Milani, Padova, 1976. Cfr. inoltre A. D'Angelo, *Heidegger e Aristotele: la potenza e l'atto*, Bibliopolis, Napoli, 2000; «La critica heideggeriana dell'analogia», *La Cultura*, 1989 (27), pp. 276-343.

nel 1982 pone l'analogia a tema di un'analisi tra il problema dell'intersoggettività e la costituzione formale dell'essere⁴; E. Melandri, che in *Logica e esperienza in Husserl* del 1960 utilizza, a sua volta, il sintagma «analogia entis» in riferimento all'intenzionalità⁵, facendo menzione della monografia di A. Diemer, del 1956, dove ritroviamo un paragrafo esplicitamente intitolato «Die Analogie des Seins»⁶.

Dall'insieme di queste condizioni, si definiscono le coordinate generali della nostra indagine: faremo della fenomenologia husserliana un osservatorio privilegiato per cogliere gli ultimi bagliori dell'analogia, prima che la «distruzione della metafisica» ne sancisca la scomparsa (quasi) definitiva. Entrando nella contemporaneità, dovremo, pertanto, compiere un passo indietro e rimanere sulla soglia della «fine», tenendo Heidegger a debita distanza per afferrare il senso che l'analogia – la *Pénultième* – continua ad avere anche in fenomenologia. Creeremo una risonanza quanto più ampia con la tradizione dell'aristotelismo. E nel tentativo di fissare il *punto critico* in cui l'analogia si trasmette – non senza modificarsi – da Brentano a Husserl, ci discosteremo quanto più possibile dalla tematica dell'intersoggettività. Qui risiede la nostra ipotesi e, in certa misura, la nostra provocazione: se c'è un'analogia in Husserl, nonostante la totale assenza di una dottrina, le tracce dovranno esserne visibili ben prima del suo intervento – relativamente tardivo – in funzione della problematica intersoggettiva. Rappresentando una strada fin troppo battuta dall'attuale critica, l'intersoggettività si espone, per così dire, a un duplice «svantaggio», dovuto a un paradossale eccesso

⁴ K. Hedwig, «Husserl und die Analogie», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 36 (1982) pp. 77-86. In funzione dell'esigenza fondativa del metodo fenomenologico, che ambisce a una totale assenza di «presupposti metafisici», l'indagine di K. Hedwig conduce a un duplice verdetto. D'assoluzione nei confronti dell'analogia intersoggettiva, che reintegrata all'interno della struttura ritenzionale del vissuto si trasforma in *appercezione analogizzante*. Di condanna, invece, nei confronti della costituzione formale dell'ente, là dove l'analogia contribuirebbe a imporre surrettiziamente l'istanza di un unico termine di riferimento, la *Ding*, per la totalità dell'universo ontologico.

⁵ Cfr. E. Melandri, *Logica e esperienza in Husserl*, Il Mulino, Bologna, 1960, p. 69. Dello stesso autore, cfr. anche «I paradossi dell'infinito nell'orizzonte fenomenologico» in *Omaggio a Husserl*, a cura di E. Paci, Il Saggiatore, Milano, 1960 p. 101. Sempre di E. Melandri, segnaliamo, infine, il monumentale *La linea e il circolo*, Il Mulino, Bologna, 1968; Quodlibet, Macerata, 2004².

⁶ A. Diemer, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Verlag Anton Hain K.G., Meisenheim am Glan, 1956, p. 206: «Analogie im Husserlschen Sinne bedeutet, ganz allgemein verstanden, die jeweilige Entsprechung und Parallelität vor allem der formalen Strukturen innerhalb der verschiedenen Seinsbereiche». Segnaliamo, inoltre, quanto A. Diemer afferma a piè di pagina a proposito del titolo «Die Analogie des Seins», n. 46, *ivi*: «Wenn im Zusammenhang der Seinskonstitution bei Husserl von Analogie die Rede ist, so soll hierbei auf alle Hinweise und Vergleiche mit sonstigen Begriffen der Analogie verzichtet werden und nur da zur Sprache kommen, was Husserl darunter versteht».

d'«evidenza» che se, per un verso, dà adito a uno degli interventi più espliciti dell'analogia – declinata, però, nei termini di un'«analogizzazione» – rischia di capitalizzarne le risorse, a scapito di altri luoghi e altre occorrenze più vicine all'asse aristotelico lungo cui ne ricercheremo la provenienza.

Una delle maggiori difficoltà in filosofia – diceva Wittgenstein nel suo *Yellow Book* – è la mancanza di una visione sinottica. Pensiamo alla geografia di un territorio, di cui non abbiamo la carta o di cui disponiamo, al massimo, di alcuni frammenti isolati. Ne percorriamo le strade, una alla volta e ogni volta da capo. Ed è solo conoscendo le loro connessioni, che possiamo avere una conoscenza del territorio. Lo stesso varrà per noi. Ricercheremo le connessioni quanto più potremo, definendo così le linee direttive della nostra indagine: da Aristotele all'aristotelismo, si tratterà in primo luogo di cogliere i presupposti dell'«equivoco» che trasformerà l'analogia in *analogia entis* (Capitolo I); fissando nello *zurück zu Aristoteles* del XIX sec. il punto d'aggancio con la fenomenologia, riattiveremo il dibattito sulle categorie aristoteliche che vede in Trendelenburg, maestro di Brentano, uno dei suoi principali protagonisti (Capitolo II); dalla *Kategorienlehre* alla *Dissertazione* del 1862 assisteremo al ritorno dell'*analogia entis*, silenziosamente installata alle soglie della contemporaneità (Capitolo III); cercheremo un passaggio tra l'aristotelismo di Brentano e la sua psicologia empirica, fissando nel trattato del 1867 sulla *Psicologia di Aristotele* l'anello di congiunzione tra i due orizzonti della ricerca (Capitolo IV); accederemo a Husserl alla luce della sua discendenza brentaniana, presupposto di un'emancipazione critica, recuperando il filo delle categorie in vista della grande scoperta della fenomenologia, l'intuizione categoriale, dove l'analogia andrà assumendo un particolare significato (Capitolo V); interrogheremo la revisione trascendentale della fenomenologia, che modulandosi in una critica della ragione finirà per attribuire un valore metafisico a ciò che resta dell'analogia (Capitolo VI). Kant e Heidegger saranno la cartina tornasole del nostro orizzonte di ricerca. E l'intreccio tessuto fungerà al contempo da pretesto per un'investigazione sui limiti della fenomenologia che, appropriandosi dell'analogia, rende tanto più problematico il suo rapporto nei confronti della metafisica. Il punto d'arrivo – inutile nascondere – non è altro che il punto da cui siamo concretamente partiti e tutta la nostra fatica starà nel convertire in genealogia il gesto di un'iniziale archeologia. *Da Aristotele a Husserl e, viceversa, da Husserl a Aristotele*: nonostante i cambiamenti di

prospettiva, di linguaggio e di pensiero, l'analogia – ecco la tesi che vogliamo dimostrare – non abbandonerà mai il suo originario statuto di *analogia dell'essere*.

I

FRAMMENTI DI UN'ARCHEOLOGIA

METAFISICA E ANALOGIA

Essere, pensiero e verità. Il senso della verità risiede nell'essere, che garantisce al pensiero una conformità o, meglio, un'adeguazione con le cose che pensa, trasformandosi in sapere. *Tanta verità, quanto essere.* Qui risiede il *desiderio della metafisica* o, forse, sarebbe più corretto dire, il desiderio del sapere – la «filo-sofia» – che è al contempo un desiderio dell'essere, come lo stesso Aristotele affermava in incipit della sua *Metafisica*: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει¹. La *Metafisica* aristotelica annuncia il desiderio della *metafisica*. Ma che cos'è la metafisica? Fin da subito ci imbattiamo in una prima aporia, che segnerà il punto d'inizio del nostro percorso: quale metafisica intendiamo quando parliamo di «metafisica»? La metafisica «aristotelica», già in vigore a dispetto di un nome che ancora non esiste? Già *metafisica* ancor prima d'appellarsi «metafisica»? O, forse, più generalmente intendiamo la metafisica «greca», «arabo-latina», «latina», ecc.? La questione si concentra sull'invenzione di un titolo – τὰ μετὰ τὰ φυσικά – che racchiude in sé una difficoltà tutt'altro che lessicale. Dietro il titolo, il concetto: nelle pagine che seguiranno, ripercorreremo a grandi linee le tappe storicamente essenziali di una lunghissima traiettoria, che attraverso un processo di sedimentazione e stratificazione conduce una domanda iniziale a cristallizzarsi in dottrina: τί τὸ ὄν, «che cos'è l'essere?»². Si enuncia così l'«eterno problema» alla ricerca di una risposta «impossibile», che tarda a venire³.

¹ Aristotele, *Metaph.*, A 1, 980 a 21: «Tutti gli uomini per natura aspirano al sapere»; tr. it. G. Reale in Aristotele, *Metafisica*, Rusconi, Milano, 1993. Per il testo greco, l'edizione di riferimento è quella di W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, 2 voll., Clarendon Press, Oxford, 1924, 1953³. Per l'integralità delle opere aristoteliche, rimandiamo inoltre all'edizione I. Bekker in 5 vol., dell'Accademia di Berlino, 1831-1870.

² *Metaph.*, Z 1, 1028 b 2-3: «E in verità, ciò che dai tempi antichi, così come ora e sempre, costituisce l'eterno oggetto di ricerca [ἄει ζητούμενον] e l'eterno problema [ἄει ἀπορούμενον]: “che cos'è l'essere” [...]».

³ Segnaliamo, per inciso, le divergenze esegetiche che sorgono dall'ambiguità dell'avverbio ἄει, là dove l'oggetto di ricerca (ἄει ζητούμενον) si definisce come l'eterno problema (ἄει ἀπορούμενον). Oltre l'incompletezza dell'indagine dovuta alla problematica indeterminazione del suo oggetto – l'essere – risulta altrettanto legittimo leggere nell'ἄει l'indice di una

Nel cuore della metafisica ancor prima che nell'appellativo che ne denominerà l'invenzione, Heidegger scorgerà i segni di un tacito imbarazzo, che fu in primo luogo l'imbarazzo di Aristotele, esitante di fronte ai due momenti antagonisti di cui si componeva il progetto della scienza dell'ὄν ἢ ὄν: *l'essere universale e l'essere supremo*⁴. La scienza dell'essere in quanto tale risulta ambigualmente «prima» e «universale» o, meglio, «universale in quanto prima» – φιλοσοφία πρώτη καὶ καθόλου οὕτως ὅτι πρώτη – articolando in un unico gesto *ontologia e teologia*⁵. Il progetto della *Metafisica* si lega indissolubilmente alla conciliazione di questo antagonismo e la fatica dei commentatori si concentrerà, per l'essenziale, nell'assicurarli una soluzione intrinseca. Da qui si dipana il filo dell'esegesi, sottile e persistente lungo il corso dei secoli, che finirà per occultare la portata germinale di quella prima domanda – τί τὸ ὄν – a cui Aristotele aveva affidato l'apertura di un'ulteriore questione: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς – «l'essere si dice in molteplici modi»⁶. Qual è, allora, il significato direttivo, se ce n'è uno, in grado di raccogliere l'essere in unità? Attraverso una complessa serie di sovrapposizioni e slittamenti esegetici – che cercheremo di ricostruire nei loro momenti più salienti – l'*analogia* veicolerà la risposta al problema dell'unità dell'essere, fissando il nocciolo intorno a cui verrà a consolidarsi il guscio della metafisica, come del resto Cajetano, sulla scorta dell'insegnamento di Tommaso, attestava già nel 1498: «Est

continuità positiva, di cui Aristotele rappresenterebbe il momento risolutivo. Per il primo tipo d'interpretazione a carattere marcatamente aporetico, rimandiamo a P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, PUF, Paris, 1962. Circa un'esegesi più conciliante volta a una visione unitaria dell'impresa aristotelica, si consulti E. Berti, *L'unità del sapere in Aristotele*, Cedam, Padova, 1965; G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della «Metafisica» di Aristotele. Con due saggi sui concetti di potenza-atto e di essere*, Vita e Pensiero, Milano, 1996. Si consulti inoltre il classico I. Düring, *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Elanders, Göteborg, 1957; tr. it. *Aristotele*, Mursia, Milano, 1992. Tra i contributi più recenti, segnaliamo infine P.L. Donini, *La Metafisica d'Aristotele: introduzione alla lettura*, Carrocci, Roma, 2000; A. Jori, *Aristotele*, Mondadori, Milano, 2003.

⁴ Aristotele, *Metaph.*, E 1, 1026 a 25. Stabilito l'oggetto della ricerca – αἱ ἀρχαὶ καὶ τὰ αἴτια τῶν ὄντων – lo stesso Aristotele si chiede, infatti, se la πρώτη φιλοσοφία sia universale – καθόλου – oppure se riguardi un ente determinato, là dove «la scienza più alta deve avere come oggetto il genere più alto di realtà». Per un approfondimento della struttura «katholou-protologica», in cui l'*orizzontalità* dell'essere si coniuga con la *verticalità* della sostanza divina, rinviamo a R. Brague, *Aristote et la question du monde*, PUF, Paris, 1988, pp. 110; 194; 271; 274; 287; 514-515.

⁵ Cfr. *Metaph.*, E 1, 1026 a 25-30: «Orbene, se non esistesse un'altra sostanza oltre quelle che costituiscono la natura, la fisica sarebbe la scienza prima; se, invece, esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore < alle altre scienze > e sarà filosofia prima, e in questo modo, ossia in quanto è prima, essa sarà universale, e ad essa spetterà il compito di studiare l'essere in quanto essere, cioè che cosa l'essere sia e quali attribuiti, in quanto essere, gli appartengano».

⁶ Cfr. *Metaph.*, Γ 2, Δ 7, E 2, Z 1.

quidem ejus [sc. analogiae] notitia necessaria adeo, ut sine illa non possit metaphysicam quispiam discere»⁷. L'*analogia* è parte integrante della metafisica – dirà Heidegger a suo tempo⁸. La domanda iniziale si raddoppia: *che cos'è l'analogia?* Incominciamo fin da subito col riconoscere l'impossibilità di una definizione univoca. In primo luogo, per «analogia» non intenderemo un concetto bensì una *dottrina* o, meglio, un *corpo dottrinale*, che va lentamente formandosi a partire dalla prima ricezione dei testi aristotelici e toccherà il suo apice nel Medioevo latino col nome di *analogia entis*. Come avremo modo di constatare, tra l'*analogia* e la *metafisica* vige un rapporto a doppia mandata: l'*analogia* presiede alla realizzazione del «progetto» della *metafisica*, modulandosi in *analogia entis* e, viceversa, la realizzazione di questo progetto trasforma la metafisica in *onto-teologia*. Qui, Heidegger individuerà un paradigma esegetico di amplissima portata, in grado di ricomprendere l'intero corso storico del pensiero occidentale. Dall'*analogia entis* alla «costituzione ontoteologica» è il senso stesso della «metafisica» a essere posto direttamente in causa ed è a Heidegger che dovremo oculatamente riferirci, nel tentativo di recuperare il valore archeologico della questione. Non tanto per reiterarne gli assunti di base, quanto piuttosto per evitare che la prospettiva dell'indagine si nasconda dietro la presunta evidenza dei «fatti», là dove la prospettiva – la *nostra* – risulta inevitabilmente post-heideggeriana, che lo vogliamo o no.

Intendere la storia della filosofia come storia dei corpus dottrinali non impedirà il riconoscimento di determinati meccanismi interni alla *diacronia*, che nel caso specifico dell'*analogia entis* si concretizzano nella storia di una certa «metafisica». D'Aristotele ai commentatori, dall'*equivocità* originaria alla riduzione tangenziale dell'essere all'*univocità* di un concetto, si profilano le linee generali di una «marcia» secolare, in cui sono nondimeno reperibili alcune invarianti che si mantengono, si ripetono e si trasformano attraverso la successione delle epoche. Nell'*analogia entis*, ricercheremo l'eco di una progressione, la «marcia dell'essere verso l'univocità», facendo dell'*ontoteologia* una figura possibile della *metafisica* – certamente non l'unica, ma quantomeno per noi la più rilevante. Qui risiede la ragione di fondo, che consentirà all'*analogia* di sopravvivere alla sequela delle sue

⁷ Thomas de Vio Cajetanus, *De nominum analogia*, I, 1, ed. P. N. Zammit, Roma, 1934.
Cfr. M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Gesamtausgabe (Ga) 42, hrsg. Hildegard Feick, 1971, p. 212.

formulazioni: caricandosi del senso dell'unità dell'essere, la figura metafisica dell'*analogia* si approprierà di una questione che durerà oltre la sequela delle dottrine⁹. Ed è sul suo valore *trans-storico* che si fonderà l'ambizione del nostro metodo: pensare l'«analogia» senza Tommaso, concentrandoci più sul senso della sua provenienza, che non sull'esaustività di una ricostruzione storiografica¹⁰. Collezioneremo così i *frammenti di un'archeologia*, alla ricerca di una *continuità* in grado d'armonizzarsi con la *discontinuità* della storia, refrattaria a ogni sintesi speculativa.

Da dove nasce l'*analogia entis*? Di quale filosofema si fa portavoce? L'anamnesi archeologica dovrà appoggiarsi, innanzitutto, su un primissimo dato, d'estrema rilevanza: questa dottrina, lo Stagirita non l'ha mai sostenuta. Da tale ammissione discenderà un duplice riconoscimento: nell'*analogia entis* si cela «la storia di un controsenso», che i commentatori reitereranno nel tentativo di sistematizzare il pensiero di Aristotele, alla luce di una dottrina aporeticamente non aristotelica¹¹. «Analogia» e *analogia entis* non sono sinonimi. La storia del concetto non si riduce, pertanto, alla storia della dottrina e l'analogia, da parte sua, risulta capace di applicarsi anche ad altre questioni filosofiche di carattere non necessariamente metafisico. Parallelamente, sarà opportuno riconoscere ed attestare l'esistenza di un'*altra* analogia, questa volta propriamente aristotelica, circoscritta al senso della proporzione, quale Euclide per primo l'aveva formulata¹². Detto altrimenti, il dibattito sull'*analogia entis* non dovrà insabbiare le tracce dell'*ἀναλογία*, che esibisce un significato e una funzione specifica anche in Aristotele, poiché è all'analogia che Aristotele si rivolgerà per pensare l'unità, se non dell'essere, quantomeno dei principi e delle cause che travalicano i confini delle categorie¹³. In bilico tra l'*identità* e la *differenza*, la

⁹ Cfr. J-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paris, 1981, p. 19: «la question de l'analogie, comme toutes véritables questions, peut survivre aux formulations comme aux thèses qui, à un moment, semblent l'épuiser [...] Ainsi la question de l'analogie survit-elle aux doctrines de l'analogie».

¹⁰ Cfr. A de Libera, «Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être» in *Les études philosophiques*, 1989, nn. 3-4, p. 320: «Notre ambition n'est pas seulement de penser l'analogie sans ou avant Thomas, mais de montrer jusqu'à quel point la question de l'analogie peut être originairement distinguée de celle de l'être, puis, comment et pourquoi l'une et l'autre finissent par se rencontrer».

¹¹ Cfr. P. Aubenque, «Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens», in *Les études philosophiques*, XXXIII/1, 1978, p. 3-12.

¹² Cfr. Euclide, *Elementa*, ed. J.L. Heiberg, 1883-1885, Lib. V; VII, def. 20.

¹³ Aristotele, *Metaph.*, Λ 4, 1070 b 16-21: «[...] gli elementi e i principi delle cose sensibili sono gli stessi, ma diversi nelle diverse cose. Però non si può dire che siano gli stessi per tutte le cose in senso assoluto, ma solo per analogia [τῶ ἀνάλογον]».

proporzionalità analogica – ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ τέτταρσιν ἐλαχίστως¹⁴ – racchiude in sé la promessa di un *ordine*, in grado di riunire ciò che non ha più nessuna misura in comune¹⁵. Tutt'altro che fortuito o accidentale, il «controsenso» dei commentatori farà leva sui poteri del dispositivo analogico – «il più bello dei legami», diceva Platone¹⁶ – contravvenendo all'originaria tensione che Aristotele conferiva al πολλαχῶς dell'essere, recalcitrante a ogni chiusura sistematizzante. Tra tutti gli enti si tratterà, allora, d'individuare il primo, l'ente più ente di tutti, l'οὐσία, intesa come l'origine da cui tutto dipende, il fondamento dell'universo ontologico. Ed è all'analogia che spetterà il compito di ordinare il rapporto tra ciò che è *primo* e ciò che è *derivato*, irrigidendo la scienza dell'essere in un sistema deduttivo. «Inventio analogiae», potremmo dire, ripetendo il titolo con cui J-F. Courtine sintetizza il percorso storico e la portata teoretica di questo insegnamento¹⁷. L'invenzione di una «dottrina» (*analogia entis*) e l'invenzione di una «scienza» (*metafisica*) si riflettono in un ambiguo gioco di specchi: dentro la metafisica risiede l'analogia che rende possibile la metafisica. Ecco il paradosso, al quale vogliamo affidare il senso della nostra ricerca.

¹⁴ Aristotele, *Eth. Nic.*, V 3, 1131 a 31-32: «la proporzione è un'uguaglianza di rapporti e implica almeno quattro termini»; *Metaph.*, Θ 6, 1048 a 36-37: «Non bisogna cercare definizioni di tutto, ma bisogna accontentarsi di comprendere intuitivamente certe cose mediante l'analogia»; *Metaph.*, N 6, 1093 b 18: «[...] in ciascuna delle categorie dell'essere c'è l'analogo».

¹⁵ Tra tutte le figure dell'unità – per genere, per specie e per convergenza – l'analogia è, infatti, la meno costringente, risultando in grado d'infrangere il divieto di μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Circa le figure dell'unità, l'elenco più esaustivo è quello di *Metaph.*, Δ 6, che tuttavia non contempla altre figure che lo stesso Aristotele impiega, quali per esempio l'unità per consecuzione (τῶ ἐφεξῆς) e per derivazione, (ἀφ'ένος).

¹⁶ Platone, *Timeo*, 31 c - 32 a; tr. it. G. Reale in Platone. *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano, 1991, p. 1363: «E il più bello dei legami è quello che di se stesso e delle cose legate fa una sola cosa in grado supremo. E questo per sua natura nel modo più bello fa l'analogia».

¹⁷ J-F. Courtine, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris, 2005. Dello stesso autore si consulti anche *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris, 1990.

LA DUPLICE INVENZIONE

A) L'INVENZIONE DI UN TITOLO

Conosciamo la leggenda bibliotecaria da cui nascerebbe la designazione coniata da Andronico di Rodi (I sec. a. C): τὰ μετὰ τὰ φυσικά¹⁸. Di fronte all'imbarazzante assenza di un titolo per la scienza dell'ὄν ἢ ὄν – rimasta ambigualmente anonima – i commentatori si sentirono legittimati a completare quanto era rimasto incompiuto. A ciò si aggiunse la difficoltà di far rientrare l'impresa aristotelica all'interno della classica tripartizione del sapere operata da Senocrate in *Fisica*, *Etica* e *Logica*¹⁹. «Metafisica» divenne così l'appellativo di quell'ἐπιστήμη τις di cui Aristotele parlava in *Metaph.*, Γ 1: «C'è una scienza [Ἔστιν ἐπιστήμη τις] che considera l'essere in quanto tale [ὄν ἢ ὄν] e le proprietà che gli competono in quanto tale»²⁰. L'indeterminatezza del τις, cautamente posposto al titolo d'ἐπιστήμη («c'è una scienza che...»), si lasciò attenuare nelle indicazioni generali di un titolo (*la metafisica*) in cui venivano a sovrapporsi, confondendosi, diciture diverse e non sempre equivalenti: *ontologia* o scienza dell'essere in quanto essere; *archeologia* o *etiologia*; *ousiologia* o scienza della sostanza (οὐσία) e, soprattutto, *filosofia prima* (πρώτη φιλοσοφία) in quanto θεολογία. L'anonimato iniziale trovò risposta nell'invenzione di un nome al prezzo, però, di un tradimento: il silenzio di Aristotele andò smarrendosi nelle parole dei commentatori e tanto più profondo era quel

¹⁸ La prima menzione del titolo τὰ μετὰ τὰ φυσικά sembrerebbe tuttavia doversi attribuire a Nicola Damasceno. Cfr. a tale proposito P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, p. 29. Cfr. P. Moraux, *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Lovanio, 1951, p. 233 sq. Cfr. anche H. Reiner, *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 8, 1954, rist. in F.-P. Hager, *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969, pp. 139-174.

¹⁹ Cfr. quanto riporta Sesto Empirico nel suo *Adversus mathematicos* in I. Bekker (a cura di), Berlino, 1842, Libro VII, sez. 16; tr. it. A. Russo, Bari, 1972: «Hanno suddiviso i filosofi in un modo più completo coloro che affermano che il compito della filosofia è di trattare ciò che riguarda la fisica, l'etica e la logica [...] Questa distinzione è stata introdotta per la prima volta esplicitamente da coloro che erano intorno a Senocrate e dagli allievi di Aristotele nel Peripato, e inoltre dagli Stoici». Rimandiamo al commento che Heidegger propone di questo passo in occasione del corso universitario, a.a. 1929-1930, presso l'Università di Friburgo, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Ga 29/30, hrsg. F.-W. von Hermann, 1983, p. 55; tr. it. a cura di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il Nuovo Melangolo, Genova, 1999, p. 52: «[...] il fatto decisivo è che questa articolazione scolastica contrassegna fin da principio e, per le epoche a venire, la concezione della filosofia e dell'interrogare filosofico».

²⁰ Aristotele, *Metaph.*, Γ 1, 1003 a 20.

silenzio, tanto più abbondante si fece il commentario²¹. Eppure, le indicazioni non mancavano: *archeologia*; *etiologia*; *ousiologia*; *ontologia*; *filosofia prima*; *teologia*. Il paradosso è duplice: l'invenzione della «metafisica» racchiude in sé la strana coincidenza di un *anonimato* e di una *polinomia*. Un silenzio originario che pecca equivocamente per eccesso e per difetto²². Paradossalmente, la «scienza ricercata» era senza nome e al contempo racchiudeva in sé una molteplicità di nomi²³.

Storicamente, fu l'interpretazione del prefisso μετὰ anteposto a τὰ φυσικά a ordinare, volta per volta, questa *equivocità silenziosa*. Da un punto di vista esegetico s'individuano sostanzialmente due opzioni fondamentali, che concorrono in ultima istanza all'attestazione di un esito comune: la tendenziale identificazione dell'indagine «metafisica» con la designazione di «filosofia prima». Ma perché si preferì *inventare* là dove non mancavano indicazioni in merito e, per di più, forniteci dallo stesso Aristotele? Cosa impedì l'attribuzione del titolo di «filosofia prima» all'indagine aristotelica? Quali le ragioni di fondo che spinsero all'invenzione del nome «metafisica»? Da parte nostra, ci limiteremo a constatare le conseguenze storiche più rilevanti che derivarono da un tale gesto o, forse, sarebbe più opportuno dire, *violenza interpretativa*: a partire da Teofrasto e passando per il commentario di Alessandro d'Afrodisia fino alle soglie del XIII sec., il tentativo di sistematizzazione degli scritti aristotelici andò di pari passo con l'accentuazione del loro carattere teologico²⁴. Intesa nei termini di una *proto-logia*, la metafisica riuscì ad acquisire una definizione unitaria in virtù del proprio oggetto di ricerca, τὸ τιμιώτατον, il più alto: *scienza suprema, dunque universale*.

*

Ora, delle due tendenze esegetiche concernenti il significato del prefisso μετὰ, la prima – di matrice dichiaratamente platonica o, meglio, *platonizzante* – leggeva nel μετὰ l'indice di un ordine gerarchico: μετὰ nel senso di *trans* ossia ὑπέρ in quanto ὑπέρ φύσιν ο ἐπέκεινα τῶν φυσικῶν. Tommaso parlerà di *transphysica*, intendendo a tale proposito

²¹ Cfr. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., pp. 5-6: «La parole du commentateur se fait d'autant plus abondante que le silence d'Aristote est plus profond».

²² Cfr. J-F. Courtine, *Inventio analogiae*, op. cit., Deuxième Partie, § II, pp. 123 sq.: «La question aristotélicienne et l'unité de la métaphysique, anonymat et polyonymie».

²³ Cfr. Aristotele, *Metaph.*, B 2, 996 b 3; K 1, 1059 a 35 ; b 1-13, ecc.

²⁴ Cfr. J-F. Courtine, *Inventio analogiae*, op. cit., p. 124. Cfr. anche J. Owens, *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Toronto, 1951, pp. 4-11.

la «scienza delle cose divine»²⁵. Ben oltre il Medioevo latino, la genesi di questa lettura risale direttamente ai commentatori neo-platonici e trova conferma in uno dei testi più controversi della *Metafisica* aristotelica: E 1, vera e propria *crux* dell'esegesi moderna²⁶. In *Metaph.*, E 1, si afferma in effetti che «se esiste qualcosa di eterno, immobile e separato», l'indagine spetterà alla *filosofia prima* in quanto φιλοσοφία θεολογική²⁷. L'assimilazione di *metafisica* e *filosofia prima* farebbe, dunque, leva sul doppio senso insito nel concetto di *priorità*. Priorità come primato e priorità come supremazia. Primato logico nell'ordine della conoscenza e supremazia ontologica sul piano dell'essere come, del resto, conferma il testo di *Metaph.*, E 1, poco più avanti in 1026 a 21: «la scienza più alta deve avere come oggetto il genere più alto di realtà [περὶ τῶν τιμιώτατον γένος]». Sulla scorta di questa priorità – con particolare riferimento alla priorità delle scienze teoretiche (*matematica, fisica, teologia*) sulle restanti scienze (*etiche e pratiche*) – si deduce la *supremazia* della teologia sull'intera estensione dell'essere: «se esiste una sostanza immobile, la scienza di questa sarà anteriore < alle altre scienze > e sarà filosofia prima [φιλοσοφία πρώτη], e in questo modo, ossia in quanto è prima, essa sarà universale [καθόλου], e ad essa spetterà il compito di studiare l'essere in quanto essere [περὶ τοῦ ὄντος ἢ ὄν]»²⁸. L'indagine «metafisica» verrebbe in tal senso a dipendere strategicamente dall'esistenza di una sostanza eterna, immobile e

²⁵ Cfr. Thomas de Aquino, *In duodecimo libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, A, Prologus, ed. M. R. Cathala, Marietti, Torino, 1925, nuova ed. (Spiazzi), 1950: «Secundum igitur tria praedicta, ex quibus perfectio huius scientiae attenditur, sortitur tria nomina. Dicitur enim scientia divina sive theologia, in quantum praedictas substantias considerat. Metaphysica, in quantum considerat ens et ea quae consequuntur ipsum. Haec enim transphysica inveniuntur in via resolutionis, sicut magis communia post minus communia. Dicitur autem prima philosophia, in quantum primas rerum causas considerat. Sic igitur patet quid sit subiectum huius scientiae, et qualiter se habeat ad alias scientias, et quo nomine nominetur». Cfr. anche *Sum. th.*, IIa, IIae, IX, 2, obj, 2.

²⁶ In particolare, il riferimento va a *Metaph.*, E 1, 1026 a 10.

²⁷ Aristotele, *Metaph.*, E 1, 1026 a 10 sq.: «Ma se esiste qualcosa di eterno, immobile e separato, è evidente che la conoscenza di esso spetterà certamente a una scienza teoretica, ma non alla fisica, perché la fisica si occupa di esseri in movimento, e neppure alla matematica, bensì a una scienza anteriore all'una e all'altra. Infatti, la fisica riguarda realtà separate ma non immobili; alcune delle scienze matematiche riguardano realtà che sono immobili ma non separate, bensì immanenti alla materia; invece la filosofia prima riguarda realtà che sono separate e immobili [...] Tre sono, di conseguenza, le branche della filosofia teoretica: la matematica, la fisica e la teologia».

²⁸ *Metaph.*, E 1, 1026 a 27-32. Per un approfondimento della controversa questione circa lo statuto della *teologia* in Aristotele e la causa del motore immobile, si consulti E. Berti, «Il dibattito odierno sulla cosiddetta “teologia” di Aristotele», *Paradigmi*, n. 62, 2003, rist. in *Nuovi Studi Aristotelici II. Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia, 2005, p. 491: «Aristotele, insomma, non accarezzerebbe nemmeno in *Lambda*, il progetto di una teologia razionale *avant la lettre*, modello dell'“onto-teo-logia occidentale”».

separata, *oltre* (παρά) le restanti sostanze sensibili²⁹. Il prefisso παρά, che in Aristotele indicava la semplice separazione delle cose divine dal mondo sublunare, andrebbe così modulandosi in un rapporto di trascendenza, mettendo a frutto l'idea di priorità caratterizzante l'espressione «πρώτη φιλοσοφία».

*

A questa tipologia interpretativa se ne affianca un'altra – ancora più antica – sostenuta già da Alessandro d'Afrodisia, il quale scorgeva nel μετά l'indice di un rapporto di «anteriorità/posteriorità»³⁰. Sovrapponendo la supremazia insita nell'aggettivo *prima* (πρώτη) all'idea di una successione temporale, il prefisso μετά s'intenderebbe sulla base del suo significato più comune, vale a dire nei termini di un *post*. In tal senso, la *metafisica* sarebbe tale perché verrebbe semplicemente *dopo* la fisica nell'ordine della conoscenza: *meta-fisica* in quanto *post-fisica*. La cronologia si trasforma in gnoseologia, distinguendo così tra un'anteriorità *per natura* (φύσει) e un'anteriorità *per noi* (πρὸς ἡμᾶς). Qui, il testo di riferimento s'individua principalmente in *Metaph.*, Δ 11, là dove vengono distinti i diversi significati attinenti ai concetti di «anteriore» e «posteriore». Sulla scorta di una tale lettura, l'attenzione dei commentatori andò concentrandosi sul senso del rapporto tra *filosofia prima* e *filosofia seconda*, ossia tra *teologia* e *fisica*³¹. In virtù della scissione tra un'anteriorità ontologica e un'omonima anteriorità cronologica fu quindi possibile mantenere il primato della «filosofia prima», posticipandola alla *fisica* nell'ordine del sapere³².

Sono questi i passi che hanno storicamente corroborato la teoria o, forse, sarebbe più corretto dire la *leggenda* circa la genesi bibliotecaria

²⁹ *Metaph.*, B 1, 995 b 14; M 1, 1076 a 10.

³⁰ Alessandro d'Afrodisia, *In Metaph.*, B, inizio, 171, 5-7 Hayduck.

³¹ Cfr. a proposito J-F. Courtine, *Inventio analogiae*, *op. cit.*, p. 126.

³² Va, tuttavia, rilevato che in Aristotele la distinzione tra i due sensi dell'*anteriorità* presenta una ben diversa funzione, non trovando un uso corrispondente nei confronti della «filosofia prima», la quale rimane anteriore alla *Fisica* sia in senso ontologico che in senso gnoseologico. La distinzione tra ὕστερον τῆ φύσει e ὕστερον πρὸς ἡμᾶς concerne, infatti, due diverse modalità del conoscere, una *de jure*, l'altra *de facto* e non, invece, un'opposizione tra l'*essere* e il *conoscere*. Ciò che è ontologicamente *primo* mantiene il suo primato anche nell'ordine della conoscenza, come del resto conferma *Metaph.*, A 2, 982 b 2: «[...] conoscibili in massimo grado sono i principi e le cause [τὰ πρῶτα καὶ τὰ αἴτια]; infatti mediante essi e muovendo da essi si conoscono tutte le altre cose, mentre, viceversa, essi non si conoscono mediante le cose che sono loro soggette».

del titolo «Metafisica», come se si trattasse effettivamente di un semplice indice di catalogazione – nient'altro che il frutto di una scelta arbitraria – successivamente impiegato per designare il contenuto della scienza in questione. Constatiamo, in ogni modo, il dato fondamentale che ha segnato l'interpretazione, nonché il destino della *Metafisica* aristotelica: quell'anonimato iniziale si fece prima *oblio*, per poi tramutarsi in stupore – non più interrogato – di fronte alla sospettosa precisione di un elenco bibliografico. Resta, infatti, che a dispetto della sua presunta natura accidentale, il titolo di «Metafisica» rispecchiava agli occhi dei commentatori il contenuto della «scienza senza nome» meglio di quanto avrebbero potuto fare le altre possibili indicazioni, tra cui appunto quella di «filosofia prima». Kant, a suo tempo, avrà ben ragione nel meravigliarsi di questa strana coincidenza, che pretenderebbe di attribuire al caso una così oculata scrupolosità³³. Perché, allora, i commentatori esitarono a nominare la *scienza senza nome* «filosofia prima», tanto più se era lo stesso Aristotele a suggerire una tale sovrapposizione? Perché inventare un titolo se già ne esisteva uno, ossia πρώτη φιλοσοφία?

Per comprendere l'effettiva difficoltà con cui dovette confrontarsi il lavoro di esegesi, basta riportarsi all'annuncio che lo stesso Aristotele fa di quella scienza che tratta dell'essere in quanto essere, ovvero quell'ἐπιστήμη τις che pone a centro tematico della propria indagine l'ὄν ἢ ὄν. Ritornando a *Metaph.*, Γ 1, si parla di una scienza a statuto speciale, che non va in alcun modo confusa con le restanti scienze. Il discrimine s'individua nell'oggetto stesso su cui verte la ricerca: l'ὄν ἢ ὄν, l'essere in quanto essere, vale a dire l'essere in quanto universale. In breve, quell'ἐπιστήμη τις indaga καθόλου περί τοῦ ὄντος ἢ ὄν e l'universalità di cui deve rispondere contrasta con la particolarità delle restanti scienze, di cui anche la θεολογία – in quanto *filosofia prima* – fa parte. Ecco perché il titolo di «filosofia prima» non poteva conformarsi così agevolmente alla tematica propria dell'indagine metafisica. Si

³³ Cfr. I. Kant, *Vorlesungen Metaphysik aus drei Semestern*, hrsg. M. Heinze, «Abhandlungen der K. Sächsisch, Ges. der Wissenschaften», Bd. XIV, phil.-hist. Kl., 1894, p. 666, (vol. VII, p. 186). Il passo kantiano è riportato da Heidegger in forma di citazione nel suo *Kant und das Problem der Metaphysik*, Ga 3, hrsg. F.-W. von Hermann, 1991; tr. it. di M. E. Reina, riveduta da V. Verra, Laterza, Roma-Bari, 1985, p. 16: «Per ciò che concerne il nome della metafisica non si deve credere che sia sorto incidentalmente, tanta è la precisione con la quale si adatta alla scienza designata: giacché, infatti, *physis* significa natura, e siccome d'altra parte, noi possiamo pervenire ai concetti della natura esclusivamente attraverso l'esperienza, la scienza che segue si chiama metafisica (da *meta*, *trans*, e *physika*). È una scienza che si trova, per così dire, fuori dal territorio della fisica, al di là di esso». Cfr. anche I. Kant, *Über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff*, in *Werke*, VIII, hrsg. E. Cassirer, p. 301 sq.

consideri, inoltre, che nella maggior parte degli scritti cosiddetti «metafisici» che vengono a comporre l'opera, non si fa alcuna menzione di questioni a carattere teologico. Far coincidere l'indagine sull'*essere* con la *teologia* o *filosofia prima* avrebbe avuto quantomeno l'inconveniente di attribuire al titolo della ricerca un tema per lo più assente. D'altronde, come è già stato ampiamente illustrato da P. Aubenque, l'*invenzione* del titolo «Metafisica» non risulta così facilmente riconducibile a una mera contingenza, contrariamente a quanto la leggenda bibliotecaria vorrebbe far credere³⁴. L'aporia è tutt'altro che lessicale: l'*invenzione* di quel *titolo* avrebbe, infatti, fornito la risposta a una ben più profonda esigenza, che mirava a ricomprendere nell'unità di un unico gesto i diversi ed eterogenei momenti in cui si articolava la ricerca, con particolare riferimento alle due questioni dell'*universalità* dell'essere e della *priorità* della sostanza divina. In sintesi, gli sforzi degli interpreti si sarebbero concentrati sulla difficile articolazione tra l'*orizzontalità* di un'ontologia che comprende tutto e la *verticalità* di un primato da cui tutto dipende. Certo, resta legittimo domandarsi se per Aristotele si trattasse effettivamente delle due facce di una stessa medaglia; se l'universalità e la supremazia fossero intese come gli attributi di un'unica scienza; se in ultima istanza ontologia e teologia dovessero fare tutt'uno. Storicamente, sta di fatto che la genesi della *Metafisica* andò confondendosi con l'interpretazione degli scritti cosiddetti «metafisici». Per la filologia contemporanea, segno evidente di questa «confusione» sono le difficoltà o, meglio, le contraddizioni testuali che emergono tra determinati passaggi dell'opera, quale ci è stata tramandata. Ed è a Natorp che dobbiamo rendere omaggio per essere stato uno dei primi – se non il primo – ad aver infranto, sul finire del XIX sec., il «fascino» della *lettura unitaria* dando così inizio a una nuova tradizione esegetica, da cui si diramano *idealmente* le interpretazioni più rilevanti che ne sono fino a oggi conseguite: a partire da Jaeger e, in certa misura, fino a Heidegger³⁵.

³⁴ Tra gli esponenti più illustri dell'ipotesi bibliotecaria, segnaliamo Zeller, Hamelin, Ross, Jaeger e, in parte, anche Heidegger. Cfr. a tale proposito, la ricostruzione storica della questione e le analisi presentate da P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote, op. cit.*, p. 29, n. 2; pp. 67-68. Circa le posizioni di Heidegger a sostegno dell'ipotesi bibliotecaria, rinviamo in primo luogo a *Kant und das Problem der Metaphysik, op. cit.*, p. 66.

³⁵ Cfr. E. Berti, «La *Metafisica* di Aristotele: "onto-teologia" o "filosofia prima"?» in «Rivista di filosofia neo-scolastica», 85, 1993, pp. 256-282, rist. in E. Berti, *Nuovi Studi Aristotelici II. Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia, 2005, p. 404: «[...] non si può negare che la sua interpretazione [sc. di Heidegger] della metafisica aristotelica come onto-teologia, di cui la parte valida è l'ontologia e quella caduca è la teologia, sia altrettanto neokantiana di quella di Jaeger e, prima ancora, di quella del neokantiano Natorp».

§ 1. L'IMBARAZZO DEGLI IMBARAZZI

La tesi che sorregge l'impianto del saggio di Natorp, *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*³⁶, consiste nel considerare metaforicamente la *Metafisica* di Aristotele come il torso di una statua, che l'antichità ci avrebbe trasmesso in uno stato frammentario «e, cosa ancora peggiore, restaurato in modo sbagliato»³⁷. L'intuizione di fondo consiste nel prendere sul serio le contraddizioni insite nel testo, senza sottometerle necessariamente a un'esigenza risolutiva³⁸. Il fine risiede nell'individuazione del tema, dove per «tema» s'intende il «vincolo unificante» quelle parti costitutive dell'opera, che lo stesso Aristotele poteva legittimamente pensare come membri articolati in un tutto coerente. Natorp individua la presunta traccia dell'impianto originario della *Metafisica* nelle aporie del libro B: tutti i libri o le parti di libri che forniscono una precisa risposta all'elenco di queste aporie andrebbero di conseguenza considerati come autentici³⁹. L'ordine originario sarebbe allora il seguente: A, B, Γ, Z, H, Θ 1-9, M, N, Λ. In particolare, i libri A, B, Γ andrebbero letti come un'introduzione alla scienza della sostanza in generale, di cui verrebbero a trattare in modo più dettagliato i libri Z, H, Θ, i quali concernono un'analisi della sostanza sensibile; seguirebbero, infine, i libri M, N, Λ che vertono sulla sostanza soprasensibile. Sarebbero, invece, inseriti fuori posto i libri α, Δ, E, Θ 10, K.

Da un punto di vista esegetico, il risultato più saliente di quest'ipotesi consisterebbe nel ritenere incompatibili le due orientazioni concernenti la scienza dell'essere in quanto essere e la concezione della metafisica in quanto teologia. Basta, infatti, riportarsi al già citato *Metaph.*, E 1, su cui veniva ad appoggiarsi l'interpretazione platonizzante del μετά: l'universalità è ambigualmente attribuita alla θεολογία, là dove quest'ultima viene definita come la scienza più

³⁶ P. Natorp, *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, «Philosophische Monatshefte», 24 (1888), pp. 37-65; 540-574; *Über Aristoteles' Metaphysik K 1-8, 1065 a 26*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1 (1888), pp. 178-193; tr. it. V. Cicero, G. Reale (a cura di), *Tema e disposizione della «Metafisica» di Aristotele. Con in appendice il saggio sulla inautenticità del libro K della «Metafisica»*, Vita e Pensiero, Milano, 1995.

³⁷ *Ibid.*, p. 18; tr. it. p. 49: «Noi abbiamo a che fare con il torso di una statua, e, cosa ancora peggiore, si tratta di un torso restaurato in modo sbagliato».

³⁸ *Ibid.*; tr. it. p. 50: «Aristotele, nelle sue intenzioni, non può essersi continuamente frinteso e contraddetto [...] perciò, nei casi in cui tra le parti compaiono contraddizioni o persino grandi equivoci rispetto all'intenzione chiaramente indicata e dimostrata come genuina, la responsabilità di ciò deve cadere non su Aristotele, ma sul compilatore».

³⁹ *Ibid.*; tr. it. p. 52.

universale. Pensiamo altrimenti al libro K – di cui Natorp comprova l'inautenticità – in cui a ben tre riprese l'aggettivo πρώτη qualifica la scienza dell'ὄν ἢ ὄν e non, invece, la θεολογία in quanto πρώτη φιλοσοφία⁴⁰. Per Natorp, la contraddizione è palese e concernerebbe il rapporto tra l'essere universale e l'essere separato, ovvero l'universalità dell'essere e la separazione su cui viene a fondarsi il primato della sostanza divina⁴¹. Detto altrimenti, il primato spetterebbe ora alla scienza dell'essere, ora alla θεολογία e lo stesso varrebbe anche per l'attributo dell'universalità, con l'evidente difficoltà di dover considerare la θεολογία come una scienza al contempo universale e particolare; scienza dell'essere e scienza di una sostanza, sebbene separata, immobile ed eterna⁴². Seguendo l'argomentazione di Natorp, la conclusione che verrebbe a imporsi porterebbe quindi a espungere *Metaph.*, E 1 dal corpus della *Metafisica*, eccetto voler ammettere che Aristotele affermi ciò che altrove nega⁴³.

⁴⁰ Cfr. a tale proposito anche P. Aubenque, «Sur l'inauthenticité du livre K» in *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, Peripatoi 14, Walter de Gruyter, Berlin, 1983, pp. 318-344.

⁴¹ A riprova della contraddizione insita nel testo, si consideri – a titolo paradigmatico – quanto riportato in *Metaph.*, K 7, 1064 a 29: «Ora, poiché esiste una scienza dell'essere in quanto essere e in quanto separato [ἐπει δ'ἔστι τις ἐπιστήμη τοῦ ὄντος ἢ ὄν καὶ χωριστόν]». Cfr. il giudizio di P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., p. 41: «Cette assimilation de l'être en tant qu'être et de l'être séparé deviendra traditionnelle chez les commentateurs, et, en permettant d'identifier science de l'être en tant qu'être et philosophie première, autorisera une interprétation unitaire de la *Metaphysique*, qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours».

⁴² Cfr. P. Natorp, *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, op. cit.; tr. it. pp. 65-66: « Sulla base di tali premesse, da cui è partito E 1, sembrerebbe impossibile che la πρώτη φιλοσοφία debba essere, da un lato, la scienza universale che dà fondamento a tutte le altre scienze, e, dall'altro, debba coincidere con la scienza dell'essere immobile e immateriale, vale a dire del genere supremo dell'essere».

⁴³ La stessa conclusione è sostenuta anche da P. Aubenque in *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., pp. 40-41: «Ne convient-il pas plutôt d'attribuer la désignation de la science de l'être en tant qu'être comme philosophie première à un disciple maladroit, qui aurait interprété hâtivement certains textes, à vrai dire subtils, du livre E, où les deux sciences, tout en étant distinguées, sont présentées comme concurrentes ? [...] Et pourtant il semble que ce même auteur se ménage en quelque sorte une issue possible en assimilant subrepticement l'être en tant qu'être et l'être séparé, c'est-à-dire en tant que séparé». In direzione contraria, segnaliamo la tesi di R. Bodéüs, *Aristotele et la théologie des vivants immortels*, Bellarmin, St-Laurent, Québec, 1992, pp. 9-14. L'espressione di *Metaph.*, E 1, «filosofia teologica», può, infatti, esplicitarsi anche senza ricorrere all'ipotesi dell'interpolazione. Aristotele chiama «teologica» la filosofia che si occupa delle sostanze immobili, perché queste sono «cause di quelle visibili tra le realtà divine», cioè sono cause motrici degli astri. Nella stessa direzione procede anche E. Berti, «Il dibattito odierno sulla cosiddetta "teologia" di Aristotele», art. cit., p. 491: «Lo stesso libro *Lambda* della *Metafisica* [...] non ha affatto l'intenzione di costruire una "teologia", ma punta soltanto ad offrire una teoria della sostanza in generale e della sostanza prima in particolare». Si consulti, infine, il commentario alla *Metafisica* di G. Reale, il quale insiste marcatamente sulla pertinenza di una visione unitaria dell'impresa aristotelica. Cfr. in particolare, G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della «Metafisica» di Aristotele. Con due saggi sui concetti di potenza-atto e di essere*, op. cit., pp. 109-121.

*

Certo, si danno anche altre possibilità esegetiche per sciogliere la medesima aporia e Jaeger, a suo tempo, non sarà dello stesso avviso di Natorp, preferendo elaborare una nuova variante interpretativa. Introducendo l'idea di una parabola evolutiva, risulterebbe infatti possibile reperire all'interno del pensiero di Aristotele due distinte fasi: in un primo momento, il giovane Aristotele al seguito di Platone avrebbe concepito la metafisica come teologia per poi distaccarsi dal maestro, abbracciando la concezione della metafisica in quanto ontologia. Il testo di *Metaph.*, E 1 (1026 a 23-32) sarebbe quindi autentico, pur trattandosi di un'aggiunta tardiva fatta dallo stesso Aristotele per conciliare la sua originaria concezione della filosofia prima come *teologia* con la successiva elaborazione della filosofia prima come *scienza dell'essere in quanto essere*⁴⁴. Ora, al di là della divergenza circa i risultati e l'eterogeneità dell'impianto metodologico, ciò che qui maggiormente importa è rilevare il minimo comun denominatore che sottende entrambi gli approcci. Nonostante Jaeger opti per un criterio inclusivo, mentre Natorp ne privilegi uno esclusivo, emerge un medesimo disegno che mira a *risolvere* la tensione soggiacente tra le due prospettive concorrenziali della filosofia aristotelica: la metafisica come scienza dell'essere in quanto essere e la metafisica in quanto teologia. Heidegger, a modo suo, si farà erede di questo dibattito pur attuando un rilevante spostamento del baricentro della questione: non si tratterà più, allora, di risolvere l'imbarazzo nel quale Aristotele sarebbe caduto o di capire il modo in cui avrebbe cercato di evitarlo, bensì di leggere in questa tensione irrisolta il segno di un *imbarazzo* («Verlegenheit») ben più fondamentale, insito nel cuore stesso della metafisica⁴⁵. Non risulterebbe pertanto illegittimo iscrivere nella linea esegetica inaugurata dallo stesso Natorp l'elaborazione di ciò che Heidegger nominerà nel 1957 la «costituzione *onto-teo-logica* della metafisica» salvo, tuttavia, riconoscere il carattere sotterraneo del *fil rouge* che attraversa le

⁴⁴ Cfr. W. Jaeger, *Aristoteles: Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Berlin, 1923, p. 273; tr. it. G. Calogero, *Aristotele. Prime linee di una storia della sua evoluzione spirituale*, La Nuova Italia, Firenze, 1984.

⁴⁵ Cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., p. 17; *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, op. cit., p. 58; tr. it. p. 54: «Ciò che chiamiamo "metafisica" è un'espressione scaturita da uno stato di perplessità, un titolo per una situazione di imbarazzo, un titolo puramente tecnico, che dal punto di vista del contenuto non dice ancora nulla».

divergenze interpretative⁴⁶. Per una strana ironia della storia, Jaeger non esprimerà alcun riconoscimento nei confronti di Natorp, laddove Heidegger non esiterà ad attaccare duramente l'ipotesi evolutiva di Jaeger⁴⁷. Ma poco importa. La lezione esegetica rende ancor più chiaro il senso della risposta fornita dai primi commentatori di fronte alla dispersione in cui versavano i testi aristotelici. Storicamente, la parola d'ordine del commentario si concretizzò nel dare unità all'opera attraverso un duplice lavoro d'interpretazione: *unificare* e *completare* quanto risultava mancante o contraddittorio. Questo *desiderio d'unità* produsse un effetto surrettizio dalle pesanti conseguenze, come è stato suggerito ancora una volta da P. Aubenque sulla scia dell'ermeneutica heideggeriana: l'intento sistematizzante impedì di considerare quell'incompletezza come originaria; occultandone il senso, la si valutò come una lacuna e non, invece, come un attributo imposto alla ricerca dal suo stesso oggetto, *l'essere*. Per evitare che la *Metafisica* aristotelica scadesse al rango di una «cattiva tragedia», si confinò l'aporia nel testo senza concederle la possibilità di un'interpretazione filosofica⁴⁸.

*

È dunque nel *desiderio d'unità* che risiedono le ragioni dell'assimilazione tra i due momenti concorrenziali dell'*essere universale* e dell'*essere separato*. Lungo il corso dei secoli, i commentatori eseguirono un persistente lavoro di limatura, teso a rimodulare le difficoltà del testo aristotelico. Da Alessandro d'Afrodisia, passando per Plotino, Porfirio e poi Ammonio, Asclepio, Dessippo, Simplicio, ecc., si cercarono risposte ai paradossi irrisolti. Certo, si trattò di un lavoro di lunghissima durata che si svolse a intervalli discontinui, ma da cui è nondimeno possibile evincere una nota comune: l'inflessione

⁴⁶ Cfr. E. Berti, «La *Metafisica* di Aristotele: “onto-teologia” o “filosofia prima”?», *art. cit.*, p. 402: «[...] L'altra fonte dell'interpretazione della metafisica aristotelica come ontoteologia [oltre a Brentano e Braig], in genere trascurata dagli studiosi, è a mio avviso l'articolo di Natorp citato da Heidegger nel corso del 1928 sui *Principi metafisici della logica*».

⁴⁷ Cfr. M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, Ga 33, hrsg. H. Hüne, 1981, p. 28; 46; tr. it. U. Ugazio, *Aristotele, “Metafisica”, IX 1-3. Sull'essenza e la realtà della forza*, Mursia, Milano, 1992.

⁴⁸ Aristotele, *Metaph.*, N, 3, 1090 b 29 ; Λ , 10, 1076 a 1. Questa è, in sintesi, la tesi di P. Aubenque contro cui va segnalata – ancora una volta – la posizione diametralmente opposta di G. Reale. Quest'ultimo classifica l'impianto di fondo dei lavori di P. Aubenque all'interno di una determinata categoria esegetica, sotto il titolo di «problematicismo teoreticista». Cfr. a tale proposito, G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della «Metafisica» di Aristotele*, *op. cit.*, pp. 109-121.

platonizzante divenne la cifra caratteristica dell'esegesi, alla ricerca di un accordo tra le due istanze fondamentali di cui si componeva l'indagine metafisica, – *ontologia e teologia*. Come articolare in un'unica scienza il senso di questa unità complessa? E quale nome per l'unità in cui l'essere nella sua dimensione generale si confonde con l'essere nella sua dimensione suprema? Come già accennato, Heidegger ha fatto di questa «confusione» un paradigma ermeneutico provvisto di una carica speculativa pari solo all'ermeneutica della filosofia della storia hegeliana, l'*onto-teo-logia*:

«La metafisica occidentale sin dal suo inizio presso i Greci è in pari tempo ontologia e teologia [...] Per chi sa leggere, questo significa: la metafisica è *onto-teo-logia*.»⁴⁹

L'ontoteologia rappresenterebbe, dunque, la nervatura di fondo su cui è venuta storicamente a costituirsi la metafisica, da non confondersi però con la successiva assimilazione della metafisica greca da parte della teologia cristiana. Vale piuttosto il contrario: è il modo greco in cui l'essere è stato interrogato o, meglio, svelato – Heidegger parla a tale proposito di «Unverborgenheit»⁵⁰ – che avrebbe successivamente consentito alla teologia cristiana d'impossessarsi della filosofia greca. Il sodalizio tra τὸ ὄν ἢ ὄν e il θεῖον riposerebbe sulla preliminare co-appartenenza tra l'*essere* e l'*uno*. Tuttavia, ciò che in origine permaneva ancora allo stato di un'interrogazione aperta finì progressivamente per cristallizzarsi nell'assioma scolastico dell'*ens et unum convertuntur*⁵¹. Ecco allora la domanda o, meglio, il lascito che Aristotele avrebbe affidato alla tradizione del commentario: come coniugare l'*uno* nell'*essere*? Come non soccombere alla polisemia dell'essere che si dice πολλαχῶς? Qual è il *senso* di quest'unità? L'unità di un πολλαχῶς λεγόμενον, l'essere – τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς – questa frase all'apparenza di una formula, che Aristotele conferma a più riprese in *Metaph.*, Γ 2, E 2, Z 1, Δ 7. Eppure, commetteremmo un grossolano

⁴⁹ M. Heidegger, *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, Ga 11, hrsg. F.-W. von Hermann, 2006 p. 43-44.; tr. it. U. M. Ugazio, *La costituzione onto-teo-logica della metafisica* in *Aut-aut*, n. 187-188, gennaio-aprile 1982, p. 24. Cfr. a tale proposito il commento di J.-L. Marion, *Dieu sans l'être*, PUF, Paris, 1991, p. 280: «Avec ce concept Heidegger met certes en œuvre une nouvelle définition de l'essence de la métaphysique; mais instaure aussi une herméneutique de l'histoire de la philosophie, que sa puissance rend seule comparable à celle déployée par Hegel». Cfr. anche J.-F. Courtine, *Inventio analogiae*, *op. cit.*, p. 107.

⁵⁰ M. Heidegger, *Wegmarken (1919-1961)*, Ga 9, hrsg. F.-W. von Hermann, 1976, p. 379.

⁵¹ M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, *op. cit.*, p. 32.

errore se la riducessimo a una semplice formula. Come lo stesso Heidegger non mancherà di rilevare, ciò che qui si enuncia è la posizione filosofica fondamentale di Aristotele, carica di tutta la novità nei confronti di quanto l'aveva preceduto, Platone incluso⁵². Storicamente, è qui che interviene l'*analogia*, intesa come la risposta o, meglio, la soluzione che andò modulandosi di fronte all'imbarazzante polisemia dell'essere.

Da parte nostra, ci appoggeremo principalmente sui lavori di J-F. Courtine per rilevare come l'elaborazione dell'*analogia entis* risulti in atto – in modo sostanzialmente implicito – già a partire dai primi discepoli dello Stagirita, finendo poi per istituzionalizzarsi in dottrina con la Scolastica medievale. Per «*analogia entis*» intenderemo un determinato dispositivo concettuale, predisposto a realizzare l'unità di cui il progetto della metafisica *doveva* risultare capace⁵³. Certo, la sua elaborazione attraversa come un fiume carsico il corso del pensiero occidentale a dispetto della diversità delle epoche e degli autori e, tra l'altro, non mancherà di proiettare la sua ombra fino alle soglie della contemporaneità, all'interno del dibattito rilanciato dal giovane Brentano sui molteplici significati dell'essere. *Destino dell'Occidente oppure unità complessa di un corpo dottrinale, in cui si condensa un insieme di tradizioni, traduzioni e tradimenti?* Lasciamo per il momento la questione in sospeso. In via preliminare, ci limiteremo piuttosto a ribadire una doverosa precisazione: ricercare l'origine di questa dottrina presso i commentatori greci non significa sostenere che i prodromi dell'*analogia entis* siano già reperibili in Aristotele. La recente storiografica riconosce ormai in modo unanime che tramite l'*analogia entis* si sia erroneamente attribuito allo Stagirita la paternità di una dottrina, che in realtà non ha mai sostenuto. Eppure fu questo il metodo degli esegeti che scelsero Tommaso come guida, secondo il celebre motto di Pico della Mirandola, – *sine Thoma mutus esset Aristoteles*. Anche Brentano ne farà parte, trovandosi a sua volta costretto a fare i conti – in modo più o meno inconsapevole – con la storia di questo *contresenso*⁵⁴. Heidegger, dal canto suo, non esiterà a indicare nella

⁵² *Ibid.*, p. 13. Cfr. a tale proposito la ricostruzione che P. Aubenque presenta nel suo *Le problème de l'être chez Aristote*, *op. cit.*, pp. 21-22: «'Il y a une science de l'être en tant qu'être et ses attributs essentiels' [...] la légitimité et le sens de cette science nouvelle n'allait pas de soi pour ses d'auditeurs [d'Aristote], ni peut-être pour lui-même [...] la science de l'être en tant qu'être n'avait pas d'ancêtres ; elle n'aura pas de postérité immédiate».

⁵³ Cfr. J-F. Courtine, *Inventio analogiae*, *op. cit.*, p. 104.

⁵⁴ Cfr. P. Aubenque, «Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens», *art. cit.*, p. 3-12.

dottrina dell'*analogia entis* l'impasse in cui si è murata viva la filosofia antica e con essa tutto ciò che si è prodotto fino a oggi. L'*analogia* dell'ente rappresenterebbe l'aporia più dura contro cui il pensiero dell'Occidente si sia mai scontrato⁵⁵. Non sta a noi decidere. Fertile o fuorviante che sia, è indiscutibile la rilevanza storica dell'*analogia*, che ha presieduto fin dalle origini all'elaborazione del concetto di metafisica⁵⁶. Sarà, allora, opportuno insistere sull'importanza strategica di alcuni testi aristotelici per capire come e perché i commentatori giunsero a scorgervi ciò che in realtà non vi era scritto.

§ 2. LA DISPERSIONE DELL'ESSERE

Nel *πολλαχῶς* si annunciano volta per volta i molteplici significati dell'essere – τὸ ὄν λέγεται *πολλαχῶς*. Ma di che natura è questo *πολλαχῶς*? Ontologica o semplicemente predicativa? In breve, a chi appartiene? Al *discorso* o all'*essere*? Nel primo caso, la molteplicità dei modi di dire non sarebbe altro che una conseguenza imposta dalla natura del linguaggio. L'*essere in quanto tale* andrebbe inteso come la risultante di una ipostasi grammaticale o, al limite – se volessimo farne una realtà esistente – saremmo costretti a pensarlo come un *qualcosa* di trascendente e inaccessibile, al di là di ogni nostra portata. Nel secondo caso, invece, il *πολλαχῶς* andrebbe inteso come una necessità dell'essere; il suo manifestarsi richiederebbe la flessibilità del linguaggio, poiché l'essere stesso sarebbe per sua natura un *πολλαχῶς λεγόμενον*. Per Aristotele, la prima concezione tende essenzialmente a lasciare il posto alla seconda: il *πολλαχῶς* è il *λόγος* dell'essere, dove va sottolineato con forza il senso del genitivo soggetto. *Λόγος, λέγειν*, in latino *legere*, da cui *colligere*, significa originariamente radunare, raccogliere, mettere insieme ovvero porre una cosa accanto a un'altra. In

⁵⁵ Cfr. M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, op. cit., p. 46. Per i riferimenti heideggeriani circa la «storia dell'occidente» intesa come *destino istoriale*, rimandiamo in particolar modo a *Sein und Zeit*, Ga 2, hrsg. W.-F. von Hermann, 1977, § 6; *Einführung in die Metaphysik*, Ga 40, hrsg. P. Jaeger, 1983, p. 147; *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, Ga 11, pp. 51-52. Per un utile approfondimento della questione, si consulti O. Boulnois, «Quand commence l'ontothéologie ? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scoto», in *Revue Thomiste*, 1, 1995, «Actes du Colloque de l'Institut Catholique de Toulouse: saint Thomas et l'ontologie», pp. 85-108.

⁵⁶ Cfr. J-F. Courtine, *Inventio analogiae*, op. cit., p. 8: «[...] il était dès lors légitime à nos yeux et nécessaire de s'interroger sur le fondement de l'*analogia entis* et d'essayer d'en écrire l'histoire ou mieux l'archéologie pour autant que celle-ci s'entrelace, jusqu'à s'y confondre souvent, à celle de la métaphysique».

questo senso, il πολλαχῶς si concepirebbe nei termini di un'unità complessa, vale a dire un'unità nella molteplicità in grado di *raccogliere* la dispersione a cui va soggetto il manifestarsi di ciò che è, l'essere. Compiremmo un indebito errore di proiezione, se traslitterassimo λόγος con «logica» ossia «pensiero», «ragione», «intelletto». Per Aristotele, la difficoltà è un'altra e non rileva dei tecnicismi della logica formale, quale noi moderni la intendiamo⁵⁷. Si tratta piuttosto di pensare la molteplicità dell'essere in direzione dell'uno, secondo il senso di quella co-appartenenza tra l'essere e l'uno affermato in *Metaph.*, Γ 2: «l'essere e l'uno sono una medesima cosa ed una realtà unica, in quanto si implicano reciprocamente l'un l'altro»⁵⁸. In breve, ciò che vale per l'essere, vale per l'uno. Ne consegue, allora, che anche l'uno – esattamente come l'essere – si dirà in molteplici modi: τὸ ἓν λέγεται πολλαχῶς⁵⁹. La cifra caratterizzante il pensiero aristotelico, carico di tutta la novità che lo distingue da quanto l'aveva preceduto – Platone incluso – starebbe, cioè, nell'aver saputo coniugare insieme l'essere, l'uno e il molteplice. Heidegger nel 1931 insisterà a più riprese sul senso di questa co-appartenenza, sottolineando l'impossibilità di pensare l'ὄν senza l'ἓν⁶⁰. Ci basti, del resto, ricordare il monito di Parmenide: «non riuscirai mai a far sì che il non-essere sia»⁶¹. Aristotele, dal canto suo, risulterà meno propenso di Platone ad assolvere lo Straniero del *Sofista* dall'accusa di parricidio⁶². Fondare la molteplicità *al di fuori* dell'essere significherebbe fare del *non-essere* un'istanza contraria all'essere, decretando la rovina dell'ontologia. Bisognerà quindi trovare un'altra alternativa per mantenere saldo il vincolo tra l'essere (τὸ ὄν) e il molteplice (πολλαχῶς) e, in tal senso, ciò che per Platone è il *non-*

⁵⁷ Cfr. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, op. cit., pp. 131-133. Anticipando sulla tematica del capitolo seguente, segnaliamo la critica della logica formale da parte di F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Bethge, Berlin, 1840; Hirzel, Leipzig, 1862²; 1870³; ristampa anastatica della 3 ed., Hildesheim, Olms, 1964, Cap. II, «Die formale Logik», pp. 15-36.

⁵⁸ Cfr. Aristotele, *Metaph.*, Γ 2, 1003 b 22-24: τὸ ὄν καὶ τὸ ἓν ταῦτον καὶ μία φύσις τῶ ἀκολουθεῖν ἀλλήλοις.

⁵⁹ *Metaph.*, Γ 2, 1004 a 22.

⁶⁰ Cfr. M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik Θ 1-3. Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, op. cit., p. 27. Oltre a *Metaph.*, Γ 2, Heidegger qui fa riferimento anche a *Metaph.*, K 3, 1061 a 15.

⁶¹ Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, Berlin, 1952, fr. 7, 1.

⁶² Cfr. Platone, *Sofista*, 237 a; 258 d. Aristotele, *Metaph.*, N 2, 1089 a 1-4: «[...] ritenero [sc. i Platonic] che tutte le cose si sarebbero dovute ridurre ad un'unità, cioè all'essere in sé, se non si fosse risolta e confutata l'affermazione di Parmenide: “infatti non riuscirai mai a far sì che il non-essere sia”, e ritenero che fosse necessario mostrare che il non-essere è: in tal caso, infatti, gli esseri deriveranno dall'essere e da un qualcos'altro diverso dall'essere, se, appunto, sono molti».

essere in Aristotele si chiamerà «relazione» (πρός τι). La molteplicità va ricerca internamente all'essere, nella pluralità dei suoi significati e non al di fuori; il discorso verte su ciò che è e anche la negazione (ἀπόφασις) ha il suo luogo d'origine nella proposizione⁶³. Detto in altri termini, è nel discorso che il negativo viene all'essere attraverso la *relazione* che la copula istituisce tra il soggetto e il predicato. E Aristotele considera la relazione come un genere alla stregua della qualità, la quantità o, al limite, l'essenza: i modi della predicazione corrispondono ai modi attraverso cui il molteplice giunge alla parola. *Quot modis praedicatio fit, tot modis ens dicitur* – dirà a suo tempo Tommaso, individuando nella dimensione predicativa un primo criterio d'ordinamento⁶⁴. D'altronde, sarà questa la strategia dei commentatori che sceglieranno di privilegiare il significato delle categorie sui restanti significati dell'essere.

Va, tuttavia, effettuata una precisazione di rilievo: originariamente, la complessità del πολλαχῶς in Aristotele non si riduce esclusivamente alla dimensione categoriale. È sufficiente, infatti, riportarsi a *Metaph.*, E 2, là dove ritroviamo la lista più completa dei significati del πολλαχῶς:

«L'essere, inteso in generale [τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον], ha molteplici significati: uno di questi [...] è l'essere accidentale [κατὰ συμβεβηκός]; un secondo è l'essere come vero [ἀληθές] e il non essere come falso [ψεῦδος]; inoltre ci sono le figure delle categorie [τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας] (per esempio l'essenza, la qualità, la quantità, il dove, il quando, e tutte le restanti); e, ancora, oltre tutti questi, c'è l'essere come potenza e atto [δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ].»⁶⁵

Il πολλαχῶς si rivela ancora più *molteplice* di quanto potesse inizialmente sembrare. Le «pieghe dell'essere» – per utilizzare un'espressione ancora una volta heideggeriana – nascondono in sé una ricchezza inesauribile di significati, che rifiuta di cristallizzarsi nell'unità di un concetto⁶⁶. Accanto al numero – più o meno imprecisato – delle categorie («l'essenza, la qualità, la quantità, il dove, il quando, e tutte le restanti») troviamo elencati altri modi della molteplicità, che non rientrano sotto la rubrica dei *praedicamenta*. Heidegger marcherà l'accento su questa *duplicità*, distinguendone un'accezione larga e una,

⁶³ Cfr. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., pp. 153-154.

⁶⁴ Thomas de Aquino, *In Metaph.*, V, lect. 9, n° 893 (cfr. anche 890).

⁶⁵ Aristotele, *Metaph.*, E 2, 1026 a 33 – 1026 b 2.

⁶⁶ Cfr. M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik* ① 1-3. *Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, op. cit., pp. 13; 34.

invece, più ristretta. Nel primo caso, s'intende la sopracitata quadripartizione, quale si trova esposta per l'appunto in *Metaph.*, E 2. A rigor di termini, si tratta di un τετραχός, in cui si enunciano i celebri «quattro significati fondamentali»: *l'essere accidentale; l'essere come vero e il non essere come falso; le figure delle categorie; l'essere secondo la potenza e l'atto*. Nel secondo caso, invece, il πολλαχῶς si trova limitato alla dimensione categoriale (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας) attraverso cui si esprimono i rapporti di natura puramente predicativa, che le varie categorie intrattengono tra di loro. Secondo la lezione heideggeriana, il dato fondamentale – da non perdere assolutamente di vista – sarebbe dunque il seguente: *la molteplicità dell'essere è duplice*. Il πολλαχῶς è per sua natura un διχῶς λεγόμενον e in tal senso la domanda circa la sua unità si caricherebbe di un'ulteriore difficoltà: come pensare l'unità dell'essere attraverso una molteplicità doppia o, meglio, una *molteplicità a sua volta molteplice*? È forse possibile reperire una determinazione unitaria dell'essere in grado di reggere la molteplicità dei suoi modi⁶⁷?

Una prima indicazione ci è fornita in *Metaph.*, B 3, dove lo stesso Aristotele vieta formalmente di considerare l'essere alla stregua di un genere⁶⁸. Tale interdizione implica l'impossibilità di pensare l'unità ricercata nei termini di un'unità generica. Di conseguenza, *l'essere* non potrà predicarsi in modo «sinonimico», in base a quel tipo di predicazione che vige all'interno di un unico genere (καθ'ἑν). A tale proposito, conosciamo la celebre tripartizione che segna l'apertura del trattato sulle *Categorie* tra «sinonimi», «omonimi» e «paronimi». Ora, la sinonimia si definisce come quel particolare rapporto di predicazione in virtù di cui a un nome corrisponde in modo univoco un significato: «Si dicono sinonime le cose delle quali il nome è comune e la definizione corrispondente al nome è la medesima: ad esempio, è detto *animale* l'uomo e il bue»⁶⁹. Nella sinonimia si esprime un *principio di coerenza*, garante del buon funzionamento linguistico, il cui contrario è l'«omonimia» ovvero l'*equivocità*: «Si dicono omonime le cose delle quali soltanto il nome è comune, ma la definizione corrispondente al

⁶⁷ È tuttavia doveroso segnalare che in Aristotele manca una esplicita tematizzazione della duplicità del πολλαχῶς. La seconda differenza, interna alla dimensione categoriale, non si definisce nei termini di una *molteplicità* alla stregua della prima differenza, concernente i quattro significati fondamentali dell'essere.

⁶⁸ Aristotele, *Metaph.*, B 3, 998 b 22: «Ma non è possibile che né l'uno né l'essere siano un genere».

⁶⁹ Cfr. Aristotele, *Cat.*, I a 5-10. La traduzione italiana di riferimento è quella di G. Colli in Aristotele, *Organon*, Adelphi, Milano, 2003.

nome è diversa: ad esempio, *animale* è detto dell'uomo e del dipinto [ζῷον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον]»⁷⁰. In *Eth. Nich.*, I 4, all'omonimia si aggiunge strategicamente l'attributo della casualità (ἀπὸ τύχης)⁷¹, là dove la «casualità» sta ad indicare lo *stato d'eccezione* in cui viene a ricadere il λόγος una volta infranta la corrispondenza tra il nome e il significato. Detto più semplicemente, sarebbe buona norma sapere di cosa stiamo parlando piuttosto che perdersi in equivoci fastidiosi in cui si dice una cosa, ma se ne pensa un'altra. In *Metaph.*, Γ 4, Aristotele non potrebbe risultare più esplicito:

«[...] il non avere un determinato significato equivale a non avere alcun significato; e se le parole non hanno significato alcuno, allora non ha luogo neppure la possibilità del discorso e di comunicazione reciproca e, in verità, non ha luogo neppure la possibilità di un discorso con se stessi.»⁷²

Questa «regola» dovrà conseguentemente applicarsi anche all'«essere», qualora non si voglia sminuirne il significato a un valore puramente nominale. La domanda iniziale dovrà pertanto confrontarsi con una doppia difficoltà, che si scinde nei due corni di un'unica aporia: evitare di ridurre l'«essere» a un semplice *flatus vocis*, pur rispettando il divieto di *Metaph.*, B 3 di considerarlo alla stregua di un γένος. Detto altrimenti, ciò significa riconoscere che l'essere non è né un sinonimo, né tantomeno un omonimo e la sua unità, come già abbiamo accennato – se mai ci fosse dato di reperirne una – non potrà considerarsi nei termini di un'unità generica (καθ'ἑν). Ecco il quadro generale del problema. L'eventuale soluzione dipenderà dalla possibilità di reperire un particolare tipo di unità in grado di preservare questa *complessità anomala* di cui il πολλαχῶς va facendosi carico, altrimenti saremmo costretti a decretarne l'omonimia irriducibile; il criterio d'ordinamento cederebbe il passo a un principio di dispersione e la scienza ricercata – la *metafisica* – altro non sarebbe che una scienza impossibile.

⁷⁰ *Ivi.*

⁷¹ Aristotele, *Eth. Nic.*, I, 4, 1096 b 26-28; tr. it. C. Mazzarelli, Rusconi, Milano, 1993: «Dunque il bene non sarà qualcosa di comune in conformità con una sola Idea. Ma allora in che senso si predica? Infatti non sembra appartenere alle cose che, per caso, almeno, sono omonime [ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις]. Ma forse i beni hanno lo stesso nome in quanto derivano da una sola realtà [ἀφ'ἑνὸς εἶναι] o perché tendono ad un unico bene [πρὸς ἓν] o piuttosto per analogia [κατ'ἀναλογίαν]?».

⁷² Aristotele, *Metaph.*, Γ 4, 1006 b 7-11. Il testo continua così: «Infatti, non si può pensare nulla se non si pensa una determinata cosa; ma se si può pensare, allora si può anche dare un preciso nome a questo determinato oggetto che è pensato».

§ 3. LINEA O CIRCOLO?

Unità e molteplicità, vale a dire *univocità ed equivocità*, ossia *sinonimia e omonimia*. È, dunque, questo il *quadrato delle opposizioni*, che definisce di volta in volta le coordinate del problema. Rileviamone il carattere composito: *ontologico, logico e semantico*. L'analisi dovrà perciò risultare in grado di muoversi su tre livelli distinti, che si implicano reciprocamente: *essere, pensiero, linguaggio*. L'essere giunge a espressione nel linguaggio attraverso la mediazione del pensiero e, per riflesso, il linguaggio parla *dell'essere* trovando fondamento in ciò che è. *La base è ontologica*. Una volta di più, si conferma l'importanza decisiva di un criterio capace di riunire la molteplicità delle accezioni dell'essere: il significato delle parole che pronunciamo deve trovare un ancoraggio nella realtà, poiché – in caso contrario – il nostro pensiero girerebbe a vuoto e il reale finirebbe per non essere più conoscibile. Detto in altri termini, è nell'unità dei significati attraverso cui l'essere si dispiega, che devono individuarsi le condizioni di possibilità per un pensiero coerente e un dialogo intelligibile. Viceversa, in assenza di un criterio in grado di regolare la molteplicità silenziosa del *πολλαχῶς*, la possibilità del pensiero e di ogni forma di dialogo andrebbero irrimediabilmente compromesse. Il senso del divieto prescritto da Aristotele in *Metaph.*, B 3 va dunque precisandosi: l'essere è un *πολλαχῶς λεγόμενον*, in cui ciò che viene meno è la possibilità di una corrispondenza univoca tra il nome e il significato. La difficoltà sta nel dover accettare un certo grado di equivocità all'interno del *πολλαχῶς*, senza tuttavia scadere nell'accidentalità *insignificante* della mera omonimia. Per sua natura, l'essere si ritrova in bilico tra l'*omonimia casuale* e la *sinonimia del genere*. Qual è, allora, la posizione d'Aristotele di fronte al bivio dell'aporia? Segnaliamo, in primo luogo, una significativa esitazione: sulla base d'alcuni testi viene a evidenziarsi una rilevante eterogeneità nelle posizioni che lo stesso Aristotele avrebbe successivamente assunto lungo il corso della sua dottrina⁷³. Al celebre *Metaph.*, Γ 2, che rappresenta la soluzione finale del problema – sul quale avremo l'occasione di ritornare tra breve – si contrappone quanto affermato nei *Topici*, nell'*Etica Eudemia* e in parte nell'*Etica Nicomachea*, là dove affiorerebbe la tendenza verso una risoluzione negativa, consistente nel riconoscere l'impossibilità di una scienza dell'essere. La pluralità

⁷³ P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., pp. 175 sq.

disordinata del *πολλαχῶς* ne sancirebbe in tal senso l'irrevocabile omonimia. S'impone, tuttavia, un chiarimento preliminare: l'esempio dei *Topici* concerne specificamente l'omonimia del «bene» e s'indirizza in termini polemici contro la teoria platonica delle idee⁷⁴. Ciò non impedisce però di collegare le due questioni, riconducendo all'*essere* quanto affermato circa il *bene*, là dove per Aristotele l'idea del «bene in sé» si rivela incapace di rendere conto della pluralità effettiva dei differenti *beni*, risultando per di più inutile a ogni sorta di fine pratico. Non esiste un solo bene, ma una molteplicità di beni. L'ipostatizzazione del sostantivo singolare accompagnato dall'articolo determinativo – *il bene* – occulterebbe la complessità di cui il reale si compone e a tale proposito l'*Etica Eudemia* risulta ancor più inequivocabile: «[...] il pensare che vi sia l'idea non soltanto del bene, ma di qualsiasi altra cosa è teoria puramente logica e vana [λογικῶς καὶ κενῶς]»⁷⁵. La stessa accusa potrebbe, allora, rivolgersi anche contro una presunta teoria dell'essere, come del resto l'*Etica Eudemia* pare confermare poco più avanti:

«Come dunque l'essere non è uno nelle categorie suddette, così non lo è neppure il bene; e non vi è quindi una sola scienza né dell'essere, né del bene.»⁷⁶

Ci bastino questi rapidi accenni per un'illustrazione sommaria delle difficoltà che gravano sulla scienza dell'*ὄν ἢ ὄν*, la cui realizzazione non sembra certo andare esente da dubbi e incertezze. In tutt'altra direzione procede, invece, il testo di *Metaph.*, Γ 2, tanto che risulta difficile non stupirsi del cambiamento di rotta: revocata l'impossibilità di una scienza dell'essere, Aristotele mira infatti a dimostrare esattamente il contrario di quanto affermato nell'*Etica Eudemia*.

«Di ciascun genere di cose c'è una sensazione unica e c'è anche una scienza unica: per esempio, la grammatica, che è una scienza unica, studia

⁷⁴ Aristotele, *Top.*, I, 15, 107 a 5 sq.: «Il buono ad esempio risulta ciò che produce piacere, se si considera il cibo; ciò che produce salute, se si considera la scienza medica; l'essere di una certa qualità, come temperante o coraggiosa o giusta, se si considera l'anima (e la stessa cosa si dica dell'uomo). In certi casi poi il nome indica l'essere in un tempo, come il buono legato ad un'occasione: il momento opportuno si dice infatti momento buono. Spesso buono risulta l'essere di una certa quantità, ad esempio rispetto a ciò che mantiene una misura: in realtà, ciò che è misurato si dice buono. Di conseguenza, il buono è omonimo».

⁷⁵ Aristotele, *Eth. Eud.*, I, 8, 1217 b 20-26; tr. it. P. Donini, Laterza, Roma-Bari, 1999.

⁷⁶ *Eth. Eud.*, I, 8, 1217 b 33 ss.

tutti quanti i suoni. Perciò è compito di una scienza unica quanto al genere studiare anche tutte le specie dell'essere come essere [...]»⁷⁷

Ora, nelle posizioni espresse nei *Topici* e nell'*Etica Eudemia* l'esegesi contemporanea riconosce i tentennamenti iniziali di una dottrina, che troverebbe la sua formulazione definitiva nel testo di *Metaph.*, Γ 2, in cui Aristotele indicherebbe *de facto* il principio della soluzione ricercata. Ripetiamo la nostra domanda iniziale: è forse possibile individuare una determinazione unitaria in grado di ordinare la molteplicità dei significati dell'essere? Segue la celebre risposta che segna il passaggio dal *dubbio* alla *teoria*:

«L'essere si dice in molteplici modi, ma sempre in riferimento ad una unità e ad una realtà determinata [πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν].»⁷⁸

La conseguenza immediata – che troviamo, d'altronde, confermata nel testo – consiste nel riconoscere che «l'essere non si dice per mera omonimia». *Il molteplice si predica in direzione dell'uno*. La chiave di volta dell'intero problema sta nel rendere il πολλαχῶς λεγόμενον – ovvero l'essere (τὸ ὄν) – un πρὸς ἓν λεγόμενον. Tra l'omonimia e la sinonimia s'individuerebbe, cioè, una *via mediana* in grado di condurre oltre l'alternativa iniziale. Tutto dipende da quest'unità in grado di modulare l'essere (πολλαχῶς λεγόμενον) in un πρὸς ἓν λεγόμενον. Dove ricercarla? Quale sarà il suo nome? Il nome dell'*uno* (ἓν), ovvero il *fondamento* del πολλαχῶς?

«L'essere quindi non si dice per mera omonimia [οὐχ ὁμωνύμως], ma nello stesso modo in cui diciamo *sano* tutto ciò che si riferisce alla salute: o in quanto la conserva, o in quanto la produce, o in quanto ne è sintomo, o in quanto è in grado di riceverla.»⁷⁹

Questa particolare modalità predicativa, capace di coniugare l'unità con la molteplicità, ruota intorno all'identità del *fondamento* che porta il nome di οὐσία:

«Così dunque, anche l'essere si dice in molti sensi [τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς], ma tutti in riferimento ad un unico principio [πρὸς μίαν ἀρχήν]: alcune cose sono dette esseri [ὄντα] perché sono sostanze [οὐσία], altre perché affezioni della sostanza, altre perché vie che portano

⁷⁷ *Metaph.*, Γ 2, 1003 a, 19-23.

⁷⁸ *Metaph.*, Γ 2, 1003 a 33-34.

⁷⁹ *Metaph.*, Γ 2, 1003 a 33 ss.

alla sostanza, oppure perché corruzioni, o privazioni, o qualità, o cause produttrici o generatrici sia della sostanza, sia di ciò che si riferisce alla sostanza, o perché negazioni di qualcuna di queste, ovvero della sostanza medesima.»⁸⁰

La spinta centrifuga che indicava originariamente la tendenziale dispersione del πολλαχῶς andrebbe invertendosi in una spinta centripeta, che procede in direzione di un unico principio. In riferimento all'οὐσία («essenza»)⁸¹, i significati molteplici diventano significati dell'essere. Assistiamo in tal modo a un rilevante allargamento del concetto di «unità» (ἐν): l'unità del καθ'ἐν, che deriva dall'appartenenza a un unico genere (γένος), cede qui il passo all'unità del πρὸς ἐν, l'«unità di riferimento» o «unità focale», per riprendere la celebre definizione di Owen⁸². Dove si arresta il καθ'ἐν, incomincia il πρὸς ἐν e sulla scorta di questa *unità allargata* viene infine a configurarsi la *scienza dell'essere*: il termine di riferimento (τὸ ἐν) permette di conoscere *indirettamente* tutto ciò che gli si rapporta (τά πρὸς ἐν λεγόμενα). È quindi verso l'*essenza* che dobbiamo puntare lo sguardo: «la scienza ha come oggetto, essenzialmente, ciò che è primo [κυρίως τοῦ πρώτου ἢ ἐπιστήμη], ossia ciò da cui dipende e in virtù di cui viene denominato tutto il resto»⁸³. L'accesso al *tutto* – ovvero la totalità di ciò che è, l'*essere* – passa per una delle sue *parti*, l'οὐσία⁸⁴. Il principio della soluzione ricercata si baserebbe, pertanto, su una sorta di *deviazione necessaria* o – per riprendere le parole di P. Aubenque – di un «détour par le premier»: la scienza dell'essere s'intende in modo immediato come scienza dell'essenza e mediatamente come scienza dei

⁸⁰ *Metaph.*, Γ 2, 1003 b 5-10.

⁸¹ Dove possibile, tradurremo di preferenza «οὐσία» con «essenza» e non, invece, con il sostantivo di derivazione latina «sostanza». Circa i problemi storici concernenti la traduzione del concetto di οὐσία, rimandiamo a E. Gilson, *Notes sur le vocabulaire de l'être*, Medieval Studies, VII, 1946, pp. 150-158. Cfr. anche P. Aubenque, J-F. Courtine, «Notes complémentaires pour l'histoire du vocabulaire de l'être: les traductions latines d'οὐσία et la compréhension romano-stoïcienne de l'être» in *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Vrin, Paris, 1980.

⁸² G. E. L. Owen, «Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle», inizialmente in *Atti del primo Symposium aristotelicum*, Oxford, 1957, Göteborg, 1960, poi rist. in G. E. L. Owen, *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, Ithaca, N.Y., 1992, p. 184. P. Aubenque traduce «focal meaning» con «unité focale de signification», «Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être», in *Les études philosophiques*, n. 3-4, 1989, p. 294.

⁸³ Aristotele, *Metaph.*, Γ 2, 1003 b 15-16.

⁸⁴ Cfr. *Metaph.*, Γ 2, 1003 b 16-19: «Dunque se questo primo è la sostanza [οὐσία], il filosofo dovrà conoscere le cause e i principi della sostanza».

restanti significati dell'essere⁸⁵. Tutto ciò che non è *essenza* dovrà predicarsi o, meglio, *esser-detto* (λέγεσθαι) in riferimento (πρὸς) all'essenza (οὐσία), da cui il celebre adagio *omne quod est, aut in se aut in alio est*. In conclusione, lo stesso Aristotele sarebbe dunque portato a riconoscere che:

«non solo compete a un'unica scienza lo studio delle cose che si dicono in un unico senso [καθ'ἓν], ma anche lo studio delle cose che si dicono in diversi sensi, però in riferimento ad un'unica natura [τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν]: infatti anche queste, in certo qual modo, si dicono in un unico senso. È evidente, dunque, che gli esseri saranno oggetto di un'unica scienza, appunto in quanto esseri.»⁸⁶

La scienza dell'ὄν ἢ ὄν si configura nel pieno rispetto del divieto espresso in *Metaph.*, B 3. L'unità del γένος non indica l'unica via su cui fondare l'unità della scienza (ἐπιστήμη). Oltre l'appartenenza a un unico genere, è ancora possibile articolare in un tutto coerente un insieme di conoscenze, delineando così un perimetro allargato che viene a definire il dominio della scienza in questione e ne indica al contempo lo stato d'eccezione: la scienza dell'essere è sì una scienza, ma non alla stregua delle altre scienze. Qui, le cose non si dicono a senso unico (καθ'ἓν), bensì in molteplici modi. L'unità del πρὸς ἓν deve, infatti, risultare in grado di attraversare le differenze che definiscono e separano i generi, infrangendo, per riflesso, un altro celebre divieto sul quale avremo l'occasione di ritornare: la μετάβασις εἰς ἄλλο γένος⁸⁷. Più precisamente, il πρὸς ἓν designa un'unità *anomala* che paga il suo allargamento al prezzo di una costitutiva *indeterminazione*, là dove il fondamento risulta interno – e non esterno – ai termini del rapporto. L'essenza è pur sempre una categoria tra le altre e di conseguenza le restanti categorie si predicheranno in riferimento a una categoria dell'essere, sebbene si tratti della prima. Come intendere il suo «primato»? Se il fondamento è interno, allora l'οὐσία è *prima inter pares*⁸⁸. Consideriamo il celebre paragone con la salute: *sano* è tutto ciò

⁸⁵ Cfr. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., p. 242: «La science de l'être en tant qu'être pourrait alors se constituer comme science universelle, au sens d'une science du système ou de la série, non pas cette fois immédiatement, mais par un biais: ce qu'on pourrait appeler le détour par le premier. La philosophie "recherchée" serait alors "universelle parce que première"».

⁸⁶ Aristotele, *Metaph.*, Γ 2, 1003 b 12 ss.

⁸⁷ *Metaph.*, Δ 6; 28.

⁸⁸ Cfr. a tale proposito E. Berti, «La *Metafisica* di Aristotele: "onto-teologia" o "filosofia prima"?», art. cit., p. 413: «La sostanza, infatti, non è l'essere per essenza, bensì è soltanto il "primo ente" (πρῶτον ὄν), o "l'ente che è in senso primario" (τὸ πρῶτως ὄν), o "ciò che è

che indica, conserva, produce la salute e, per riflesso, la *salute* si predica di volta in volta in riferimento a qualcos'altro: un determinato corpo, la qualità dell'aria, un regime alimentare, ecc. Non avrebbe senso parlare della «salute in sé», poiché è nella diversità delle sue manifestazioni che si rende noto ciò che è sano. Risulta, tuttavia, possibile individuare un significato prioritario: la qualità dell'aria, un regime alimentare e tutti gli altri modi in cui una cosa può dirsi «sana» conservano, infatti, un riferimento *mediato* allo stato del corpo in salute. A seconda di ciò che viene detto «sano», questo riferimento risulta di volta in volta differente. L'unico modo per rendere intelligibile il primo significato sta, quindi, nel rendere intellegibili tutti i restanti significati; cogliendo il primo, cogliamo tutto il resto, alla stregua di un punto d'osservazione che quanto più è alto, tanto più ampio è il panorama che permette di osservare⁸⁹. Parallelamente, in ciò che è primo risulta implicito il riferimento a tutto il resto. È dunque in questo riferimento continuo e reciproco, che si esprime quel «qualcosa di comune» – κοινόν τι – in grado di coniugare l'unità nel molteplice. Lo stesso vale per l'essere: rapportandosi all'οὐσία, l'essere si predica in primo luogo di uno dei suoi significati, eleggendolo così a figura privilegiata. Il privilegio del *primo* consisterà, allora, nell'esplicitare quest'*equivocità irriducibile*, che caratterizza l'*essere in quanto tale*. Vale la pena insistere sul seguente punto: *l'equivocità non va annullata, bensì regolata, altrimenti verrebbero meno le condizioni di possibilità della predicazione* πρὸς ἔν. Si tratta di un'«unità circolare», come suggerisce ancora una volta di J-F. Courtine, distinguendola da un'omonima «unità lineare», in cui vigerebbe per contro un rapporto di dipendenza a senso unico che procede dall'uno al molteplice. La circolarità indica l'indeterminatezza costitutiva che risulta dallo stretto rapporto d'implicazione tra il fondamento e ciò è fondato, impedendo in ultima istanza l'irrigidimento

semplicemente” (ὄν ἀπλῶς), vale a dire senza ulteriori qualificazioni come l'essere quantificato o l'essere in relazione ad altro, ossia è il principio da cui gli altri enti dipendono per la loro esistenza e per mezzo del quale sono detti enti, nel senso che essi contengono nella loro nozione il riferimento alla sostanza, cioè sono qualità della sostanza, o quantità della sostanza, o relazioni della sostanza, ecc.».

⁸⁹ Cfr. E. Berti, «La *Metafisica* di Aristotele: “onto-teologia” o “filosofia prima”?», *art. cit.*, p. 409: «Ora, è chiaro che quanto più un principio è “primo”, cioè elevato nella serie dei principi, tanto più l'oggetto di cui esso è principio sarà ampio, come quanto più alto è un punto d'osservazione, tanto più ampio è il panorama che da esso si può osservare; per cui il primo fra tutti i principi sarà principio del più ampio fra tutti gli oggetti, quindi la conoscenza di esso sarà la scienza “universale perché prima”».

della *scienza dell'essere* in un *sistema deduttivo*⁹⁰. In questo senso, l'equivocità del *πολλαχῶς* è sì irriducibile, ma non arbitraria; ne denota un carattere positivo, poiché è nell'indeterminatezza che cogliamo l'essere in modo determinato; è qui che risiede la sua essenziale determinazione⁹¹.

La *linea* e il *circolo* – nella contrapposizione ideale tra queste due figure si colloca metaforicamente il discrimine che separa l'esegesi contemporanea da quella antica e in larga misura anche moderna: i commentatori greci, a partire d'Alessandro d'Afrodizia, scelsero l'*unità lineare* nel tentativo d'articolare la *metafisica* in un *sistema deduttivo*, ed è condividendo questo stesso atteggiamento *sistematizzante* che fu successivamente possibile formulare la celebre accusa di *rapsodismo* contro Aristotele, colpevole di non aver individuato un preciso criterio nella deduzione della tavola delle categorie⁹². Per Kant come per Hegel, Aristotele peccerebbe di *a-sistematicità* e, paradossalmente, anche coloro che cercheranno di prenderne le difese, in realtà non faranno altro che reiterare lo stesso assunto. Brentano rientra a pieno titolo all'interno di questa categoria esegetica, che mira per l'appunto ad attribuire un carattere sistematico al pensiero dello Stagirita e insieme o contro di lui, Zeller, Trendelenburg, Brandis, ecc⁹³. Diversamente, ciò che un tempo era considerato un limite, è oggi per noi un pregio, come per esempio E. Berti non manca di rilevare, riconoscendo nella mancanza di un *filo deduttivo* il carattere originario della filosofia aristotelica⁹⁴. Si misura in tal modo la differenza d'approccio alla questione dell'essere – τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Come intendere la celebre formula aristotelica? Si tratta forse dell'enunciazione di un problema oppure di una domanda che dovrà rimanere rigorosamente aperta, a dispetto d'ogni tentativo di soluzione? Da parte nostra, ci limiteremo semplicemente a rilevare che il fulcro dell'intera questione ruota intorno allo statuto dell'omonimia, intesa come quell'*equivocità necessaria*, di cui la questione dell'essere

⁹⁰ Circa il rapporto tra l'essenza e il fondamento e il ruolo dell'οὐσία nell'ontologia aristotelica rimane ancora indispensabile il lavoro di R. Boehm, *Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung «über das Sein und das Seiende»*, Metaphysik Z, La Haye, 1965.

⁹¹ Cfr. M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, op. cit., p. 44.

⁹² Cfr. G. Movia (a cura di), *Alessandro d'Afrodizia e la «Metafisica» di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 2003; Maddalena Bonelli, *Alessandro di Afrodizia e la metafisica come scienza dimostrativa*, «Elenchos», Napoli, Bibliopolis, 2001, pp. 99-123.

⁹³ Tra i commentatori del XIX sec., va tuttavia segnalata la posizione di K. Prantl, che si rifiuta d'attribuire un ordine sistematico alla *Tavola* aristotelica delle categorie: *Geschichte der Logik im Abendlande*, t. I, Leipzig, 1855; 3 ed., Graz e Berlino, Akad-Verlag, 1995.

⁹⁴ Per un approfondimento, rimandiamo a E. Berti, «Zeller e Aristotele» in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di lettere e filosofia*, serie III, vol. 19, 1989, fasc. 3, p. 1254.

va facendosi carico. È qui che si decide strategicamente l'alternativa tra la *scienza* e il *sistema*: l'irrigidimento della scienza dell'essere in un sistema deduttivo può evitarsi solo accettando che la dispersione categoriale sia in ultima istanza irriducibile. I commentatori greci scelsero l'alternativa opposta: preferendo attribuire all'unità dell'essere un senso lineare, ne occultarono l'omonimia fino a moltiplicarne i nomi e le funzioni⁹⁵. Storicamente è qui che interviene l'*analogia*, intesa come la risposta o, meglio, la soluzione che andò modulandosi di fronte all'imbarazzante polisemia dell'essere. In senso figurato, potremmo allora affermare che l'«analogia» in quanto *analogia entis*, deriva piuttosto dalla linea che non dal circolo e indica la curvatura platonizzante che la *linea dell'essere* va subendo sotto il peso del *πολλαχῶς*.

B) L'INVENZIONE DI UN PENSIERO

Analogia entis. Nell'*analogia* s'individua la *logica* dell'essere in grado di regolarne il *πολλαχῶς*. Il *λόγος* dell'*essere* – *πολλαχῶς λεγόμενον* – si dice per *ana-logia*. Non si tratta però della semplice «analogia», quale normalmente la intendiamo, vale a dire l'analogia a carattere quantitativo sulla base del modello matematico. Nel sintagma «analogia entis», ciò che più importa rilevare è il valore del genitivo. Ancora una volta abbiamo a che fare con un genitivo soggettivo, in cui si dichiara il senso di un'appartenenza: l'*analogia* è *dell'essere* o, meglio, *dell'ente*; ne indica la tensione costante che procede in direzione dell'uno. Ogni riferimento immediato al significato più comune del termine è quindi fuorviante: *analogia* e *analogia entis* non sono sinonimi. Per brevità, parlando d'«analogia» sottenderemo sempre la presenza del genitivo «entis». Ma che cosa si dovrà intendere esattamente con il sintagma «analogia entis»? In primo luogo, una *dottrina* o, meglio, un *corpo dottrinale* che si elabora attraverso l'esercizio del commentario. Il suo periodo di gestazione è lunghissimo e coinvolge la ricezione dei testi aristotelici a partire dai commentatori greci fino al Medioevo latino. Ed è qui che l'*analogia* farà la sua

⁹⁵ Cfr. P. Aubenque, «Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être », *art. cit.*, p. 299: «[...] tous les commentateurs néo-platoniciens à partir de Porphyre ont ici décidé dans un sens déterminé à la place d'Aristote [...] L'homonymie n'est plus un état de choses nécessaire, elle devient un procédé ordonné à une fin».

comparsa definitiva nelle vesti di una vera e propria dottrina, assumendo un ruolo centrale nel dibattito tra gli eredi di Tommaso⁹⁶. Non è certo nostra intenzione ricostruirne la storia in modo esaustivo. Ci limiteremo piuttosto a mettere in rilievo alcuni dei suoi momenti più salienti nel tentativo di enucleare le esigenze di fondo che ne presiedono la genesi. Detto altrimenti, vorremmo tentare una *breve archeologia* dell'*analogia entis*, concentrandoci più sul senso della sua *provenienza*, che non sulla complessità storica della sua elaborazione; un'*archeologia* che rimarrà necessariamente *incompiuta* proprio in virtù della complessità del suo oggetto. Ripetiamo, allora, la domanda che guida la nostra indagine: l'*analogia entis* è la risposta a quale questione fondamentale? Di quale filosofema si fa portavoce? L'atto di nascita di questa dottrina s'inscrive in una serie di sovrapposizioni testuali, che i commentatori operarono con l'intento d'armonizzare le due istanze antagoniste dell'indagine aristotelica: la scienza dell'ὄν ἢ ὄν e la filosofia prima in quanto φιλοσοφία θεολογική⁹⁷. L'*analogia* sarà dunque da intendersi come un elemento costitutivo – ma non perciò tematico – del «progetto» della metafisica. Questo non significa che sia possibile – né tantomeno legittimo – ricondurre l'intera metafisica alla questione dell'*analogia dell'essere*⁹⁸. Vale piuttosto il contrario: l'*analogia* è figlia della *metafisica* o, meglio, di una certa metafisica. Indubbiamente, si tratta di una relazione tra *madre* e *figlia* alquanto particolare, in cui è la figlia (l'*analogia*) a operare in vista di ciò che la rende possibile (la *metafisica*). I ruoli non vanno tuttavia confusi. Come è stato ampiamente illustrato da B. Montagnes, la teoria dell'*analogia entis* offre il significativo vantaggio di rendere visibili le opzioni metafisicamente

⁹⁶ Cfr. E. Berti, «L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomista» in *Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia*, Morcelliana, Brescia, 1984, p. 14: «Mi sembra che il discorso debba incentrarsi essenzialmente su Tommaso, perché solo con lui la dottrina dell'analogia dell'essere acquista un ruolo centrale nell'ontologia (e nella teologia)». Cfr. anche J-F. Courtine, *Inventio analogiae*, op. cit., p. 154: «Si la doctrine de l'*analogia entis* est présentée par les commentateurs de Thomas d'Aquin comme le point central de sa philosophie, il faut remarquer cependant que l'Aquinat n'en propose aucun exposé dogmatique parfaitement cohérent, et ne songe nullement à systématiser des développements d'époques différentes, apparemment contradictoires. C'est donc relativement tardivement que la théorie de l'analogie vient *thématiquement* au premier plan dans les discussions de l'école thomiste au début du XIV^e siècle pour durer au moins jusqu'aux *Disputationes Metaphysicae* de Suarez, en passant par le traité de Cajétan *De nominum analogia*, rédigé en 1498».

⁹⁷ Cfr. A. de Libera, *Un siècle de Philosophie 1900-2000*, Paris, Gallimard/Centre Pompidou, p. 537: «La doctrine scolastique de l'analogie de l'être est née d'une série de *surimpressions* [...] la surimpression des homonymes κατ'αναλογίαν à l'ensemble formé par les homonymes ἀφ'ένος καὶ πρὸς ἓν». Sempres di A. de Libera, si consulti anche «Sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être», *art. cit.*, pp. 319-345.

⁹⁸ Cfr. J-F. Courtine, *Inventio analogiae*, op. cit., p. 16.

fondamentali che presiedono alla costituzione di un determinato sistema di pensiero⁹⁹. Qui risiede tutto il suo interesse: l'*analogia* è un indice d'importanza strategica, capace di mettere in luce una determinata concezione dell'essere. Il metodo di questa nostra *breve archeologia incompiuta* dovrà pertanto far fronte alle esigenze di un duplice presupposto: tenere nella debita considerazione la diversità delle epoche, degli autori e delle interpretazioni che presiedono all'elaborazione di questa dottrina, senza rinunciare alla possibilità di reperire una sorta di *schema analogizzante*. Detto altrimenti, la complessità dell'elaborazione non dovrà intendersi a scapito di un *filo conduttore trans-storico* capace di esplicitare il senso generale dell'*analogia entis*. C'è però un rischio da cui dovremo al contempo tenerci alla larga: la ricomprensione totalizzante della metafisica in chiave ontoteologica, in cui la complessità della storia – refrattaria a ogni sintesi speculativa – si annullerebbe di fronte alla storia di un'unità intesa come storia di un destino. La difficoltà metodologicamente più rilevante sta, dunque, nel rintracciare il filo di una tensione costante in grado di caratterizzare l'analogia dell'ente in senso lato, evitando la violenza di un gesto speculativo che finirebbe per fare di tutt'un'erba un fascio¹⁰⁰. A dispetto della stretta solidarietà che sembra istaurarsi tra l'analogia e il paradigma ontoteologico, sarà allora opportuno usare cautela nei confronti della celebre equazione che pretenderebbe di stabilire un'identità sotterranea tra la metafisica – intesa nella sua totalità – e l'ontoteologia¹⁰¹. La diacronia della storia dissolve la metafisica in un concetto plurale, e diramandosi in una serie di figure

⁹⁹ Cfr. B. Montagnes, «La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin», Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1963, p. 163.

¹⁰⁰ Cfr. J. Lonfat, «Archéologie de la notion d'analogie» in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* (AHDLM), t. 71, 2004, p. 106: «[...] l'objet de la *Problemggeschichte* n'est pas *prima facie* l'histoire des problèmes, mais l'étude des structures de complexes constitués de questions et de réponses, donc une histoire de la philosophie entendue comme histoire des corpus». Cfr. inoltre A. de Libera, *L'art des généralités : théories de l'abstraction*, Paris, Aubier, 1999; «Archéologie et reconstruction: Sur la méthode en histoire de la philosophie médiévale» in *Un siècle de philosophie 1900-2000*, Folio essais, Gallimard, Paris/Centre Pompidou, 2000, p. 552-587.

¹⁰¹ Cfr. A. de Libera, *La philosophie médiévale*, «Que sais-je ?», Paris, PUF, 1992, pp. 72-73: «Pour un médiéviste, cette caractérisation [comme ontothéologie] de l'essence de la métaphysique "aristotélicienne" vaut en fait principalement pour l'une des interprétations latines d'Avicenne qui s'est imposée dans l'École et qui, par le biais de la néo-scholastique du XIX^e siècle, a décisivement imprégné la vision heideggerienne de la métaphysique: le Scotisme». Cfr. anche il giudizio di netta condanna espresso da E. Berti, «La *Metafisica* di Aristotele: "onto-teologia" o "filosofia prima"?», *art. cit.*, p. 411: «[...] lo studio dell'ente in quanto ente, e quindi anche degli assiomi, che ad esso sono coestensivi, spetta alla stessa scienza che studia la sostanza prima, il che taglia alla radice ogni possibilità di dualismo tra "ontologia", intesa come scienza dell'ente in quanto ente, e "teologia", intesa come scienza della sostanza prima».

complesse fa della «metafisica» stessa nient'altro che la storia delle tradizioni metafisiche¹⁰², di cui l'ontoteologia costituisce una possibile diramazione – certamente la più rilevante per il destino dell'analogia, ma non per questo l'unica¹⁰³.

§ 4. LA VIOLENZA DELL'ESEGESI

Da dove nasce l'*analogia entis*? In risposta a quali esigenze? Quali sono i momenti più salienti della sua formazione? E quali i testi di Aristotele che hanno maggiormente catturato l'attenzione dei commentatori? Assistiamo alla riprova di una legge della storia, silenziosa e ricorrente, in cui *tradizione, traduzione e tradimento* vanno di pari passo: la questione rimane la stessa – τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς – si conferma al contempo l'appartenenza a un medesimo insegnamento; muta però la domanda di fondo che ne decide l'approccio. Nel passaggio che conduce all'aristotelismo si cela la traccia di una prevedibile infedeltà. Le motivazioni essenziali che decretano questo slittamento sono sottili, ma d'estrema rilevanza e concernono innanzitutto il tentativo di realizzare il progetto della scienza dell'essere. A ciò si aggiunge l'eterogeneità dei testi aristotelici in merito a tale progetto: i commentatori si trovarono, infatti, di fronte a una prima e fondamentale difficoltà, dovuta alla mancanza di coordinazione tra le tesi espresse nei *Topici* e nell'*Etica Eudemia* contro quanto affermato nel libro Γ della *Metafisica*. Il nodo del problema riguardava in particolar modo l'assenza di una teoria generale dei rapporti di significazione. Come esplicitare il senso della risposta offerta in *Metaph.*, Γ 2? Dove ricercare maggiori dettagli circa l'esatto funzionamento di questo peculiare modo predicativo, in grado di fondare il πολλαχῶς sull'unità del πρὸς ἓν? L'essere non si dice né per sinonimia né tantomeno per mera omonimia, ma qual è precisamente il suo statuto semantico? Aristotele tace e le difficoltà si moltiplicano. È nell'urgenza di tali questioni, che viene progressivamente a determinarsi la strategia degli interpreti alla ricerca

¹⁰² Per una riflessione sul senso della storia della metafisica rinviamo ancora una volta a P. Aubenque, *Faut-il déconstruire la métaphysique*, PUF, Paris, 2009.

¹⁰³ D'altronde, l'analogia risulta capace di applicarsi anche ad altre questioni filosofiche di carattere non necessariamente metafisico, ossia logico-linguistiche, semantiche, teologiche. Cfr a tale proposito A. de Libera, «Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être», *art. cit.*, p. 319: «Si le concept d'analogie a joué un rôle philosophique incontestable dans le cadre de la problématique de l'unité du sujet de la métaphysique, d'autres problématiques de l'analogie ont été développées au Moyen Age [...]».

di un'unità del senso dell'essere. Da un punto di vista metodologico, individueremo per l'essenziale due momenti di questa strategia, sorretta alla base da un unico comun denominatore: l'inflessione platonizzante attraverso cui il testo andò piegandosi silenziosamente – ma inesorabilmente – ai fini dell'esegesi.

*

I primi indizi utili per una teoria dell'unità del senso dell'essere s'individuano nella tripartizione tra *sinonimi*, *omonimi* e *paronimi*. A partire quantomeno dall'*Isagoge* di Porfirio, il trattato delle *Categorie* s'intese come la chiave d'accesso alla metafisica e, di conseguenza, l'assetto generale del problema andò incentrandosi sulla dimensione categoriale. Si produsse in tal modo un effetto surrettizio, che non mancò di ripercuotersi sull'impostazione della domanda fondamentale: che cosa *significa* «essere»? Cambiò inevitabilmente anche l'orientamento della risposta: la ricchezza del πολλαχῶς – che inizialmente si dispiegava in un τετραχός – si restrinse a scapito dei restanti significati. Seguendo il filo della *predicazione categoriale*, i commentatori furono allora portati a concentrarsi sul ruolo intermediario dei paronimi. È qui, in questo preciso gesto esegetico, che l'*analogia entis* affonda le sue radici ed è da qui che si dirama il cammino lungo e tortuoso che la condurrà a cristallizzarsi in dottrina¹⁰⁴. Ricordiamoci della definizione del primo capitolo del trattato sulle *Categorie*: «Paronimi, infine, sono quegli oggetti che traggono la loro designazione da un nome comune, costituendone così le differenti flessioni»¹⁰⁵. Si tratta di termini che a differenza dei sinonimi e degli omonimi presentano una modificazione morfologica, elaborata a partire da una medesima radice: «grammatico» deriva da «grammatica», «coraggioso» da «coraggio». Nell'ottica platonizzante degli esegeti, il rapporto di denominazione tra il termine *primo* e il termine *derivato* si tramutò ben presto in un rapporto di

¹⁰⁴ Cfr. P. Vallat, *Farabi et l'école d'Alexandrie: des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Vrin, Paris, 2004. Cfr. inoltre A. de Libera, «Sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être», *art. cit.*, p. 328: «Bien que rien n'aille explicitement en ce sens dans le texte même des *Catégories*, la plupart des commentateurs antiques d'Aristote se sont efforcés de penser les "paronymes" comme "intermédiaires entre homonymes et synonymes [...] On peut supposer que ce recouvrement a été préparé dans l'univers même des commentateurs grecs d'Aristote». Cfr. anche Ph. Hoffmann, «Résumés des conférences et travaux» in *Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes – V Section, Sciences religieuses*, t. XCIII, 1984-1985, p. 354.

¹⁰⁵ Aristotele, *Cat.*, I a 10-15.

partecipazione. In particolar modo, si fece leva sulla funzione dei paronimi di esprimere – a livello meramente grammaticale – l'idea di una *comunanza*, in grado di raccogliere in sé una *differenziazione semantica*. A metà strada tra gli omonimi e i sinonimi, i paronimi riuscirebbero, infatti, a coniugare in un'unica relazione *identità e differenza*: l'identità di un unico termine si dispiega in una diversità di flessioni e, per riflesso, le differenti flessioni si raccolgono nell'unità di un termine comune. Ciò che in Aristotele aveva una semplice funzione linguistica finì, tuttavia, per assumere una valenza ontologica e Porfirio, nel suo commentario alle *Categorie*, non esiterà a rilevare che il «grammatico» non solo deriva il suo nome dal sostantivo «grammatica», ma partecipa anche all'arte grammatica così come il «coraggioso» partecipa all'idea del coraggio¹⁰⁶. Lo stesso tipo di lettura poteva conseguentemente applicarsi anche all'esempio aristotelico dell'omonimia tra l'uomo e la sua rappresentazione figurata, – esempio che ritroviamo sempre nel primo capitolo del trattato: *animale* è detto dell'uomo e del dipinto (ζῷον ὃ τε ἄνθρωπος καὶ τὸ γεγραμμένον)¹⁰⁷. Il punto è d'estremo rilievo: la designazione comune che permette di chiamare «uomo» sia l'essere umano che la sua rappresentazione figurata si fonda su un preliminare rapporto di somiglianza tra l'immagine e il modello, riconducibile alla relazione platonica tra l'εἰκὼν e il παράδειγμα. Assistiamo così alla tacita introduzione di una nuova forma d'omonimia – per *somiglianza* – che si fa ambigualmente carico della funzione propriamente paronimica. In questa sovrapposizione, che i commentatori operano ben oltre la lettera del testo, risiede probabilmente uno degli accenti più riconoscibili della loro inflessione platonizzante e, del resto, il concetto d'«omonimia» non era estraneo al lessico di Platone. È sufficiente riportarsi all'esempio del *Timeo* (52 a), in cui la forma intellegibile e la cosa sensibile sono entrambe nominate «realtà»: «vi è una forma di realtà che è sempre allo stesso modo, ingenerata ed imperitura [...] E bisogna ammettere che di nome uguale e ad essa somigliante vi è una seconda forma di realtà [τὸ δε ὁμόνυμον ὁμοίον τε ἐκείνῳ δεύτερον] che è sensibile, generata, in continuo movimento [...]»¹⁰⁸. Questa particolare relazione tra ordini di

¹⁰⁶ Cfr. Porfirio, *In Cat.*, 70, 1-3; Simplicio, *In Cat.*, 23. Tutte le citazioni dei commentatori greci che seguiranno, sono tratte dall'edizione dei *Commentaria in Aristotelem graeca*, (CAG), dell'Accademia di Berlino.

¹⁰⁷ Aristotele, *Cat.*, I a, 1-5.

¹⁰⁸ Platone, *Timeo*, 52 a; tr. it. G. Reale, Rusconi, Milano, 1994: «vi è una forma di realtà che è sempre allo stesso modo, ingenerata ed imperitura, che non accoglie dal di fuori altra cosa, né

discorso eterogenei fa appello alla somiglianza che ritroviamo alla base del rapporto di partecipazione tra l'εἶδος e la *cosa sensibile*. Distinguendo tra ciò che è *derivato* e ciò che è *primo*, risulta allora possibile modulare l'omonimia in *eponimia* e, forzando i termini del rapporto, trasformare la *denominazione* in *partecipazione*. Ne consegue che la cosa prende il nome dall'idea così come i paronimi derivano dal nome a cui si riferiscono. Sulla scorta di questa lettura, i commentatori furono dunque condotti a effettuare un'importante differenziazione all'interno della classe degli omonimi. Contro Aristotele – e seguendo l'esempio di Porfirio – se ne distingueranno essenzialmente due tipi: l'omonimia ἀπὸ τύχης e l'omonimia ἀπὸ διανοίας¹⁰⁹. L'omonimia viene in tal modo a svincolarsi dalla sua originaria mancanza di significato, risultando in grado d'esprimere un rapporto di somiglianza – ὁμώνυμα καθ'ὁμοιότητα – che tende a risolversi in un più generale rapporto d'*omogeneità*. È in virtù di questa iniziale assimilazione tra la paronimia e l'omonimia ἀπὸ διανοίας, che risulterà infine possibile esplicitare il significato o, forse, sarebbe più corretto dire l'*intenzione* del πρὸς ἓν. Sarà tuttavia necessario soffermarsi preliminarmente sul secondo momento che presiede all'elaborazione della dottrina dell'*analogia entis*, per capire come e perché si fece dell'unità dell'essere un'unità per analogia.

*

Un ulteriore punto critico che non mancò d'attirare l'attenzione degli esegeti, riguarda l'esclusione dell'unità πρὸς ἓν dall'elenco delle differenti figure dell'unità che ritroviamo in *Metaph.*, Δ 6. Qui, Aristotele afferma che «alcune cose sono unità [ἐστὶν ἓν] quanto al numero [κατ'ἀριθμόν], altre quanto alla specie [κατ'εἶδος], altre quanto al genere [κατὰ γένος], altre per analogia [κατ'ἀναλογίαν]»¹¹⁰. Dell'*unità focale* – πρὸς ἓν – non si fa alcuna menzione. L'unica

essa passa mai in altra cosa, e non è visibile né percepibile con altro senso. Ed è questo, appunto, che all'intelligenza toccò in sorte di contemplare. E bisogna ammettere che di nome uguale e ad essa somigliante vi è una seconda forma di realtà che è sensibile, generata in continuo movimento, che nasce in un qualche luogo e nuovamente di là perisce. E questa si comprende con l'opinione che si accompagna alla sensazione». Cfr. anche *Parmenide*, 133 d; *Fedone*, 78 e.

¹⁰⁹ Porfirio, *op. cit.*, 65, 12-20; Simplicio, *op. cit.*, 31, 22-25.

¹¹⁰ Aristotele, *Metaph.*, Δ 6, 1016 b, 31-35: «[...] Sono unità quanto al numero quelle cose la cui materia è una sola; sono unità quanto alla specie quelle cose la cui definizione è una; sono unità quanto al genere quelle cose la cui figura categoriale è identica; sono unità per analogia quelle cose che stanno fra di loro come una terza sta a una quarta».

alternativa di fronte al silenzio del testo conduce ancora una volta a esplicitare l'implicito. Qual è il senso dell'unità πρὸς ἓν? Come spiegare l'esatto funzionamento del suo modo predicativo? E come giustificare la sua assenza nell'elenco delle differenti figure dell'uno? Ricordiamoci del divieto di *Metaph.*, B 3: *l'essere non è un genere*. La sua predicabilità si dispiega all'interno di ciascuna delle categorie e in tal senso ne eccede i confini. In virtù di questa *eccedenza*, il senso dell'unità πρὸς ἓν si fa carico di una valenza *trans-generica*, capace d'attraversare indiscriminatamente tutti i generi dell'essere. In altri termini, il divieto di *Metaph.*, B 3 può rispettarsi solo a patto d'infrangere un altro divieto, quello cioè μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος. Il compimento della scienza dell'essere non può che effettuarsi al prezzo di una *trasgressione*, confermando così l'unicità del suo statuto. Come intendere, allora, il privilegio di quest'eccezione, che caratterizza problematicamente la scienza dell'essere, sia in negativo che in positivo? Come regolarla? Che nome dare a questa unità *sui generis*? A tale proposito, risultano estremamente preziose le indicazioni che ritroviamo poco più avanti in *Metaph.*, Δ 6: «i modi posteriori dell'unità implicano sempre quelli anteriori». Aristotele stabilisce, infatti, un rapporto d'implicazione ascendente tra le differenti figure dell'uno. Nell'unità della specie vige anche l'unità del numero; nell'unità del genere anche l'unità della specie, e così via. La reciproca però non vale. L'uomo e il bue condividono un'unica appartenenza – ovvero il genere «animale» – ma presentano una differenza specifica che impedisce di confonderli l'uno con l'altro. Se ogni uomo è un animale, non per questo ogni animale è un uomo. Conseguentemente, la stessa implicazione dovrà mantenersi anche tra il genere e l'unità per analogia: «sono unità per analogia quelle cose che stanno tra di loro come una terza sta a una quarta [ὡς ἄλλο πρὸς ἄλλο]». Limitiamoci a rilevare che qui l'ἀναλογία indica esclusivamente il rapporto per quarta proporzionale, in cui si esprime un'uguaglianza tra relazioni secondo la definizione che ritroviamo esplicitamente espressa nell'*Etica Nicomachea*: ἡ γὰρ ἀναλογία ἰσότης ἐστὶ λόγων, καὶ τέτταρσιν ἐλαχίστως¹¹¹. Importa piuttosto mettere in evidenza la prerogativa principale dell'*unità per analogia*, capace di

¹¹¹ Aristotele, *Eth. Nic.*, V 3, 1131 a 31-32: «la proporzione è un'uguaglianza di rapporti, e implica almeno quattro termini». Cfr. a tale proposito E. Berti, «L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomista» in *Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia*, op. cit., p. 24. Sempre di E. Berti, si consulti anche «L'analogia in Aristotele. Interpretazioni recenti e possibili sviluppi» in *Origini e Sviluppi dell'analogia. Da Parmenide a San Tommaso*, a cura di G. Casetta, Edizioni Vallombrosa, Roma, 1987.

spingersi oltre i confini del genere. Aristotele può, allora, concludere che: «[...] non tutte le cose che sono unità per analogia, lo sono anche per il genere»¹¹². Nel tentativo di esplicitare il senso dell'unità *trans-categoriale* del πρὸς ἓν, i commentatori furono pertanto condotti a impiegare le indicazioni di *Metaph.*, Δ 6 in funzione di *Metaph.*, Γ 2. La conclusione che s'impose portò ad accostare l'unità focale con l'unità per analogia in virtù di una comune tensione, sottesa dal senso di una μετάβασις. Va però precisato che l'unità focale per Aristotele si limita esclusivamente alla dimensione categoriale del πολλαχῶς, non trovando un'applicazione parallela ai restanti generi del τετραχός¹¹³. Dovremo pertanto rivolgerci all'*Etica Nicomachea* per cogliere l'indizio probabilmente più determinante. Nell'analisi circa la natura predicativa del bene s'individua, infatti, il punto cruciale della trama esegetica che condurrà a modulare il significato originario del concetto d'analogia:

«Dunque il bene non sarà qualcosa di comune in conformità con una sola Idea [κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν]. Ma allora in che senso si predica? Infatti non sembra appartenere alle cose che, per caso, almeno, sono omonime [ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις]. Ma forse i beni hanno lo stesso nome in quanto derivano da una sola realtà [ἀφ'ἑνός] o perché tendono ad un unico bene [πρὸς ἓν], o piuttosto per analogia [κατ'ἀναλογίαν]?»¹¹⁴

Oltre l'omonimia accidentale, l'unità κατ'ἀναλογίαν si accompagna ad altre due figure predicative: l'omonimia del πρὸς ἓν – che già conosciamo – e l'omonimia dell'ἀφ'ἑνός. Nel testo di *Eth. Nic.* I 4, il minimo comun denominatore tra queste diverse forme predicative è dato dall'opposizione alla teoria platonica delle *Idee*; parallelamente, quanto affermato circa il bene potrà applicarsi anche all'*essere*. Ora, il bene non si dice in conformità ad una sola *idea* – κοινόν τι κατὰ μίαν ἰδέαν. Dovremo forse rinunciare a un fondamento ontologico in grado di garantire l'unità delle sue differenti denominazioni? Contrariamente alla negatività delle tesi espresse nei *Topici* e nell'*Etica Eudemia*, l'*Etica Nicomachea* sembra ammettere la possibilità di una soluzione. La presunta accidentalità del bene, che conduce alla totale dispersione dei

¹¹² Aristotele, *Metaph.*, Δ 6, 1017 a 1-2.

¹¹³ Un'ulteriore motivazione per l'accostamento tra *Metaph.*, Γ 2 e *Metaph.*, Δ 6 potrebbe individuarsi nelle sommarie indicazioni che Aristotele fornisce in *Metaph.*, N 6, là dove l'analogia sembra applicarsi – sebbene in modo estremamente succinto – anche in funzione dell'unità tra le differenti categorie. Cfr. a tale proposito *Metaph.*, N 6, 1093 b 17-18: «tutte le cose hanno reciproci legami e formano un'unità per analogia. Infatti, in ciascuna delle categorie dell'essere c'è l'analogo: come il retto sta alla lunghezza, così il piano sta alla superficie, e similmente il dispari sta al numero e il bianco al colore».

¹¹⁴ Aristotele, *Eth. Nic.*, I 4, 1096 b, 25-28.

suoi significati, può infatti evitarsi sulla base di almeno tre alternative: l'omonimia per derivazione da un termine primo (ἀφ'ένος); l'omonimia per riferimento focale (πρὸς ἓν); l'omonimia analogica dell'unità proporzionale (κατ'ἀναλογίαν), a cui possiamo infine aggiungere l'omonimia per somiglianza (καθ'ὁμοιότητα) che abbiamo visto elaborarsi sulla scorta dell'esempio tra l'uomo e la sua rappresentazione figurata¹¹⁵. Otteniamo in tal modo la lista completa degli omonimi ἀπὸ διανοίας, elaborata da Porfirio e condivisa praticamente dalla totalità dei commentatori di Aristotele¹¹⁶. È qui che s'individuano gli elementi per una teoria in grado d'ordinare sistematicamente la complessità dei rapporti di significazione del πολλαχῶς in risposta al problema della sua unità. L'ultima tappa della nostra indagine consisterà, pertanto, nel descrivere il duplice movimento che porta a raccogliere all'interno degli ὁμώνυμα κατ'ἀναλογίαν le altre due classi d'omonimi πρὸς ἓν καὶ ἀφ'ένος, decretando al contempo la loro assimilazione con la classe dei paronimi. In virtù d'un completo capovolgimento della terminologia aristotelica, l'analogia verrà a occupare un ruolo di primo piano risultando capace di coniugare simultaneamente l'unità proporzionale (ἀναλογία) con l'unità focale (πρὸς ἓν) e l'unità per derivazione (ἀφ'ένος). La dottrina dell'*analogia entis* nasce da questa «sintesi forzata», in cui tre diverse funzioni predicative si con-fondono nell'unità di un solo concetto¹¹⁷. L'iniziale tripartizione in *sinonimi*, *omonimi* e *paronimi* lascerà, infatti, il posto a una nuova sequenza: tra i *sinonimi* e gli *omonimi*, il ruolo intermediario dei *paronimi* verrà strategicamente occupato dagli *analoghi*. Certo, dovremo attendere il Medioevo latino

¹¹⁵ Andrebbe inoltre rilevata un'ulteriore forma d'omonimia, che Aristotele menziona in altri testi: si tratta del rapporto τῷ ἐφεξῆς, ovvero «per consecuzione». Cfr. a proposito *Metaph.*, Γ 2, 1004 a 9; 1005 a 11; Α, 1, 1069 a 20

¹¹⁶ Cfr. Simplicio, *In Cat.*, *op. cit.*, p. 31-32, 22 sq.; Ammonio, *In Cat.*, CAG., IV, 4, p. 21, 16-22; Olimpodoro, *In Cat.*, CAG., XII, 1, A. Busse (a cura di), Berlino, 1902, p. 34, 3-35, 14; Filopono, *In Cat.*, CAG., XIII, 1, A. Busse (a cura di), Berlino, 1898, p. 16, 17-22, 10, p. 21, 14-22; Dessippo, CAG., IV, 2, p. 40-41. Cfr. a proposito S. Ebbensen, *Commentators and Commentaries on Aristotle's Sophistici Elenchi. A Study of Post-Aristotelian Ancient and Medieval Writings on Fallacies*, I, *The Greek Tradition* (Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem Graecorum, VII-1), Leiden, E. J. Brill, 1981, p. 193, n. 2. Nel 1266 grazie alla traduzione di Guillaume de Moerbeke del commentario di Simplicio alle *Categorie*, questa lista rimarrà un punto di riferimento per tutto il Medioevo latino. Cfr. a tale proposito Simplicio (latino), *Commentaire sur les Catégories d'Aristote: traduction de Guillaume de Moerbeke*, éd. A. Patin, Corpus Latinum Commentariorum in Aristotelem, Louvain-Paris, Publications Universitaires de Louvain-Editions Béatrice Nauwelaerts, 1971, pp. 42-43.

¹¹⁷ Cfr. A. de Libera, «Sources gréco-arabes de la doctrine médiévale de l'analogie», *art. cit.*, p. 329.

per raccogliere i frutti maturi di questo lento capovolgimento¹¹⁸. Nel suo commentario alla *Metafisica* di Aristotele, Tommaso affermerà che gli *analogia* si predicano di diverse cose in diversi modi, pur mantenendo un riferimento comune a un unico termine – *et propter hoc huiusmodi dicitur analogia, quia proportionatur ad unum*¹¹⁹. È altresì vero che presso i commentatori greci invocheremo invano un nome equivalente al sintagma «*analogia entis*»¹²⁰ e in ugual misura lo stesso vale paradossalmente anche per Tommaso¹²¹. In Alessandro d'Afrodisia, per esempio, il termine ἀναλογία non va soggetto ad alcuna alterazione semantica, nonostante la dottrina dell'unità per riferimento sia spiegata

¹¹⁸ Cfr. Albertus Magnus, *Liber de praedicabilibus*, tr. I, c. IV, ed. A. Borgnet: «Analogia autem sunt proportionaliter dicta, ut Arabes dicunt, convenientia: et sunt media inter univoca et aequivoca, quae sunt imposita diversis secundum esse et substantiam per respectum ad unum cui proportionantur». Rinviamo al commento di A. de Libera, «Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être», *art. cit.*, p. 330: «Concernant les premiers témoins latins de la séquence homonymes-synonymes-analogues [...] le montage est effectué dès les années 1245, c'est-à-dire dès les premières *Lecturae* universitaires des *Libri naturales* d'Aristote, et il semble qu'il était déjà courant chez les logiciens dans les derniers décennies de la première moitié du XIII^e siècle [...] Le chapitre 5 du premier traité du *Liber de praedicabilibus* d'Albert le Grand permet de répondre à la question des origines de la mise en place de la triade homonymes, synonymes, analogues au sein même de la classification de l'homonymie héritée de Porphyre». A. de Libera insiste con forza sull'equivalenza che Alberto Magno stabilisce tra le nozioni d'*analogia* e *convenientia*. La fusione dei due concetti è da intendersi come la risultante di maggior rilievo, che viene a prodursi nel passaggio dal commentario arabo a quello latino. Cfr. in particolare A. de Libera, *art. cit.*, p. 331: «L'équivalence *analogia-convenientia* nous livre l'origine immédiate de la notion médiévale d'analogie [...]».

¹¹⁹ Thomas de Aquino, *In Metaph.* XI, lect. 3, Marietti, § 2196: «In his vero quae praedicto modo dicuntur, idem nomen de diversis praedicatur, secundum rationem partim eandem, partim diversam. Diversam quidem quantum ad diversos modos relationis. Eadem vero quantum ad id ad quod fit relatio. Esse enim significativum, et esse effectivum, diversum est. Sed sanitas est una. Et propter hoc huiusmodi dicitur analogia, quia proportionatur ad unum».

¹²⁰ Sulla scorta delle analisi di J-F. Courtine, segnaliamo il caso di Filopono, il quale – all'inizio del VI sec. – utilizzerà l'espressione ἀναλογία τῶν ὄντων, sebbene in riferimento alla partecipazione graduale delle οὐσίαι nei confronti di ciò che è primo. Più che di una *analogia entis*, Filopono intende – a rigor di termini – un'«*analogia degli enti*». Cfr. a tale proposito Filopono, *De aeternitati mundi contra Proclum*, ed. Rabe, 568, I, 9 sq.

¹²⁰ Cfr. J-F. Courtine, *Inventio analogiae*, p. 243

¹²¹ Rimandiamo all'analisi di J-F. Courtine, che riprende – non senza una certa ironia – il celebre giudizio di E. Gilson a proposito della significativa sproporzione tra le occorrenze del termine *analogia* in Tommaso e la sterminata letteratura incentrata su tale argomento. Cfr. a tale proposito J-F. Courtine, *Inventio analogiae*, *op. cit.*, p. 259-260: «Il serait à peine paradoxal de soutenir la thèse qu'il n'y a pas chez Thomas d'Aquin de doctrine de l'analogie de l'être et, de fait, on chercherait en vain dans le corpus thomiste la formule *analogia entis*. Ce serait pourtant un peu jouer sur les mots [...]». Cfr. naturalmente anche E. Gilson, *Le Thomisme*, «Études de philosophie médiévale», Vrin, Paris, 1983, 6^e édition, pp. 123-124: «A voir combien d'articles, de mémoires et de volumes ont été consacrés à élucider cette notion, on pourrait croire que saint Thomas lui-même s'est longtemps expliqué à ce sujet. Il n'en est rien. Les textes de saint Thomas sur la notion d'analogie sont relativement peu nombreux, et chacun d'eux est si sobre, qu'on ne peut s'empêcher de se demander pourquoi cette notion a pris tant d'importance aux yeux des commentateurs».

attraverso il linguaggio platonico della partecipazione¹²². Da Porfirio a Simplicio, la sovrapposizione tra l'unità focale, la paronimia e la derivazione ontologica resterà un gesto incompiuto. Eppure, la sequenza tripartita in *sinonimi*, *omonimi* e *analoghi* risulta già operativa quantomeno in Dessippo¹²³. In che modo, allora, la predicazione per analogia perverrà ad assumere un senso verticale – ἀφ'ένδς καὶ πρὸς ἔν – accanto all'orizzontalità della proporzione κατ'ἀναλογίαν?

*

Affrontiamo così il secondo momento di maggior rilievo, che percorre trasversalmente il corso tortuoso della «preistoria» dell'*analogia entis*. Ci riferiamo in particolar modo al ruolo che giocherà per l'insieme dei commentatori neoplatonici la critica di Plotino contro Aristotele, a proposito della distinzione tra le diverse forme di οὐσία¹²⁴. Ora, il nocciolo della critica plotiniana risiede nella mancata distinzione del senso che separa i due domini originari dell'οὐσία: il *sensibile* e l'*intelligibile*. In virtù della loro eterogeneità, le differenti οὐσῖαι non possono intendersi alla stregua di termini sinonimici, altrimenti ciò che è immobile verrebbe a confondersi con ciò che è mobile; ciò che è eterno con ciò che è corruttibile; ciò che è anteriore con ciò che è posteriore¹²⁵. Viceversa, se ne accettassimo l'omonimia, risulterebbe problematico comprendere in che termini potrebbe darsi una comunità tra le diverse

¹²² Cfr. Alessandro d'Afrodizia, *In Metaph.*, p. 243, 31 – 244, 8. Si consulti la ricostruzione storica di J. Lonfat in «Archéologie de la notion d'analogie», *art. cit.*, p. 54: «Le tournant platonicien des doctrines de l'analogie a déjà son inflexion principale chez Alexandre d'Aphrodisie. Celui-ci va en effet interpréter le rapport à un premier en terme de série selon l'antérieur et le postérieur, théorie qui ne se trouve pas chez le Stagirite, mais qui va devenir le point central de l'interprétation des problématiques liées à l'homonymie, à la synonymie et à l'unification des différentes sens de l'être».

¹²³ Cfr. Dessippo, *In Cat.*, *op. cit.* 41, 18-25. Cfr. a proposito le analisi di P. Aubenque, «Plotin et Dexippe, exégètes des Catégories d'Aristote», in Ch. Rutten et A. Motte (a cura di), *Aristotelica, Mélanges offerts à Marcel de Corte*, Bruxelles-Liège, 1985, pp. 7-40. Cfr. anche P. Hadot, «L'harmonie des philosophies de Plotin et Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les Catégories» in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Accademia nazionale dei Lincei, 1974, fasc. 198, p. 31-47, rist. in *Plotin, Porphyre. Etudes néo-platoniciennes*, «L'âne d'or», Les belles lettres, Paris, 1999, p. 364.

¹²⁴ La nostra ricostruzione seguirà per l'essenziale le analisi tracciate da P. Hadot nel suo «L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les Catégories», *art. cit.*, p. 357 sq.: «[...] concevoir les différentes ousiai comme des termes provenant d'un principe unique et se référant à lui. C'est précisément ce qu'affirme le texte de Dexippe [...] les différents plan d'ousiai viennent d'un principe unique et se réfèrent à un principe unique (*aph'enos kai pros en*). Cette relation fonde la possibilité d'une connaissance par analogie».

¹²⁵ Cfr. Plotino, *Enn.* VI, 1, 26-28.

οὐσία. Secondo Plotino, Aristotele sarebbe colpevole di non aver tenuto nella debita considerazione all'interno della sua divisione categoriale il senso eminente dell'οὐσία, contraddicendo il primato che *Metaph.*, Λ 6 attribuisce all'οὐσία soprasensibile sulle restanti οὐσίαi sensibili¹²⁶. Rileviamo, per inciso, che Dessippo e Simplicio affronteranno esattamente lo stesso genere di questioni nel loro commentario alle *Categorie*: sulla scorta della critica plotiniana, la soluzione ricercata consisterà nel ricondurre l'eterogeneità che separa le diverse οὐσίαi all'interno dell'unità di un unico γένος¹²⁷. Verrebbe in tal modo a crearsi la possibilità di *dedurre* da una medesima appartenenza le molteplici variazioni che l'οὐσία va subendo nel passaggio dall'intelligibile al sensibile. Detto altrimenti, l'οὐσία s'intenderebbe in primo luogo come οὐσία intellegibile e secondariamente – in modo derivato e inferiore – come οὐσία sensibile¹²⁸. L'unità del genere indicherebbe, cioè, l'unità di un'origine in cui vige un preciso ordine di priorità. Tutta la difficoltà sta allora nel capire il *modus operandi* di questa derivazione, tesa a colmare la distanza che separa i due piani ontologicamente distinti. Come garantire un passaggio graduale dal *soprasensibile* al *sensibile*? In che termini assicurare una continuità tra i diversi domini dell'οὐσία? Vale la pena evidenziare la singolarità della risposta, che i commentatori elaborarono al fine di risolvere un'aporia di matrice aristotelica con un argomento plotiniano: salvare Aristotele grazie alle tesi che Plotino rivolge contro lo stesso Aristotele¹²⁹. La conseguenza concettualmente più rilevante che ne risultò, condusse a trasporre la dottrina del πρὸς ἕν in chiave neoplatonica: ripercorrendo le tracce di uno stesso percorso che va dal molteplice all'uno, il *filo categoriale* finì per acquisire una valenza

¹²⁶ Cfr. Aristotele, *Metaph.*, Λ 6, 1071 b, 2-6: «Poiché [...] le sostanze sono tre, due fisiche ed una immobile: ebbene dobbiamo parlare di questa e dobbiamo dimostrare che necessariamente esiste una sostanza eterna ed immobile. Le sostanze, infatti, hanno priorità rispetto a tutti gli altri modi di essere, e, se fossero tutte corruttibili, allora sarebbe corruttibile tutto quanto esiste». Cfr. anche *Metaph.*, I 10, 1059 a 10.

¹²⁷ La fonte comune tra il commentario di Dessippo e quello di Simplicio s'individuerebbe nel commentario – andato perduto – di Porfirio a Gedalio. Cfr. a tale proposito P. Hadot, «L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les *Catégories*», *art. cit.*, p. 355-356: «Les solutions que Dexippe propose aux objections plotiniennes sont empruntées, d'une part, au grand commentaire, malheureusement perdu, que Porphyre avait donné des *Catégories* et adressé à Gédalius, d'une part, au commentaire de Jamblique sur le même ouvrage d'Aristote [...] Simplicius qui, commentant les *Catégories*, utilise en grande partie ces mêmes auteurs, mais cette fois en les nommant, au moins quelquefois».

¹²⁸ Plotino, *Enn.* VI, 1, 1, 3, 1-5: πρώτος γὰρ ἡ οὐσία ἐκείνη, δευτέρως δὲ καὶ ἕτερον τὰ ἄλλα.

¹²⁹ Cfr. P. Hadot, «L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les *Catégories*», *art. cit.*, pp. 359-360 ; 379-380.

*trascendentale*¹³⁰. Ciò che aveva inizialmente permesso di ricondurre la molteplicità delle categorie al primato dell'οὐσία trovò, infatti, applicazione su un secondo livello: tutte le categorie si predicano dell'οὐσία così come tutti i tipi d'οὐσία si predicano a partire dall'οὐσία soprasensibile. Ciò che è primo sul piano categoriale corrisponde a ciò che è primo sul piano ontologico. Assistiamo così all'istituzione di un rapporto gerarchico, in cui dalla *priorità* di un termine privilegiato deriva la *posteriorità* dei restanti termini. Detto altrimenti, il primato del πρότον non si limita a una semplice sequenza temporale, scandita dal ritmo alternato tra un *prius* e un *posterius*, ma indica piuttosto una supremazia in cui l'ordine della serie designa un ordine di subordinazione. Di conseguenza, il rapporto di predicazione categoriale πρὸς ἓν si modula in un rapporto di derivazione ontologica ἀφ' ἑνός. Le differenti οὐσία si dispongono a partire da ciò che è *primo* – l'οὐσία intelligibile – rendendo possibile l'estensione del concetto d'οὐσία a tutte le restanti οὐσία. È dunque la subordinazione a un *principio primo* a decretare la sovrapposizione e la conseguente sintesi delle due figure dell'*uno*: πρὸς ἓν καὶ ἀφ' ἑνός. Parallelamente, è qui che interviene l'ἀναλογία, intesa come la risposta capace di assicurare una gradualità al passaggio tra i due piani ontologici¹³¹. Che ne è, infatti, del rapporto che vige tra gli estremi del reale, una volta escluse le opzioni della sinonimia e dell'omonimia? Si apre una *via mediana* tesa a garantire una continuità alla successione degli enti. La gradualità del passaggio permetterebbe, infatti, di tradurre una proposizione valida in una determinata sfera della realtà in un'altra sfera, eterogenea e superiore, attuando un salto o, meglio, una trasgressione capace di colmare la distanza che separa gli estremi¹³². L'intervento dell'analogia è motivato da questa tensione duplice: garantire un'unità all'estensione del dominio ontologico, compiendo una μετάβασις tra gli estremi dell'οὐσία.

¹³⁰ Dessippo, *In Cat., op. cit.*, 40, 4-28; Simplicio, *In Cat., op. cit.*, 41, 8-16.

¹³¹ Cfr. P. Hadot, *art. cit.* p. 364: «En fait ce qui fonde l'analogie, c'est le fait même que toutes les *ousiai* se réfèrent finalement à l'*ousia* intelligible, dont elles proviennent. La relation d'analogie tend donc à se confondre avec la relation *aph' enos kai pros en*».

¹³² Cfr. J-F. Courtine, *Inventio analogiae, op. cit.* p. 223: «C'est donc l'analogie qui doit servir de fil conducteur à l'interprétation de la doctrine aristotélicienne de l'οὐσία: l'analogie s'entend ici d'abord immédiatement comme la démarche qui permet de traduire une proposition valable dans une sphère de la réalité en une autre qui relève d'une sphère hétérogène ou supérieure. C'est là sans doute le sens premier du κατ'ἀναλογίαν vers lequel faisait signe Plotin, quand il s'interrogeait sur la communauté réelle entre ce qui est dit de l'οὐσία d'ici et de là-bas». Il riferimento va a Plotino, *Enn.*, VI, 3, 5, 2-3.

Derivazione, gradualità e trasgressione – sono queste le coordinate basilari, da cui l'*analogia entis* prenderà forma. Nel tentativo di dimostrare che l'omonimia tra l'ἔκεῖ dell'universo sensibile e l'ἐνταῦθα del soprasensibile non è assoluta, i commentatori cercarono di *armonizzare* il senso della trasgressione analogica con il rapporto di derivazione ἀφ'ἐνός e la gradualità del rapporto πρὸς ἕν. Il testo aristotelico di maggior rilievo s'individua probabilmente in *Metaph.*, Λ 4, là dove lo stesso Aristotele, facendo leva sul carattere genuinamente proporzionale dell'ἀναλογία, afferma che:

«Le cause ed i principi [Τὰ δ'αἴτια καὶ αἱ ἀρχαὶ], in un senso, sono diversi per le diverse cose; in un altro senso, se si considerano in universale e per analogia [ἄν καθόλου λέγει τις καὶ κατ'ἀναλογίαν], sono gli stessi per tutte le cose [...] come, per esempio, quando si dice che tre sono i principi: la forma, la privazione e la materia. Ciascuno di questi è tuttavia diverso per ciascun genere di cose. Così, per esempio, il colore deriva da tre principi: il bianco, il nero e la superficie; giorno e notte derivano, invece, da questi altri principi < luce, tenebra e aria >»¹³³

Come abbiamo appena rilevato, il senso dell'analogia a cui i commentatori fanno qui riferimento si limita esclusivamente all'uguaglianza proporzionale¹³⁴, intesa come la forma estrema d'unità, in grado di spingersi oltre i confini del genere: «[...] delle cose che non rientrano nello stesso genere (dei colori, dei suoni, delle sostanze, delle qualità) le cause saranno diverse, eccetto che per analogia [τῷ ἀνάλογον]»¹³⁵. In perfetto accordo con quanto affermato in *Metaph.*, Λ 4, ritroviamo le indicazioni di *Metaph.*, Δ 6: «[...] non tutte le cose che sono unità per analogia, lo sono anche per il genere». L'ἀναλογία aristotelica verrebbe in tal senso ad attenuare una difficoltà, all'apparenza contraddittoria, che grava sull'unità dell'essere al di là della dimensione predicativa. Più precisamente, la diversità radicale dei generi – intesa in modo tale da escludere categoricamente la possibilità di una comunanza – implica l'esigenza di una commensurabilità che, per un verso, permetta di considerare i generi come generi *dell'essere*, evitando, per l'altro, di fare dell'essere un genere sommo. «Se si ricerca,

¹³³ Aristotele, *Metaph.*, Λ 4, 1070 a 30-35; 4, 1070 b 18-21: «[...] come, per esempio, quando si dice che tre sono i principi: la forma, la privazione e la materia. Ciascuno di questi è tuttavia diverso per ciascun genere di cose. Così, per esempio, il colore deriva da tre principi: il bianco, il nero e la superficie; giorno e notte derivano, invece, da questi altri principi < luce, tenebra e aria >».

¹³⁴ Cfr. Dessippo, *In Cat.*, 41, 8-16 ; Simplicio, *In Cat.*, 77, 4-11.

¹³⁵ Aristotele, *Metaph.*, Λ 5, 1071 a 25.

dunque, quali siano i principi e gli elementi delle sostanze, delle relazioni e della quantità e se siano identici o diversi» – domanda, infatti, Aristotele – «è chiaro che, avendo essi molteplici significati [πολλαχῶς λεγομένων], non sono identici ma diversi», per poi aggiungere subito di seguito: «A meno che non si intenda che sono identici per tutte le cose [...] analogicamente [τὸ ἀνάλογον]»¹³⁶. Trendelenburg, nel 1846, con la sua *Aristoteles Kategorienlehre*, osserverà puntualmente che «l'analogia annoda l'unità ultima che viene scorta anche tra i generi più diversi e distanti», individuando in tal modo il principio della soluzione al problema dei loro rapporti reciproci¹³⁷. D'altronde, un'immediata identità tra tutte le cause e i principi significherebbe la loro dissoluzione in un magma informe, che rinuncia in un solo gesto alla ricchezza del molteplice e, per riflesso, alla razionalità delle distinzioni¹³⁸. In alternativa alla dispersione assoluta, rimane solo il gioco delle corrispondenze che possiamo eventualmente riscontrare tra gli enti anche più disparati come, per esempio, i numeri, il tempo e le stagioni, i profumi, i colori e i suoni. Oltre la diversità specifica e la somiglianza diretta, la corrispondenza media tra ciò che è immediato; innalzandosi al di sopra del singolare ricerca un punto di vista sufficientemente elevato per vedere non più le cose, bensì le relazioni. Nel rinvio reciproco di ciò che si corrisponde viene, allora, a disegnarsi la trama di un rapporto analogico che stabilisce un legame indiretto – ma effettivo – tra ciò che è: «tutte le cose hanno reciproci legami e formano un'unità per analogia [ἔν δὲ τῷ ἀνάλογον]»¹³⁹. L'analogia guarda all'universale e dal punto di vista dell'universale non vediamo altro che analogie. Il privilegio della *proporzionalità analogica* sta nel rendere possibile una «visione d'insieme», in grado di preservare la radicalità della separazione categoriale e anche qualora gli elementi della ricerca risultino affetti da un'indeterminatezza costitutiva, che ne renderebbe vana ogni definizione, l'analogia permette di unire ciò che per natura è separato: «non bisogna cercare definizioni di tutto [καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὄρον ζητεῖν], ma bisogna accontentarsi di comprendere intuitivamente certe

¹³⁶ *Metaph.*, Λ 5, 1071 a 33-35.

¹³⁷ A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, in *Geschichte der Kategorienlehre*, zwei Abhandlungen, G. Bethge, Berlin, 1846 (Olms, 1979); tr. it. V. Cicero, G. Reale (a cura di), *La dottrina delle categorie in Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1994, p. 241: «Il rapporto delle categorie tra loro. Il concetto di analogia (ἀναλογία)»; cfr. anche p. 247.

¹³⁸ Cfr. Aristotele, *Metaph.*, Λ 4, 1070 b 35: «Ma che [sc. le cause e i principi] siano i medesimi per tutte < le cose >, è ipotesi assurda: infatti, dai medesimi elementi dovrebbero derivare e le relazioni e la sostanza. E quale potrebbe mai essere questo elemento comune?».

¹³⁹ *Metaph.*, N 6, 1093 b 18.

cose mediante l'analogia [τὸ ἀνάλογον συννοῶν]¹⁴⁰. L'identità della proporzione non implica l'identità del fondamento. Ecco perché l'unità κατ'ἀναλογίαν risulta in grado di attraversare per μετὰβασις l'eterogeneità che distingue le categorie e Aristotele, dal canto suo, afferma che «in ciascuna delle categorie dell'essere [ἐν ἐκάστη γὰρ τοῦ ὄντος κατηγορία] c'è l'analogo [ἐστὶ τὸ ἀνάλογον]¹⁴¹, garantendo un senso rigorosamente orizzontale alla proporzionalità analogica. L'eterogeneo si raccoglie in unità e la ricchezza del reale si preserva in virtù di un rapporto, l'analogia, in cui emerge la configurazione dinamica dell'ente. È dunque il senso plurale dell'ente o, meglio, degli enti a presupporre l'intervento dell'analogia, conferendole una funzione propriamente metafisica, tesa a regolare l'indeterminatezza congenita dell'essere. L'analogia è la garanzia di un ordine minimo, l'istituzione di una commensurabilità che rende comparabile l'integralità dell'universo ontologico, là dove nessun ente risulta a tal punto distante da non potersi ricomprendere sotto lo sguardo onnicomprensivo dell'analogia. In altri termini, è l'equivocità – che per Aristotele non è l'ultima parola dell'essere – a presupporre l'analogia delle cause e dei principi, attestando l'unitarietà di un senso che rifiuta di cristallizzarsi dentro i confini del genere. Qui risiede, per così dire, la morale dell'ἀναλογία aristotelica, distinta dalle pulsioni verso l'univocità dell'*analogia entis*: l'originaria equivocità dell'essere non può che articolarsi attraverso la formulazione di un discorso analogico, che compara, mette in parallelo e misura ciò che non ha più nessuna misura in comune¹⁴².

¹⁴⁰ Aristotele, *Metaph.*, Θ 6, 1048 a 36-37.

¹⁴¹ Aristotele, *Metaph.*, Ν 6, 1903 b 18-21.

¹⁴² A tale proposito, J-F. Courtine parla del libro Λ della *Metafisica* come del «libro dell'analogia», *Inventio analogiae, op. cit.*, pp. 165-169: «Or ce qui permet précisément d'unifier en leur universalité les principes et les causes de tous les étants, c'est l'analogie [...] s'il on prend en vue 'universellement' les principes, c'est-à-dire en s'attachant à leur analogie [...] Là encore l'analogie constitue une forme privilégiée de l'unité, car elle permet de saisir dans leur parenté ou leur proximité les οὐσίαι différentes, tout en maintenant leur séparation radicale». Anche le analisi di E. Berti procedono esattamente nella stessa direzione, cfr. «L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomista», *art. cit.*, p. 24: «Per Aristotele l'analogia propriamente detta è solo di proporzionalità, ed anche se questa non è mai applicata all'essere [...] essa lo è di certo almeno implicitamente, perché è applicata ai principi ontologici di tutti gli enti (i tre elementi e le quattro cause), ai loro principi logici (non-contraddizione e terzo escluso), alla loro opposizione fondamentale (potenza e atto), alle categorie dell'essere e al bene. Non parliamo poi dell'uso amplissimo che Aristotele fa dell'analogia di proporzionalità nella sua biologia». Contrariamente alle posizioni di J-F. Courtine e di E. Berti, va rilevata l'interpretazione negativa che P. Aubenque riserva al concetto aristotelico d'analogia, riducendolo a un semplice «pis aller». Si consulti a tale proposito, P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote, op. cit.*, p. 206: «On le voit: l'analogie est seulement un pis aller, qui autorise une certaine unité du discours malgré l'ambiguïté radicale de l'être; mais c'est parce que l'être est ambigu qu'il est nécessaire de

*

Il rapporto κατ'ἀναλογίαν andrà, tuttavia, modificandosi irreversibilmente attraverso il lavoro sottile dell'esegesi fino ad assimilarsi con la relazione ἀφ'ένος καὶ πρὸς ἓν. Le ragioni di questa trasformazione – come abbiamo visto – risiedono per l'essenziale nella scelta degli interpreti di ordinare le differenti οὐσίαι intorno a un'origine comune, l'οὐσία intelligibile. Ma di fronte all'origine del «controsenso», lo stesso Aristotele non risulta probabilmente del tutto privo di responsabilità, se consideriamo che in *Metaph.*, Λ, poco prima di introdurre la dimostrazione della sostanza soprasensibile, immobile ed eterna, causa motrice dell'universo, affianca ambiguamente all'unità analogica un ulteriore modo per spiegare l'identità delle cause e dei principi, che risulterebbero inconcepibili «a meno che non s'intenda [...] nel senso che le cause delle sostanze sono cause di tutto, in quanto se si elimina la sostanza, si elimina anche tutto il resto; e, ancora, nel senso che ciò che è primo ed è pienamente in atto è causa di tutto»¹⁴³. L'*analogia entis* si fonda, non a caso, sul primato dell'*uno*, inteso per l'appunto come la causa di tutto, modulando l'*unità* in *univocità*. L'estensione del concetto d'οὐσία – che si applica *per analogia* al sensibile e all'intelligibile – si troverà così garantita dall'origine di una medesima provenienza (ἀφ'ένος)¹⁴⁴. Ed è in virtù di questa *provenienza comune* che risulterà, infine, possibile coniugare la differenza transcategoriale con l'identità analogica. Nelle mani dei commentatori desiderosi di riconciliare Aristotele con Plotino e, ancor di più, Aristotele con Platone, l'analogia finirà, allora, per eccedere il suo senso genuinamente proporzionale¹⁴⁵. La sovrapposizione dell'orizzontalità κατ'ἀναλογίαν con la verticalità del rapporto ἀφ'ένος καὶ πρὸς ἓν è la risposta a quest'esigenza composita e in certa misura paradossale, da cui è storicamente conseguita una forzatura irreversibile ai danni della

recourir à des façons de parler analogiques, et l'analogie des principes ne supprime pas, mais suppose, l'homonymie de l'être».

¹⁴³ Aristotele, *Metaph.*, Λ 5, 1071 a 34-36.

¹⁴⁴ Cfr. l'analisi di J-F. Courtine, *Inventio analogiae*, *op. cit.*, p. 222: «C'est en effet parce que les différentes οὐσίαι s'unifient syntaxiquement à partir de ce qui, en οὐσία intelligible, leur est *principe*, qu'il devient possible d'étendre analogiquement la description que nous donne Aristote de la première οὐσία – première *pour nous* – à toutes les autres οὐσίαι, même à celle qui est intelligible et le plus οὐσία».

¹⁴⁵ Simplicio introduce a tale proposito il concetto di «armonia» per descrivere la concordanza profonda che vige tra la filosofia aristotelica e quella platonica, *In Cat.*, *op. cit.*, 7, 29-32.

dottrina aristotelica¹⁴⁶. Vengono, infatti, ad amalgamarsi due argomenti originariamente disgiunti: l'unità focale in riferimento a un termine privilegiato (*Metaph.*, Γ 2) e l'unità delle differenti οὐσίαι (*Metaph.*, Λ 6). Allo stesso modo, si confondono due ambiti concettualmente eterogenei: i molteplici significati dell'essere e la distinzione tra il mobile e l'immobile. Cambia conseguentemente anche l'orientamento generale della ricerca: il problema dell'essere risulta ormai espropriato a vantaggio di una speculazione ontologica a carattere *trans-fisico*, che assume sempre di più l'inflessione di un accento teologizzante. La circolarità del πολλαχῶς che in Aristotele esprimeva il senso di un'unità aperta lascerà il posto alla linearità di un ordinamento, in cui la molteplicità degli enti è pensata gerarchicamente a partire dal divino. Se l'οὐσία aristotelica risultava, infatti, inconcepibile senza un'applicazione concreta alle restanti categorie, lo stesso non varrà più per il rapporto tra il sovrasensibile e il sensibile. Il fondamento non è più immanente, bensì trascendente alla serie dei termini che deve fondare¹⁴⁷. Parallelamente, si registrerà una profonda alterazione dell'assetto generale dei rapporti di significazione: il raggruppamento iniziale, che disponeva la complessità diversificata degli omonimi ἀπὸ διανοίας accanto ai sinonimi e agli omonimi ἀπὸ τύχης, verrà sostituito da una nuova sequenza tripartita in *sinonimi*, *omonimi* e *analoghi*¹⁴⁸. All'interno della struttura del πολλαχῶς, l'analogia si ritroverà così a ricoprire inaspettatamente una posizione d'estrema rilevanza, facendosi carico di una duplice funzione che mira all'adempimento di un unico obiettivo: l'orizzontalità della proporzione si combina con la verticalità di una dipendenza, nel tentativo d'assicurare unità al problema dell'essere. Qui si annuncia, a livello embrionale, l'intricazione delle due figure dell'*analogia entis* – *analogia proportionalitatis* e *analogia proportionis* o *attributionis* – il cui impiego attraverserà l'opera di Tommaso e non

¹⁴⁶ Vale la pena rilevare la modulazione sottile – ma estremamente significativa – che Porfirio impone al concetto d'ἀναλογία, traducendo la formula aristotelica κατ'ἀναλογίαν con l'espressione ἐξ ἀναλογίας, *In Cat.*, *op. cit.*, 60, 15 sq. e 65-66, 22 sq. Si consulti a tale proposito il commento di P. Aubenque, «Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être», *art. cit.*, p. 299: «[...] l'analogie cesse d'être un critère selon (κατά) lequel on juge un état de choses, elle devient la source à partir de (ἐκ) laquelle une situation naît et devient explicable».

¹⁴⁷ Cfr. P. Hadot, «L'harmonie des philosophies de Plotin et d'Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les *Catégories*», *art. cit.*, p. 371: «Or, selon un axiome fondamental du néoplatonisme, qui se trouve déjà chez Plotin (V 6, 3. 1-23 ; VI 6, 13. 17 sq.), toute multiplicité ordonnée, tout 'système' suppose l'Un transcendant dont l'unité fonde la possibilité de l'ordre. Le système de l'*ousia* implique donc la transcendance de l'Un».

¹⁴⁸ Cfr. per esempio Dessippo, *In Cat.*, *op. cit.*, 41, 19-21.

cesserà d'animare il dibattito tra i commentatori latini. L'*analogia* si sdoppia, acquisendo una nuova forma che non avrà più niente da spartire con l'*ἀναλογία* aristotelica. L'*ἀναλογία* non è l'*analogia entis*: la prima è un *concetto*, la seconda è l'*invenzione* di un concetto. Abbiamo già rilevato come la recente storiografia riconosca ormai in modo unanime la confusione che è venuta a crearsi tra queste due figure, da cui è conseguita l'erronea attribuzione – ai danni dello stesso Aristotele – di una falsa paternità. L'eco profonda del «controsenso» investirà finanche l'esegesi heideggeriana, che occulterà il senso aristotelico dell'*ἀναλογία* dietro l'invenzione dell'*analogia entis*, reiterando a sua volta l'ambigua spiegazione del *πρὸς ἔν* di *Metaph.*, Γ 2 in funzione di un *ἀναλέγειν* predisposto all'esplicitazione di una corrispondenza nei confronti di ciò che è primo¹⁴⁹. Nel corso del 1931 – *Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft* – Heidegger in effetti affermerà che «il *λέγειν* del *λόγος* dell'*ἀναλογία* è il *λέγειν πρὸς ἔν*»¹⁵⁰, ripetendo la stessa sovrapposizione che i commentatori antichi avevano erroneamente effettuato tra il *πρὸς ἔν* e l'*ἀναλογία*, salvo poi declassare la dottrina dell'*analogia* dell'ente al rango di uno «slogan a buon mercato» dietro cui andrebbe nascondendosi la domanda sul senso dell'essere¹⁵¹.

*

¹⁴⁹ Cfr. J-F. Courtine, «La critique heideggerienne de l'*analogia entis*» in *Les catégories de l'être. Etudes de philosophie ancienne et médiévale*, PUF, Paris, 2003, p. 236. Rimandiamo inoltre al giudizio dubitativo che J-F. Courtine esprime nei confronti del gesto heideggeriano in *Inventio analogiae*, *op. cit.*, pp. 31-42: «Il convient cependant de bien marquer les "limites" de la critique de Heidegger à l'encontre de l'interprétation traditionnelle telle qu'elle s'exprime encore chez Brentano [...]. Si Heidegger prend soin de préciser que la nouvelle unité ou unification dont il est en quête n'est pas de type analogique, elle se modèle pourtant, par analogie, s'il est permis de parler ainsi, sur celle que la tradition nomme "analogie"». Cfr. anche il commento di E. Berti a proposito del corso del 1931, «La *Metafisica* di Aristotele: "onto-teologia" o "filosofia prima"?», *art. cit.*, p. 398: «[...] è significativo che Heidegger segua ancora Brentano nell'attribuire ad Aristotele l'"analogia di attribuzione", che fa dell'*οὐσία* l'essenza delle altre categorie e di Dio l'essenza di tutti gli enti, e si serva a questo scopo del libro K, oggi dai più ritenuto non autentico proprio perché rivela la tendenza platonizzante a concepire l'*οὐσία* come un genere comune a tutte le categorie».

¹⁵⁰ M. Heidegger, *Aristoteles, Metaphysik* ① 1-3. *Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*, *op. cit.*, p. 41. D'altronde, lo stesso giudizio si ritrova già in *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 3: «"Sein" ist nach der Bezeichnung der mittelalterlichen Ontologie ein "transcendens". Die Einheit dieses transzendental "Allgemeinen" gegenüber der Mannigfaltigkeit der sachhaltigen obersten Gattungsbegriffe hat schon Aristoteles als die *Einheit der Analogie* erkannt. Mit dieser Entdeckung hat Aristoteles bei aller Abhängigkeit von der ontologischen Fragestellung Platons das Problem des Seins auf eine grundsätzlich neue Basis gestellt. Gelichtet hat das Dunkel dieser kategorialen Zusammenhänge freilich auch er nicht».

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 46.

Al di là degli errori esegetici e delle invenzioni speculative, fertili o fuorvianti che siano, assicuriamo a questo primo passo della nostra indagine un dato d'estrema rilevanza: attraverso le modulazioni del concetto di «analogia» si annuncia una nuova visione dell'essere, radicalmente eterogenea rispetto allo stato della questione inaugurata da Aristotele con il celebre adagio del τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. L'assimilazione degli omonimi πρὸς ἓν καὶ ἀφ'ένος all'interno della classe degli omonimi κατ'ἀναλογίαν caratterizza il gesto germinale che condurrà il Medioevo latino a istituire l'analogia in dottrina. Ed è in tal senso che l'analogia verrà a occupare un ruolo strategico nella realizzazione del progetto della metafisica, risultando in grado di coniugare simultaneamente l'unità proporzionale (κατ'ἀναλογίαν) con l'unità focale (πρὸς ἓν) e l'unità per derivazione (ἀφ'ένος). Questa «sintesi forzata» – l'abbiamo visto – nasce per l'essenziale dalla fusione di tre testi chiave: *Metaph.*, Γ 2; *Cat.*, I 1; *Eth. Nic.*, I 4¹⁵². La polisemia del πολλαχῶς finisce così per assumere la configurazione di un'unità analogica che riposa, in ultima istanza, sull'unità di un principio¹⁵³. Certo, tra le pagine dei commentatori greci cercheremmo invano le tracce lessicali di questa «invenzione», che individua nell'analogia la risposta al senso della unità dell'essere, trasformando l'ἀναλογία in «analogia entis». Eppure, la sua provenienza s'individua storicamente là dove ancora ne manca il nome: dietro le quinte del commentario è già all'opera il *non-detto* di un concetto, che risulta tanto più pregnante, quanto più anonimo. *Analogia entis* – nell'invenzione di un sintagma ancora a venire, si cela la presenza di un pensiero, che consegna la domanda sull'essere all'abbraccio della metafisica.

¹⁵² Cfr. A. de Libera, «Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être», *art. cit.*, p. 321 : «La théorie médiévale de l'analogie de l'être est principalement issue de la rencontre de *Cat.* I, 1, *Eth. Nic.* I, 4 et *Metaph.* IV, 2. Avant cette synthèse, la notion d'analogie a été utilisée en dehors de toute préoccupation métaphysique [...]».

¹⁵³ Cfr. B. Montagnes, «La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin», *op. cit.*, p. 104: «[...] l'unité de l'être repose, en dernière analyse, sur l'unité de la cause de l'être».

II

IN PRINCIPIO ERA IL RITORNO

ZURÜCK ZU ARISTOTELES

Il *nome* s'impone e la *cosa* scompare. L'*analogia dell'essere* non sembra fare eccezione a questo paradosso, che governa come una legge oscura e costante la storia della filosofia¹. La *scolarizzazione* della dottrina va di pari passo con la sua stessa *sclerotizzazione*: da Scoto a Suarez, passando per Cajetano, l'*analogia entis* abbandona il ruolo di «principio architettonico», che Tommaso le conferiva a dispetto di una precisa dicitura lessicale. Sulla scorta della teologia dei *Nomi Divini* ereditata dallo Pseudo-Dionigi, l'*analogia tommasiana* non si sottomette all'univocità di un *concetto*, bensì opera in funzione di una differenza o, meglio, una duplicità incolmabile che segna la *distanza* infinita tra il creatore e la creatura – «Esse dupliciter dicitur: uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis quod anima adinvenit conjungens praedicatum subjecto»². Ecco il paradosso: l'inflazione delle teorie medievali generalmente ricomprendibili sotto il titolo dell'*analogia entis* coincide con il passaggio che conduce l'*ens* a trasformarsi in *conceptus*, riassorbendo l'*analogia* all'interno dell'univocità tangenziale di un *esse comune*³. L'apogeo dell'*analogia*

¹ Cfr. J-F. Courtine, «La critique heideggerienne de l'*analogia entis*» in *Les catégories de l'être. Etudes de philosophie ancienne et médiévale*, PUF, Paris, 2003, p. 211 : «Le paradoxe tout à fait remarquable de l'analogie de l'être – paradoxe peut-être commandé par une obscure loi constante dans l'histoire de la philosophie – c'est précisément que la doctrine, quand elle s'expose définitivement et se scolairise, a cessé d'avoir un rôle topique, d'assumer sa fonction de principe de structuration et de construction architectonique». In prospettiva metodologica, è palese il riferimento alla *distruzione della storia dell'ontologia* di M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Ga 2, § 6, «Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie»; cfr. anche *ibid.*, p. 21: «Die hierbei zur Herrschaft kommende Tradition macht zunächst und zumeist das, was sie „übergibt“, so wenig zugänglich, daß sie es vielmehr verdeckt».

² Thomas de Aquino, *Sum. theo.*, Ia, q. 3, a. 4, ad 2m. Per un approfondimento della *questione* dell'essere in Tommaso rimandiamo a J-L. Marion, «Saint Thomas et l'onto-théo-logie» in *Dieu sans l'être*, PUF, Paris, 2002 (2^e édition), pp. 297-298: «Chez Thomas, l'analogie ne gère pas l'univocité tangentielle de l'*esse commune*, mais ouvre au contraire l'espace où toute univocité doit exploser. Contrairement, il faut d'autant plus souligner que, de Scot à Suarez en passant par Cajétan, l'inflation de cette doctrine n'a en fait visé qu'à la soumettre à l'empire croissant du concept univoque et intelligible de l'*ens*».

³ Per una ricostruzione storica a carattere generale delle molteplici e complesse teorie medievali dell'*analogia*, rinviamo a E. Jennifer Ashworth, *Les théories de l'analogie du XII^e au*

entis segna al contempo la traiettoria della sua caduta, all'immagine di una stella che raggiunge il punto di luminosità massima nel momento dell'esplosione. Suarez è probabilmente il rappresentante più emblematico di questo pensiero – fortemente aporetico – teso a concepire l'essere nei termini di un *conceptus*, attraverso lo strumento predicativo dell'*analogia*⁴. La «marcia verso l'univocità» decreta il venir meno delle dottrine analogiche, convogliando il pensiero occidentale alle soglie della «modernità». Questa è la tesi di J-L. Marion: l'«analogia» è una terra di confine, oltre cui Descartes compirà il primo passo solitario⁵. La distruzione della teoria non implica però il dissolversi della *questione* e il suo potere costitutivo continuerà a esercitare un influsso profondo sotto le ceneri dell'assenza⁶. Il paradosso si fa duplice: l'*analogia* sopravvive alla sequela delle formulazioni dottrinali, nonostante il *nome* sembri destinarsi all'oblio proprio nel momento in cui il suo *pensiero* diventa *teoria*⁷. Che ne è, allora, della sua forza originaria capace di mantenersi in equilibrio sul filo della *differenza*, separando ed unendo il fondamento a ciò che è fondato? Da Tommaso a Cajetano fino a Suarez, passando attraverso la critica degli illustri detrattori, Scoto e Ockham, la parabola dell'*analogia* va piegandosi all'*univocità* di un «fondamento comune»,

XVI^e siècle, Vrin, Paris, 2008. Per quanto riguarda, invece, il caso particolare di Thomas de Vio Cajetanus si consulti lo studio – teoretico e filologico – di B. Pinchard, volto a una difesa dell'accezione *realista* dell'analogia cajetana, accompagnato dalla traduzione francese del *De Nominum Analogia* e del *De Conceptu Entis*: B. Pinchard, *Métaphysique et Sémantique. Autour de Cajetan*, Vrin, Paris, 1987. Per i riferimenti biblici più significativi, si consulti a titolo esemplificativo *Sap.*, 13, 5: ἐκ γὰρ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς θεωρεῖται. Infine, per le opere dello Pseudo-Dionigi – o Dionigi Areopagita – rinviando con particolare attenzione al trattato sui *Nomi Divini*, nella traduzione italiana di P. Scazzoso, *Dionigi Areopagita. Tutte le Opere*, Rusconi, Milano, 1981, pp. 245-397.

⁴ Cfr. J-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, *op. cit.*, p. 96: «Ainsi [Suarez] réussit-il le tour de force, sur la même question, de sauver une thèse thomiste en satisfaisant à une objection cajetanienne par un argument scotiste».

⁵ Cfr. *ibid.*, p. 443: «Ici paraît la haute singularité de Descartes: au moment même où il ouvre la métaphysique à sa modernité en occultant définitivement la question de l'analogie (et donc des Noms Divins), et en instaurant l'univocité de la *causa sive ratio* jusqu'à forger le Dieu *causa sui*, il ouvre, en tout autre sens, la métaphysique: il y inscrit l'idée incompréhensible de l'infini (et de la puissance infinie) dans une transcendence ontique qu'aucune univocité formelle ne pourra clore».

⁶ Cfr. *ibid.*, p. 18: «[...] si c'est son débat avec la question de l'analogie qui rend Descartes inaugural, alors ce débat régit aussi bien la postérité qu'ouvre Descartes».

⁷ Cfr. *ibid.*, p. 19: «la question de l'analogie, comme toutes véritables questions, peut survivre aux formulations comme aux thèses qui, à un moment, semblent l'épuiser [...] Ainsi la question de l'analogie survit-elle aux doctrine de l'analogie». Cfr. in parallelo anche J-L. Marion, *Dieu sans l'être*, *op. cit.*, n. 22, p. 297: «Car cela semble un paradoxe fréquent en histoire de la métaphysique que, dès que le mot s'établit, la chose a déjà disparu – ainsi pour l'analogie de l'être (en fait de l'étant), l'«ontologie», la «subjectivité» – ou reste encore loin de venir – ainsi «métaphysique», etc.».

in cui l'essere si riduce allo statuto di un *concetto*⁸. Dalla *questione* alla *dottrina*, l'analogia diserta la sua natura funambolica e finisce così per tradire se stessa.

A distanza di secoli si reitererà il medesimo paradosso: nel passaggio che da Aristotele conduce all'*Aristoteles-Rainissance* del XIX sec., l'*analogia* torna in forza all'interno del dibattito che segna la ripresa degli studi aristotelici da parte dell'esegesi moderna. Il riferimento va in particolar modo a Franz Brentano e alla sua *Dissertazione* del 1862, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*⁹. Il ritorno di un concetto rende possibile la lettura del *nuovo* alla luce dell'*antico*. La nostra ipotesi di ricerca si fonda, pertanto, su un'ambizione metodologica: saltare a piedi pari la storia medievale dell'analogia per ritrovare in Brentano le coordinate di un vecchio problema. Avremo modo di verificare come la *Dissertazione* del 1862 – fortemente intrisa di tomismo – operi un «duplice tradimento», in cui si ripete la *marcia* dell'analogia verso l'*univocità*. Nel tentativo di difendere Aristotele con l'aiuto di Tommaso contro le accuse di *rapsodismo* di derivazione kantiana e hegeliana, Brentano troverà nell'*analogia* il principio della soluzione ricercata al problema dell'unità dell'essere salvo, tuttavia, intendere l'analogia in un senso che trasgredirà paradossalmente le intenzioni non solo d'Aristotele, bensì anche dello stesso Tommaso. Riappropriandosi del *Filosofo* attraverso gli occhi del *Commentatore*, Brentano tradisce l'uno e l'altro. L'esito finale della *Dissertazione* consisterà, infatti, nel ridurre quella particolare figura dell'*unità* – in cui risiedeva il valore autonomo del questionamento analogico – a una figura derivata, che opera in funzione dell'*univocità*. Si badi però a non liquidare la questione in modo troppo sbrigativo, confinandola nella ristrettezza filologica di uno studio specialistico. Non si tratta di un semplice problema d'esegesi. Lungo il corso tortuoso della storia dell'analogia, *il movimento fenomenologico* – ancora a venire – getta le sue radici in questo gesto iniziale: nel giovane Brentano alle prese con il

⁸ Cfr. in particolar modo Duns Scotus, *Opera Omnia*, ed. C. Balič, Città del Vaticano, 1950; *Ordinatio*, I, d. 3, q. 2, n. 27; *Ordinatio*, I, d. 3, q. 3, n. 159: «Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter nisi ens sit univocum creato et increato». Per un approfondimento della *distruzione* dell'analogia da parte di Duns Scoto e del difficile rapporto che lega *analogia* e *univocità*, si consulti O. Boulnois, «Analogie et univocité selon Duns Scoto: la double destruction» in *Les études philosophiques*, n° 3-4, 1989, pp. 347-369.

⁹ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg i. Br., 1862; ristampa anastatica, Wissenschaftliche, Darmstadt, 1960; Olms, Hidesheim, 1984; tr. it. S. Tognoli, G. Reale (a cura di), *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1995.

pensiero di Aristotele, si conferma una volta di più il vincolo profondo che attraverso l'*analogia* unisce l'*essere* alla *metafisica*. Quale sarà l'ipoteca di questo *nuovo* o, meglio, *antico inizio*? Quali le conseguenze sulla riflessione successiva del *Brentano psicologo*? E di quale eredità dovrà farsi carico la posterità dei suoi allievi? Lasciemo per il momento tali questioni in sospeso, concentrandoci piuttosto sull'urgenza di un chiarimento preliminare. Si tratterà, innanzitutto, di capire il senso dell'eredità di cui Brentano – a sua volta epigono di una tradizione – va facendosi carico e prima ancora di interrogarne la dottrina, sarà necessario riconnettere i fili di quel tessuto storico in cui fiorì il movimento di rinascita della filosofia aristotelica del XIX sec.¹⁰. Da qui nasce la fenomenologia ed è da qui che dovremo partire alla ricerca degli indizi nascosti che ci permetteranno di scorgere la sorgente germinale da cui si dirama il corso serpeggiante dell'analogia, che da Aristotele passando per l'*Aristoteles-Renaissance*, arriva a Brentano per infine confluire silenziosamente nella fenomenologia husserliana. Ecco il piano della nostra indagine: seguiremo, in primo luogo, Trendelenburg impegnato a reperire un *Leitfaden* che assicuri un ordine alla tavola aristotelica delle categorie. Nel dibattito che ne seguì e che segnò la ripresa degli studi esegetici nella Germania dell'Ottocento – favorendo il fiorire delle *Kategorienlehren* – individueremo il nostro stesso *Leitfaden*. Lo *zurück zu Aristoteles* sarà il pretesto per un nuovo inizio in cui assisteremo al formularsi di una *Grundfrage*, che attraverso una nuova fondazione della filosofia ambisce a conciliare, ancora una volta – e una volta di più – *logica e ontologia*.

§ 1. L'ARISTOTELES-RENAISSANCE

L'*Aristoteles-Renaissance* del XIX sec. è passibile di una datazione convenzionale: l'ipotetico *annus mirabilis* è il 1831. In questa data vengono a coincidere due eventi di grande rilievo per la storia della filosofia contemporanea: la morte di Hegel e la pubblicazione a cura di Immanuel Bekker del primo volume dell'edizione critica del *Corpus*

¹⁰ Per una ricostruzione storica esaustiva dell'*Aristoteles-Renaissance* del XIX sec., si consulti D. Thouard (a cura di), *Aristote au XIX^e siècle*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 2004.

aristotelicum, promossa dall'Accademia delle Scienze di Berlino¹¹. In breve, Aristotele contro Hegel. Alla base della svolta *anti-idealista* ritroviamo un'operazione dichiaratamente filologica¹². Come è già stato rilevato in sede di ricognizione storica, il dato che segna il passaggio tra questi due panorami – attigui e al contempo antitetici – della riflessione filosofica, non manca di presentare una certa paradossalità: di fronte agli impasse della speculazione idealista, la *filologia* rappresenta la risposta degli accademici. A Hegel si oppose l'*Aristoteles ex Aristotele*. Eppure, ciò che voleva essere un ritorno *neutrale* ai testi dell'Antichità si trasformò ben presto in una nuova stagione speculativa¹³. Lo *zurück zu Aristoteles* – a cui l'Accademia delle Scienze di Berlino diede il via – finì quindi per costituire la premessa di una «rivoluzione», che estese il suo influsso ben oltre i confini del XIX sec. Per misurarne la portata, basta seguire – in modo solo apparentemente superficiale – il *fil rouge* delle dediche e degli eserghi, che contrassegna il destino di questa eredità. A un secolo esatto di distanza dal primo volume dell'edizione Bekker, Heidegger – nel 1931 – apporrà una citazione di Nietzsche in incipit del suo corso universitario *Aristoteles Metaphysik IX*, il cui titolo recita *Vom Wesen und Wirklichkeit der Kraft*. La citazione è tratta da un frammento postumo dell'agosto-settembre del 1885, poi riclassificato

¹¹ Cfr. *Aristoteles graece ex recensione Immanuelis Bekkeri* edita Academia Regia Borussica, volumen prius, Berolini apud Georgium Reimerum, A. 1831, ex officina Academia. La celebre «commissione Aristotele» – creata all'inizio del 1821 – era inizialmente composta dai seguenti membri: Bekker, Boeckh, Buttmann, Schleiermacher, raggiunti poi a breve da Süvern e Brandis. L'iniziativa del progetto va principalmente ascritta a Schleiermacher, come del resto lo stesso Bekker riconosce apertamente nella prefazione all'edizione del 1831: «Academia Berolinensis cum Friderico Schleiermachero auctore consilium capisset Aristotelis ex diutino situ excitandi novaque editione celebrandi, operae pretium se non facturam videata, nisi plures quam adhuc manassent et uberiores lectionis Aristotelicae fontes aperiret».

¹² Cfr. D. Thouard, «Aristote au XIX^e siècle: la résurrection d'une philosophie» in D. Thouard (a cura di), *Aristote au XIX^e siècle, op. cit.*, pp. 10-11: «Relire Aristote est le geste d'une corporation en temps de crise, dont les certitudes vacillent, mais aussi l'expression massive d'un "désir de philosophie"». Vale la pena segnalare il progetto di riforma dell'Accademia delle Scienze di Berlino presentato dai membri della sezione di storia e filologia, consistente nell'abolizione della classe di filosofia speculativa. A tale proposito, si consulti il rapporto di Boeckh del 19 giugno 1818 e i rapporti successivi di Savigny e Schleiermacher.

¹³ Cfr. D. Thouard, «Aristote au XIX^e siècle: la résurrection d'une philosophie», *art. cit.*, p. 11: «Le paradoxe à interpréter est que l'une des manifestations du grand "décrédit de la philosophie spéculative" ait été précisément le choix par les académiciens du traitement philologique d'un des corpus les plus prestigieux de la tradition philosophique, et que ce choix ait eu des conséquences spéculatives ». Va tuttavia segnalato che l'edizione Bekker non introduce di per sé nuovi criteri filologici e tantomeno si fa carico di una nuova interpretazione del testo, bensì rappresenta più propriamente il momento preparatorio o, potremmo dire, la *condizione di possibilità* della imminente rivoluzione, che avrà luogo all'interno degli studi filologici e filosofici del XIX sec. Cfr. a proposito L. Freuler, *La crise philosophique au XIX^e siècle*, Paris, Vrin, 1997.

come aforisma 419 della cosiddetta *Volontà di Potenza*. Qui, Nietzsche dichiara senza mezzi termini che l'unico merito della filosofia tedesca – al di là di ogni presunta originalità – consiste nell'aver recuperato un legame con i Greci: «Forse, tra alcuni secoli si giudicherà che tutto il filosofare tedesco trova la sua vera dignità nel riconquistare passo per passo il terreno antico, e che ogni pretesa di “originalità” [jeder Anspruch auf “Originalität”] suona meschina e ridicola [kleinlich und lächerlich klinge] rispetto a quella superiore pretesa dei tedeschi: di avere riannodato il legame che sembrava spezzato, il legame con i Greci [das Band mit den Griechen], il massimo tipo d'uomo finora apparso»¹⁴. La storia della dedica di *Sein und Zeit*, che Heidegger nel 1927 offrì – per poi ritrarre – a Husserl, è fin troppo celebre per essere riportata. Vale invece la pena ricordare la dedica a Brentano, che Husserl appose sulla sua prima opera, la *Philosophie der Arithmetik* del 1891. Brentano, a sua volta, offrì il suo primo lavoro – la *Dissertazione* del 1862 – al maestro Trendelenburg: «Dedicato con venerazione e gratitudine al mio stimato maestro, studioso che così altamente si è distinto nella comprensione di Aristotele, Dr. Adolph Trendelenburg, Professore Ordinario di Filosofia all'Università di Berlino»¹⁵. Trendelenburg, a suo tempo, tributò in segno di riconoscimento la sua *Kategorienlehre* del 1846 a Immanuel Bekker e congiuntamente a Christian Brandis, autore della nuova edizione critica della *Metafisica* di Aristotele, nel 1823. Segnaliamo, infine, l'ammonimento che lo stesso Trendelenburg – in anticipo sull'aforisma nietzschiano – affida alle sue *Logische Untersuchungen* del 1840: «È un pregiudizio tedesco [es ist ein deutsches Vorurtheil] che ogni filosofo debba ogni volta ricominciare di testa sua [jeder Philosoph müsse auf eigene Hand beginnen]». Rinunciare a questa *falsa originalità* («falscher Originalität») significa nientedimeno che ricominciare da Platone e Aristotele¹⁶. Tiriamo le fila del nostro percorso. Dal 1831 al

¹⁴ F. Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe*, sez. VII, vol. 3, Berlin, 1972; tr. it. G. Colli e M. Montinari (a cura di), *Frammenti Postumi 1884-1885 in Opere di Friedrich Nietzsche*, Adelphi, 1975, Vol. VII, Tomo III, W I 5 = 41 [4]. Cfr. inoltre *Der Wille zur Macht. Versuch einer Umwerthung aller Werthe* in *Gesammelte Werke*, hrsg. R. Oehler, M. Oehler, F. Chr. Würzbach, Musarion Verlag, München, 1922-1929, Aph. 419; tr. it. a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano, 2001.

¹⁵ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, op. cit., p. V.

¹⁶ F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Bethge, Berlin, 1840; Hirzel, Leipzig, 1862²; 1870³; ristampa anastatica della 3 ed., Hildesheim, Olms, 1964, pp. VII-VIII: «Es ist ein deutsches Vorurtheil, jeder Philosoph müsse auf eigene Hand beginnen, jeder sein ureigenes Princip haben, jeden einen nach einer besondern Formel geschliffenen Spiegel, um die Welt darin aufzufangen. Dadurch leiden unsere Philosophie an falscher Originalität, die selbst nach Paradoxen hascht; indem sie in jedem nach individueller Eigenart strebt, büsst sie an Bestand

1931 e viceversa: da Heidegger a Husserl, passando per Brentano e Trendelenburg fino a Bekker. È questo il *fil rouge* che indica *à rebours* l'importanza dell'esegesi aristotelica all'interno della storia della filosofia contemporanea, con particolare riferimento a una delle sue correnti principali, la *fenomenologia*. Parafrasando un titolo ormai classico, potremmo affermare che *le radici del movimento fenomenologico* s'innestano direttamente nel recupero dell'eredità aristotelica, concepita come il punto di partenza per una nuova fondazione scientifica della filosofia¹⁷. Del resto, è lo stesso Brentano a darcene testimonianza in occasione della sua nomina a membro corrispondente dell'Accademia delle Scienze di Berlino, nel 1914:

«Con Trendelenburg ho condiviso per tutta la vita la convinzione che la filosofia sia suscettibile di una trattazione veramente scientifica [...] Seguii anche il suo esempio, dedicando alcuni anni della mia vita allo studio degli scritti aristotelici, che egli mi aveva insegnato a considerare come una fonte non ancora esaurita.»¹⁸

Aristotele e la positività delle scienze – ecco le coordinate che definiscono questo *ritorno*, alla cui base ritroviamo una duplice esigenza: recuperare un rapporto diretto con il *reale* in modo da poter confrontare la riflessione filosofica con i dati provenienti dalle *scienze esatte*. Trendelenburg, membro dell'Accademia a partire dal 1845, incarna in

und Großheit und Gemeinschaft ein [...] Es muß das Vorurtheil der Deutschen aufgegeben werden, als ob für die Philosophie der Zukunft noch eine neu formulirte Princip müsse gefunden werden; das Princip ist gefunden; es liegt in der organischen Weltanschauung, welche sich in Plato und Aristoteles gründete, sich von ihnen her fortsetzte und sich in tiefer Untersuchung der Grundbegriffe sowie der einzelnen Seiten und in der Wechselwirkung mit den realen Wissenschaft ausbilden und nach und nach vollenden muß».

¹⁷ Sotto la dicitura generale di «movimento fenomenologico» il riferimento bibliografico va in primo luogo a H. Spiegelberg, *The phenomenological movement, a historical introduction*, M. Nijhoff, The Hague, 1960. Più recentemente, invece, la stessa dicitura la ritroviamo nell'indispensabile M. Antonelli, *Alle radici del movimento fenomenologico. Psicologia e metafisica nel giovane Franz Brentano*, Pitagora Editrice, Bologna, 1996, di cui segnaliamo una più recente versione tedesca: M. Antonelli, *Seiendes, Bewusstsein, Intentionalität im Frühwerk von Franz Brentano*, K. Alber, Freiburg, 2001.

¹⁸ Lettera conservata nell'archivio dell'Accademia delle Scienze di Berlino, segnatura II-III-195, 132, citata in F. Brentano, *Briefe an Carl Stumpf 1867-1917*, hrsg. u. eingeleitet v. G. Oberkofler, Graz, Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1989, pp. IX sq. Cfr. a proposito il commento di M. Antonelli, *Psicologia e metafisica nel giovane Franz Brentano*, op. cit., p. 46.

modo paradigmatico questa nuova figura del pensiero. Non a caso, l'alleanza che viene a stipularsi tra l'esegesi filologica e la riflessione filosofica costituisce la cifra caratterizzante il suo magistero, tanto che risulta legittimo parlare a tale proposito di una vera e propria «Scuola di Trendelenburg». Per coglierne l'ascendente, è sufficiente scorrere la lista dei nomi degli allievi più illustri: H. Cohen, W. Dilthey, E. Dühring, R. Eucken, C. Prantl, F. Ueberweg, J.B. Mayer, E. Laas, F. Paulsen, O. Willmann, G. v. Hertling, S. Kierkegaard, ecc.¹⁹. Lo stesso Kierkegaard, in una pagina del suo *Diario* del dicembre 1844, definirà Trendelenburg come uno dei più grandi ingegni della filosofia, contrapponendo l'effetto benefico della lettura dei Greci alla disonestà delle menzogne hegeliane²⁰. L'approccio filologico rappresenta in tal senso la necessaria premessa per reperire gli stimoli di riflessione successivamente riconducibili sul piano teoretico. Brentano, a sua volta, non mancherà di fornire delle chiare indicazioni in merito: nelle pagine che vengono a comporre il suo *Über Aristoteles* – un saggio d'insieme sulla filosofia aristotelica, mai portato a compimento e pubblicato postumo nel *Nachlass* – ritroviamo uno scritto del 1893 in aperta polemica contro Zeller, l'autore della *Philosophie der Griechen*²¹, nonché il rivale di una interminabile *querelle* che vide contrapporsi due diverse concezioni del fare filosofia. «Zellers Jugend fiel in die Zeit des Hegeltums» – dirà Brentano – là dove Hegel è definito come «der deutsche Sophist»²². Il

¹⁹ Sul pensiero di Trendelenburg si consulti la monografia di P. Petersen, *Die Philosophie F. Adolf Trendelenburgs. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jh.*, Boysen, Hamburg, 1913. Cfr. anche M. Mangiagalli, *Logica e metafisica nel pensiero di A. Trendelenburg*, CUSL, Milano, 1983. Cfr. inoltre il capitolo consacrato a Trendelenburg da M. Antonelli, *Alle radici del movimento fenomenologico, op. cit.*, «L'“ideal-realismo” di F. A. Trendelenburg», pp. 51-82.

²⁰ Cfr. *Søren Kierkegaards Papirer*, a cura di P. A. Heiberg, V. Kuhr e E. Torsting, Kjøbenhavn, 1909-48, voll. II; tr. it. a cura di C. Fabro, *Diario*, Morcelliana, Brescia, 1980-83, p. 333 sq. Il passo in questione è citato da E. Berti, «La critique de l'idéalisme. Aristote dans les premières critiques adressées à Hegel par Feuerbach, Marx et Kierkegaard» in D. Thouard (éd.), *Aristote au XIX^e siècle, op. cit.*, p. 32. Per una ricognizione complessiva della filosofia tedesca dell'ottocento, rinviamo a M. Campo, *Schizzo storico dell'esegesi e critica kantiana. Dal «ritorno a Kant» alla fine dell'Ottocento*, Magenta, Varese, 1959; S. Poggi, *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Il Mulino, Bologna, 1977; K. Ch. Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantismus. Die Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986.

²¹ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, R. Reisland, Leipzig, 1876-1882; tr. it. R. Mondolfo, *La Filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze, 1938.

²² F. Brentano, *Über Aristoteles. Nachgelassene Aufsätze*, hrsg. v. R. George, Meiner, Hamburg, 1986, p. 7: «la giovinezza di Zeller è caduta nell'epoca dell'hegelismo». Per un approfondimento della polemica tra Brentano e Zeller, rimandiamo a E. Berti, «Zeller e Aristotele», *art. cit.*, pp. 1247-1248: «[...] la polemica tra Zeller e Brentano costituì uno degli

dissenso tra l'hegelismo e lo *zurück zu Aristoteles* non si limita esclusivamente a una inconciliabilità generale di carattere speculativo, ma investe in modo concreto anche il metodo stesso della ricerca filologica²³. Al modello sistematico-evolutivo si contrappone un metodo comparativistico. Agli occhi di Brentano, Zeller – il rappresentante più emblematico della storiografia d'ispirazione hegeliana – incarna l'immagine peggiorativa del *filologo*, che mancando d'*esprit philosophique* resta supino di fronte agli influssi speculativi della «cattiva filosofia»²⁴.

In virtù dell'intima appartenenza tra un questionamento autentico e l'effettiva comprensione dei testi, l'indagine storica deve dunque spogliarsi d'ogni valore autonomo, assumendo una funzione strumentale in favore della filosofia stessa. La *storia* della filosofia opera in vista della disciplina di cui è appunto «storia», ovvero la *filosofia*. In questo senso, per la comprensione di una dottrina tramandata fin dall'antichità in uno stato frammentario, la cui lacunosità ne ostacola la piena intelligibilità – Brentano argomenta con ovvio riferimento ad Aristotele – non è sufficiente possedere delle semplici conoscenze filosofiche, bensì bisogna disporre di uno *spirito di ricerca* che sia a sua volta filosofico²⁵.

episodi più interessanti del dibattito filosofico in Germania negli ultimi decenni del secolo scorso [sc. XIX sec.] e che s'inquadra nel clima più generale del *Kulturkampf* bismarkiano [...] Zeller vedeva nelle tesi di Brentano soprattutto un tentativo di rinnovare l'interpretazione tomistica di Aristotele, propria della cultura cattolica, e Brentano vedeva in Zeller il tipico filologo privo di talento filosofico, incapace di una comprensione sistematica di Aristotele, del quale egli si considerava autentico discepolo, come Teofrasto e Eudemo nell'antichità, Alberto e Tommaso nel medioevo, Trendelenburg in età moderna».

²³ Per una definizione più precisa dell'impianto hegeliano dell'esegesi di Zeller – con particolare riferimento alla *Philosophie der Griechen* – rimandiamo ancora una volta alle analisi di E. Berti, «Zeller e Aristotele», *art. cit.*, p. 1233: «Ciò appare evidente sia nella caratterizzazione generale della filosofia greca come oggettivismo, naturalismo, realismo immediato, sia nella valutazione dei singoli periodi (quello presocratico come filosofia della natura, quello socratico-platonico-aristotelico come filosofia del concetto e quello immediatamente postaristotelico come filosofia della soggettività astratta, mentre ben diversa è la valutazione del neoplatonismo), sia infine nella particolare collocazione di Aristotele a conclusione della filosofia del concetto». Cfr. anche E. Berti, *L'interpretazione neumanistica della filosofia presocratica*, Studia Patavina, VI, 1959, pp. 225-259; E. Berti, *L'aggiornamento della Philosophie der Griechen di Edoardo Zeller*, Bolletino filosofico, I, 1967, pp. 33-39.

²⁴ Cfr. M. Antonelli, *Alle radici del movimento fenomenologico*, *op. cit.*, pp. 42-43: «Opponendosi con forza al modello sistematico-evolutivo aristotelico della storiografia di stampo hegeliano, volta a individuare nel pensiero aristotelico un sistema chiuso, strutturato secondo rigorosi canoni logico-deduttivi, Brentano accorda la propria preferenza a un metodo "comparativistico" [...]».

²⁵ Cfr. F. Brentano, *Über Aristoteles*, *op. cit.*, p. 10: «Wo es sich um das Verständnis einer fragmentarisch oder in schwerverständlichen Sätzen niedergelegten Lehre echter und wirklich wissenschaftlicher Denker handelt, wird nicht bloß ein Mann von philosophischen Kenntnissen, es wird ein Mann von philosophischem Forschergeist verlangt sein».

In breve, la ricerca storica non esime dall'essere filosofi²⁶. Vale, del resto, la pena sottolineare come per Brentano la significativa superiorità del commentario di Tommaso sugli interpreti moderni stia proprio nella capacità di cogliere direttamente in qualità di *filosofo* il pensiero dello Stagirita. A tale riguardo, la lettera del 21-3-1917, scritta all'amico e allievo O. Kraus, non potrebbe risultare più esplicita: «Io dovetti anzitutto accostarmi quale discepolo ad un maestro e, nato in periodo di clamoroso declino della filosofia, non potei trovare nessun altro se non il vecchio Aristotele per la cui migliore comprensione Tommaso d'Aquino mi venne spesso in aiuto»²⁷. Lo studio della storia della filosofia ha senso soltanto se posto al servizio della ricerca filosofica²⁸. Si tratta allora di capire in che direzione procede questa ricerca, che in nome della filosofia piega al suo servizio i contributi dell'esegesi. Una risposta adeguata a tale domanda non può che formularsi, a sua volta, nei termini di una questione o, meglio, una «questione fondamentale» che trova la sua enunciazione più pregnante nelle *Logische Untersuchungen* del maestro Trendelenburg:

«Come giunge il pensiero all'essere [*Wie kommt das Denken zum Sein*]?
Come penetra l'essere nel pensiero [*Wie tritt das Sein in das Denken*]?
Indichiamo questa domanda come la domanda fondamentale [*die Grundfrage*]»²⁹

Così si enuncia l'intenzione programmatica di una *filosofia*, che sulla scorta di un'eredità passata getta le basi di un'eredità futura. Il questionamento si sviluppa a partire dall'evidenza di un nodo problematico: la *concordanza* («Übereinstimmung») tra il *pensiero* e l'*essere* o – per dirlo con le parole della tradizione – l'*adaequatio rei et*

²⁶ Cfr. *ivi*: «So wird denn auch zur Erforschung der Geschichte der Philosophie ein Philosoph zu verlangen sein». Per un approfondimento dell'ermeneutica brentaniana, rimandiamo a K. Hedwig, «Brentano's Hermeneutics», *Topoi*, 6, 1987, pp. 3-10.

²⁷ F. Brentano, *Die Abkehr vom Nichtrealen*, mit Vorwort u. Anmerkungen hrsg. v. F. Mayer-Hillebrand, Franke, Bern, 1966; Mayer, Hamburg, 1977, p. 29.

²⁸ Cfr. F. Brentano, *Geschichte der griechischen Philosophie*, aus dem Nachlass, hrsg. v. F. Mayer-Hillebrand, Franke, Bern, 1996, p. 16: «Das Ziel der Geschichte der Philosophie muss die Herausstellung der Wahrheit sein».

²⁹ F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, *op. cit.*, Cap. IV, «Aufgabe und Gang», p. 135: «Wie kommt das Denken zum Sein? Wie tritt das Sein in das Denken? Diese Frage bezeichnen wir als die Grundfrage. Wenn die Wahrheit für die Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein erklärt wird, so ist diese Frage in dem Worte Übereinstimmung verdeckt. Wie bringt das Denken diese Übereinstimmung hervor und zwar auf eine solche Weise, dass es selbst der Übereinstimmung gewiss wird?».

*intellectus*³⁰. Nella formulazione del problema – *wie kommt das Denken zum Sein* – si esplicita l’orientamento della ricerca, vale a dire la direzione, il *metodo* da seguire. Nell’ottica dell’*Aristoteles-Renaissance*, l’*adaequatio rei et intellectus* si rivela in primo luogo un’*adaequatio intellectus ad rem*. Il senso della questione concerne direttamente l’*accesso* a ciò che *già* è, ovvero l’essere: «Come può il concetto avanzare la pretesa di coincidere con l’oggetto? Come può trarre dalle cose la legge della sua verità?»³¹. Il fondamento della *Frage* – il suo *Grund* – è *ontologico*. Aristotele viene eletto nume tutelare di un pensiero, che mira ad attribuire una connotazione *realista* alla domanda sull’essere, senza tralasciare l’apporto positivo delle problematiche logiche ed epistemologiche sollevate dallo sviluppo delle scienze particolari³². Lungo la direzione della *Grundfrage* sorge la domanda sull’«essere che tutto comprende» – *das allgemeine durch alles durchgehende Seiende*³³. Qui risiede il motivo autentico di una filosofia che ambisce allo statuto della scientificità. In tal senso, Trendelenburg rivendica la *Grundfrage* nei termini di una vera e propria *metaphysische Frage*, che concerne la *totalità* di ciò che è, l’«essere universale» o – più precisamente – l’essere in quanto tale e le proprietà che gli competono: «das Seiende als Seiendes und was dem Seienden als solchem zukommt»³⁴. È palese il riferimento alla definizione aristotelica dell’ἐπιστήμη τις che ritroviamo in *Metaph.*, Γ 1, il cui oggetto d’indagine è appunto ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τούτῳ ὑπάρχοντα καθ’αὐτό³⁵. Trendelenburg non esita a dichiararlo esplicitamente: nella domanda sull’essere risiede il motivo di una scienza filosofica, «che Aristotele chiamò *filosofia prima* e che i posteri chiamarono *Metafisica* in virtù della sua collocazione nel complesso degli scritti aristotelici»³⁶. Vale,

³⁰ Cfr. Thomas de Aquino, *De Veritate*, q. 1, a. 2 s, c. 2: «Praeterea, veritas est adaequatio rei et intellectus, sed haec adaequatio non potest esse nisi in intellectu. Ergo nec veritas est nisi in intellectu».

³¹ F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, *op. cit.*, p. 35: «Wenn wiederum der Begriff den Gegenstand zu decken vorgab, wenn er dadurch von den Dingen das Gesetz seiner Wahrheit ableitete».

³² Cfr. M. Antonelli, *Alle radici del movimento fenomenologico*, *op. cit.*, p. 45.

³³ F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, *op. cit.*, p. 7: «Es entsteht in dieser Richtung die Frage, was das allgemeine durch alles durchgehende Seiende sei, und es liegt in ihr das Motiv zu einer philosophischen Wissenschaft».

³⁴ *Ivi*.

³⁵ Aristotele, *Metaph.*, Γ 1, 1003 a 20.

³⁶ F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, *op. cit.*, p. 7: «Es entsteht in dieser Richtung die Frage [...] und es liegt in ihr das Motiv zur einer philosophischen Wissenschaft, welche Aristoteles erste Philosophie und die Späteren nach Massgabe der in den aristotelischen Schriften angenommenen Reihenfolge Metaphysik nannten [...]».

allora, la pena rilevare la significativa sovrapposizione che si stabilisce tra l'ἐπιστήμη τις di *Metaph.*, Γ 1, la *filosofia prima* e la *metafisica* in quanto *scienza*. Contro l'anonimato iniziale in cui Aristotele aveva lasciato la *scienza dell'essere*, Trendelenburg ripete il gesto dei commentatori antichi, attribuendo un nome («metafisica») a ciò che ne è privo (ἐπιστήμη τις). La filosofia finisce così per diventare metafisica *tout court*, ovvero scienza dell'essere in quanto tale, barattando il titolo nobiliare di πρώτη φιλοσοφία con gli attributi della scientificità e del rigore metodologico: *filosofia prima* in quanto *philosophische Wissenschaft*. Da un gesto antico, una nuova aporia: il ritorno ad Aristotele legittima il recupero e la conseguente riabilitazione della *metafisica* come disciplina autonoma, sulla scorta dell'identificazione surrettizia con la *filosofia prima*. A distanza di più di mezzo secolo, in un'altra opera dal titolo significativamente omonimo – le *Logische Untersuchungen* di Husserl (1900-1901) – l'idea di *metafisica* continuerà a definirsi attraverso le medesime coordinate. I presupposti non tematizzati che concernono, per esempio, la natura e l'esistenza del mondo esterno – dirà Husserl – sono «pregiudizi metafisici», che rientrano a pieno titolo nel dominio della *filosofia prima* d'Aristotele³⁷. Anticipando sul procedimento della nostra indagine, rileviamo fin da subito come il celebre atteggiamento d'«astensione metafisica», che segnerà l'impostazione delle *Ricerche logiche* husserliane, conservi in modo acritico un presupposto che rischia paradossalmente d'inficiarne la presunta neutralità. Detto altrimenti, l'iniziale fenomenologia lascerà intatto un pregiudizio storico ben più fondamentale e problematico, concernente la tendenziale identificazione tra «metafisica» e «filosofia prima». Il paradosso consisterebbe, cioè, nell'ignorare che questa assimilazione costituisce già di per sé la risultante di un gesto metafisico³⁸. Da un punto di vista «aristotelico», il rischio starebbe

³⁷ Cfr. E. Husserl, *Prolegomena zur reinen Logik*, hrsg. E. Holenstein, Hua XVIII, § 5, pp. 26-27: «[...] Voraussetzungen metaphysischer Art [...] die mindestens allen Wissenschaften, welche auf die reale Wirklichkeit gehen, zugrunde liegen. Solche Voraussetzungen sind z.B., dass eine Außenwelt gibt, welche nach Raum und Zeit ausgebreitet ist [...]. Unpassend genug pflegt man diese durchaus in den Rahmen der Ersten Philosophie des Aristoteles gehörigen Voraussetzungen gegenwärtig als erkenntnistheoretische zu bezeichnen»; tr. it. G. Piana, *Ricerche Logiche*, Il Saggiatore, Milano, 1968. Cfr. anche E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Erste Teil, Hua XIX/1, hrsg. U. Panzer, 1984, «Einleitung», p. 26: «Die Frage nach der Existenz und Natur der „Außenwelt“ ist eine metaphysische Frage».

³⁸ Va inoltre segnalato – a titolo non esaustivo – quanto Husserl affermerà successivamente in occasione del corso universitario dell'a.a. 1923-1924, pubblicato con il titolo *Erste Philosophie*. La distinzione tra *metafisica* e *filosofia prima* in seno al pensiero d'Aristotele

nell'implicita trasformazione di un *questionamento originario* – τί τὸ ὄν – nella rigidità di un *sistema*. D'altronde, per constatare come il carattere di *sistematicità* vada direttamente applicandosi alla lettura del pensiero aristotelico è sufficiente riportarsi alle parole dello stesso Trendelenburg, il quale non esita dal canto suo a individuare nel «systematisch Geist des Aristoteles»³⁹ la garanzia filosofica della propria indagine esegetica. Per l'*Aristoteles-Renaissance* del XIX sec., Aristotele è un pensatore sistematico.

§ 2. LA *KATEGORIENLEHRE* DI TRENDELENBURG

Alla luce del binomio che tende a fare della filosofia un pensiero sistematico – *das System der Philosophie* – va letto il dibattito a proposito della dottrina aristotelica delle categorie, che segna la ripresa degli studi esegetici nella Germania dell'Ottocento e di cui Trendelenburg fu il principale promotore⁴⁰. In risposta alle critiche di origine kantiana e in parte anche hegeliana circa la presunta asistematicità delle categorie aristoteliche, Trendelenburg a partire dalla prolusione accademica del 1833 – *De Aristotelis categoriis* – pone a tema d'indagine il problema del *Leitfaden*, ovvero il «filo conduttore» in

conduce all'introduzione di una *wissenschaftliche Disziplin des Anfangs*, ovvero una disciplina scientifica dell'inizio che, pur facendo riferimento ad Aristotele, finisce tuttavia per porsi sotto il segno della *prima philosophia* di Descartes: E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923-1924). *Erste Teil: Kritische Ideengeschichte*, hrsg. R. Boehm, *Hua VII*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/Londres, 1956, pp. 4-5.

³⁹ Cfr. l'incipit del Cap. VIII delle *Logische Untersuchungen*, «Reale Kategorien aus der Bewegung», p. 325. Cfr. anche il chiaro giudizio espresso all'inizio dell'*Aristoteles Kategorienlehre*, *op. cit.*, p. 2: «[...] in einem so ausgebildeten System der Philosophie, wie das aristotelische ist».

⁴⁰ La *Kategorienlehre* di Trendelenburg ha costituito un punto di riferimento imprescindibile, ma quasi sempre ripreso in chiave polemica. Per una ricostruzione d'insieme delle varie teorie esegetiche concernenti la dottrina delle categorie di Aristotele, rinviamo al Cap. IV, § 15 della *Dissertatione* di Brentano del 1862. Tra gli innumerevoli studiosi che presero attivamente parte a questo dibattito, a titolo non esaustivo segnaliamo: A.F.C. Kersten, *Quo jure Kantius Aristotelis categorias reiecerit* (Progr. des Kölln. Realgymn.), Berlin 1853; W. Schuppe, *Die aristotelischen Kategorien*, Berlin, 1871 (1° ediz. 1866); W. Luthé, *Die aristotelischen Kategorien*, Ruhrort, 1874; G. Zillgenz, *De praedicamentorum quae ab Aristotele auctore categoriae nominabantur, fonte atque origine*, in AA.VV., *Festschrift Urlichs*, Würzburg, 1881, pp. 83-105; G. Bauch, *Aristotelische Studien*; I. *Der Ursprung der aristotelischen Kategorien*; II. *Zur Charakteristik der aristotelischen Schrift κατηγορίαί*, Doberan, 1884; A. Gerke, *Ursprung der aristotelischen Kategorien*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 4 (1891), pp. 424-441; O. Apelt, *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, nel volume: *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Leipzig, 1891, pp. 101-216; K. Wotke, *Über die Quelle der Kategorienlehre des Aristoteles*, in «Serta Harteliana», Wien, 1896, pp. 33 sq.

grado di giustificare l'ordine di *deduzione*⁴¹. Rileviamo fin da subito l'origine dei termini – *Leitfaden* e *Deduktion* – che Trendelenburg prende significativamente a prestito dal lessico kantiano, a riprova dell'influsso strategico che Kant continua a esercitare sulla ripresa di questa problematica⁴². In tal senso, le *Logische Untersuchungen* del 1840 riportano in chiave polemica il giudizio rispettoso per quanto severo, che la *Critica della Ragion Pura* riservava ad Aristotele:

«Ricerca questi concetti fondamentali era un'impresa degna di quella mente acuta di Aristotele. Ma, non avendo nessun principio, Aristotele li raccolse affrettatamente, come gli si presentavano, e ne mise insieme dieci, che chiamò categorie (predicamenti).»⁴³

In aperto contrasto con la valutazione kantiana si schiera l'ipotesi di ricerca che Trendelenburg, nel 1846, colloca in incipit della sua *Kategorienlehre*:

⁴¹ Sulla presunta incertezza di Aristotele circa il numero delle categorie, dà una chiara visione il prospetto dei passi compilato da C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, vol. I: *Die Entwicklung der Logik im Altertum*, Leipzig 1855, p. 207. Va inoltre segnalato il prospetto di O. Apelt, il più completo finora apparso: *Die Kategorienlehre des Aristoteles op. cit.*, pp. 140 sq.

⁴² Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Akademieausgabe (Ak) III-IV, A 66/B 91, «Von dem Leitfaden der Entdeckung aller reinen Verstandesbegriffe»; tr. it. *Critica della ragion pura* a cura di G. Gentile, G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari, 1981, p. 88. Cfr. a proposito il commento di V. Cicero, «L'interpretazione linguistica delle categorie aristoteliche in E. Benveniste» in F. A. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele con in appendice la prolusione accademica del 1833 "De Aristotelis categoriis"*, a cura di G. Reale, p. 287 sq.: «Il carattere di "novità" dell'impostazione ermeneutica di tutti questi studi (ossia, la messa a fuoco sul "filo conduttore" e sulla "deduzione") fu dovuto in larghissima parte proprio agli strumenti teoretici approntati da Kant, detrattore rispettoso ma deciso della tavola aristotelica delle categorie, nella *Critica della Ragion pura* [...]».

⁴³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 81/B 107. Cfr. anche *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, § 39, p. 323, ed. K. Vorländer, Leipzig, 1905; tr. it. *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si presenterà come scienza*, a cura di P. Carabellese, Laterza, Roma-Bari, 1982⁴ [Bari 1925¹], pp. 85-86: «Aristotele aveva raccolti dieci di tali concetti puri elementari sotto il nome di categorie [...] Ma questa rapsodia poteva valere e meritare consentimento piuttosto come cenno per i ricercatori futuri, che come idea regolarmente sviluppata; perciò col progredire della filosofia, essa è stata rigettata come del tutto inutile». Per quanto riguarda Hegel, il riferimento va alle *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*, 1833, Vol. I, p. 249. Cfr. inoltre il riferimento a Kant e Hegel, che Trendelenburg pone all'inizio del Cap. XIII del primo volume delle *Logische Untersuchungen*, «Reale Kategorien aus der Bewegung», *op. cit.*, p. 325: «Die wiederkehrenden Bestimmungen, unter welche wie unter höhere Mächte im Concreten wie im Abstrakten all unser Denken fällt, hat zuerst Aristoteles beobachtet und unter dem Namen der Kategorien aufgezählt. Als solche verzeichnet er zehn [...]. Woher er sie abgeleitet, nach welchem Gedanken er sie geordnet, warum er diese zehn für erschöpfend gehalten habe, das sind Fragen, die man an eine Darstellung der aristotelischen Philosophie thun muss, und es ist dem systematischen Geiste des Aristoteles gegenüber ein allzu leichtes Wort, sie mit Kant für „aufgegrafft“ oder mit Hegel für eine blosse „Sammlung“ zu erklären».

«Se le categorie costituiscono i concetti supremi e ultimi, e in quanto tali forniscono a tutti gli altri concetti un fondamento solido e un ordine sicuro [*festen Halt und sichere Ordnung*], allora esse, in un sistema filosofico ben costruito come quello aristotelico [*in einem so ausgebildeten System der Philosophie, wie das aristotelische ist*], non possono non rendere manifeste le proprie relazioni e conseguenze.»⁴⁴

L'indagine di Trendelenburg punta a dimostrare come lo *schema* d'Aristotele non sia il frutto casuale di una *rapsodia*, bensì derivi da una *deduzione sistematica* condotta sulla base di un principio: il *Leitfaden* in questione costituirebbe, cioè, la risposta in chiave aristotelica alla tavola kantiana dei giudizi. Tra la rispettosa detrazione di Kant e la riabilitazione di Trendelenburg emerge pertanto una sostanziale affinità, più di quanto l'iniziale opposizione non dia a intendere. Trendelenburg ricerca in Aristotele ciò che lo stesso Kant indica, sebbene in negativo. Certo, la critica di *a-sistematicità* si ribalta in una difesa apologetica tesa a garantire al *Leitfaden* categoriale una coerenza intrinseca. I risultati sono palesemente opposti. Eppure, in un caso come nell'altro la ricerca di un principio o, meglio di un *sistema*, designa la nota comune di entrambi gli approcci. *Con Kant e malgrado Kant*, Trendelenburg finisce per dividerne in certa misura la stessa impostazione, nonostante la sentenza conclusiva sia d'assoluzione e non di condanna⁴⁵. Un'assoluzione tuttavia non piena. Trendelenburg è, infatti, ben consapevole – come del resto lo erano i commentatori antichi – che Aristotele non esplicita mai *expressis verbis* alcun criterio d'ordinamento circa il numero delle categorie⁴⁶. L'analisi è obbligata a confrontarsi con ciò che nel testo rimane significativamente implicito, rigettando di conseguenza ogni atteggiamento pedissequo che si arresti di fronte alle

⁴⁴ Cfr. F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, in *Geschichte der Kategorienlehre*, zwei Abhandlungen, G. Bethge, Berlin, 1846 (Olms, 1979), p. 2: «Wenn die Kategorien die höchsten und letzten Begriffe darstellen, die als solche allen andern festen Halt und sichere Ordnung geben: so müssen sie in einem so ausgebildeten System der Philosophie, wie das aristotelische ist, ihre Beziehungen und Konsequenzen offenbaren»; cfr. tr. it. V. Cicero, G. Reale (a cura di), *La dottrina delle categorie in Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1994, p. 75.

⁴⁵ Cfr. a proposito il giudizio di J-F. Courtine, «La question des catégories: le débat entre Trendelenburg et Bonitz» in D. Thouard (éd.), *Aristote au XIX^e siècle, op. cit.*, p. 67: «Ce qui me paraît tout à fait remarquable, c'est que Kant définit ici – *a contrario* et en mode critique – ce que reprendra positivement Trendelenburg».

⁴⁶ Cfr. F. A. Trendelenburg, *De Aristotelis Categoriis*, Typis Augusti Petschii, Berolini, MDCCCXXXIII, p. VI: «Categoria enumerantur nec tamen, quae sit communis earum ratio et causa, explicatur. Una post alteram ponitur, sed universa series ex qua origine ducatur, non ostenditur».

insufficienze del detto aristotelico. Ne deriva una sorta d'imperativo ermeneutico che accanto all'autorità dell'*Ipse dixit* tende ad attribuire un valore consapevolmente positivo all'*Ipse non dixit*. «Implicito» ed «esplicito» non vanno però posti sullo stesso piano, altrimenti si discrediterebbero le ragioni – altrettanto essenziali – per cui il non-detto è appunto rimasto tale, ossia non-detto. Il *silenzio di Aristotele* non va ignorato e le analisi di Trendelenburg avanzano alla ricerca degli indizi esegetici che permettano di leggere in questo «silenzio» i segni di un'*esitazione* più originaria, da cui emergerebbe infine l'atteggiamento dello Stagirita di fronte alla *cosa stessa*⁴⁷.

Ora, la tesi della *Prolusio* del 1833 – successivamente ripresa e ampliata nella *Aristoteles Kategorienlehre* del 1846 – consiste nell'ipotizzare che lo Stagirita abbia disposto lo schema delle categorie (τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας) sulla base di un filo conduttore («Leitfaden») di natura *grammaticale*, a partire dalla scomposizione della proposizione («Zergliederung des Satzes»). Coerentemente, leggiamo in conclusione all'*Aristoteles Kategorienlehre*: «[...] da alcuni indizi è risultato verosimile che Aristotele, per determinare i predicati più universali, li abbia di fatto scoperti seguendo un filo conduttore grammaticale, e cioè la scomposizione della proposizione»⁴⁸. Di contraccolpo, sorgono le seguenti domande: perché ricercare nella *grammatica* – vale a dire nelle strutture fonologiche, morfologiche e sintattiche del linguaggio – ciò che appartiene in primo luogo alla *logica*? Che ne è della *Grundfrage* iniziale – *wie kommt das Denken zum Sein*? Le analisi di Trendelenburg non rischiano forse di sfociare in un'ipostatizzazione del linguaggio, in cui ciò che verrebbe paradossalmente meno sarebbe proprio ogni contatto con il *reale*, vale a dire con l'*essere*? Il senso della risposta si elabora a partire dal confronto con Kant. È infatti la differenza profonda dal criticismo kantiano – più che la tacita vicinanza – a dare la misura della novità che caratterizza il gesto di Trendelenburg nei confronti di Aristotele. Riprendendo le parole del vecchio Kant, Trendelenburg istaura una *Deduktion* di tipo *metafisico*

⁴⁷ Cfr. a titolo esemplificativo il capitolo finale dell'*Aristoteles Kategorienlehre*, *op. cit.*, p. 180; tr. it. p. 270: «[...] abbiamo, sì, un filo conduttore, un punto di vista generale e sintetico, ma restiamo tuttavia incerti intorno a questioni che sono di capitale importanza riguardo alla cosa stessa e al metodo di trattazione proprio di Aristotele».

⁴⁸ *Ivi*. Cfr. anche F. A. Trendelenburg, *Elementa logices Aristoteleae. In usum scholarum ex Aristotele excerptis convertit illustravit F. A. Trendelenburg*, Berolini, Bethge, 1836, p. 57: «Ita Aristoteles categoriarum genera ex grammaticis fere orationis rationibus invenisse videtur, inventas autem ita pertractavit, ut, relicta origine, ipsam notionum et rerum natura spectarent».

e non *trascendentale*: la *Deduktion* della *Kategorienlehre* non va intesa nei termini del *quid juris*, che indaga la legittimità («Rechtmäßigkeit») dei concetti *a priori* dell'intelletto⁴⁹. Il senso logico-metafisico della *Deduktion* ricerca piuttosto l'*origine* («Ursprung») delle categorie, vale a dire il *fondamento* da cui poter derivare la loro provenienza. Lungo il *Leitfaden* metafisico si dipana il *filo* di una genesi, che designa il concreto movimento di nascita e sviluppo delle categorie. Viceversa, il *filo* di Kant non insegue l'*origine*, bensì la *traccia* («Spur»). La tavola dei giudizi si limita semplicemente a fornire gli indizi che rendono possibile la scoperta delle categorie e Heidegger, nel suo *Kantbuch*, osserverà giustamente che «la tavola dei giudizi non è dunque l'«origine delle categorie», ma [...] deve essere in grado d'indirizzare al tutto concluso dei concetti puri [...] di fornire la traccia di un'unità sistematica dei concetti puri dell'intelletto»⁵⁰. Ecco la *differenza*: dove Kant individua una *traccia*, Trendelenburg scorge il *segno* di un appartenenza in grado di garantire alle categorie un significato reale. La domanda che segnerà il *filo* del nostro percorso è, allora, la seguente: in che termini Trendelenburg perviene a capovolgere attraverso l'esegesi dell'insegnamento aristotelico l'impostazione kantiana al problema delle categorie?

§ 3. IL FILO METAFISICO

L'*origine* e la *traccia*, ossia la *traccia* che conduce all'*origine*. Qui risiede l'eterogeneità d'approccio, che fa della *deduzione* di Trendelenburg una «metaphysische Deduktion». Dove conduce esattamente il *Leitfaden* metafisico? Cosa si manifesta alla fine o, meglio, all'inizio del suo percorso? Il *filo* della *deduzione* indica la trama di un intreccio tra la *causa* e la *ratio*, tra la *genesì* e la *predicazione*, tra l'*essere* e il *pensiero*. Seguendo il *filo* che porta all'*origine*, l'analisi

⁴⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 85-86/B 118; tr. it. *op. cit.*, p. 122: «Chiamo dunque *deduzione trascendentale* la spiegazione del modo in cui i concetti a priori si possono riferire a oggetti, e la distinguo dalla *deduzione empirica*, la quale mostra in che modo un concetto è acquistato per mezzo dell'esperienza e della riflessione su di essa, e quindi riguarda, non la legittimità, ma il fatto onde risulta il possesso»; Cfr. anche I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 159; tr. it., p. 150: «Nella *deduzione metafisica* l'*origine a priori* delle categorie [*der Ursprung der Kategorien*] in generale è stata dimostrata mediante il loro perfetto accordo con le funzioni logiche generali del pensiero».

⁵⁰ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Ga 3; tr. it. a cura di M. E. Reina riveduta da V. Verra, *op. cit.*, p. 57.

procede in direzione del fondamento generativo, vale a dire *genealogico*, attraverso un percorso che ambisce a ritrovare la configurazione primigenia dello schema categoriale. Il *Leitfaden* metafisico è un filo d'Arianna che mira a rintracciare il punto di contatto originario tra il *discorso* e le *cose*. È palese il riferimento polemico alla vacuità formale della logica moderna – *formale Logik* – di cui Kant agli occhi di Trendelenburg rappresenta, ancora una volta, il bersaglio critico⁵¹. Contro l'osservazione, che ritroviamo nella *Prefazione* alla seconda edizione della *Critica della Ragion Pura*, secondo cui la logica dopo Aristotele non avrebbe più corso il pericolo di fare un passo indietro, ritrovandosi però nella sterile impossibilità di poter fare un passo avanti⁵², Trendelenburg non tarda a opporre un'obiezione carica di una certa ironia. La validità della logica aristotelica si mantiene intatta alla stregua della geometria euclidea, «so wenig veraltet als Euklids Geometrie oder andere wissenschaftliche Entdeckung der schöpferischen Griechen». L'ironia di Trendelenburg sta allora nel riconoscere che il *passo indietro* avviene proprio con Kant, nel momento in cui la *formale Logik* perviene a infrangere l'unità originaria tra il *λόγος* e l'*ὄν*⁵³. Il *pensiero* di cui la logica è appunto espressione si radica nell'essere, ovvero nella *realtà* che garantisce il fondamento di ogni conoscenza. «Es gibt für uns Menschen kein reines Denken» – dirà Trendelenburg nelle sue *Logische Untersuchungen*⁵⁴. La presunta «purezza» del pensiero non sarebbe altro che la risultante di un procedimento d'astrazione, che spoglia la *razionalità* da ogni contenuto effettivo. L'origine ricercata o, meglio, *desiderata* – in quanto «relicta»⁵⁵ – deve pertanto coincidere con il punto di contatto, che articola congiuntamente l'essere e il pensiero

⁵¹ In linea con la polemica anti-kantiana, le accuse di Trendelenburg si rivolgono direttamente anche a Herbart e Drobisch, esponenti di un'interpretazione puramente formale della logica. Cfr. a proposito, C. Majolino, «De la grammaire à l'ontologie et retour. Le rapport entre catégories de l'être et grammaire philosophique selon Trendelenburg et Marty» in D. Thouard, *Aristote au XIX^e siècle*, *op. cit.*, p. 90.

⁵² Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B VIII; tr. it., p. 13: «Che la logica abbia seguito questo sicuro cammino fin dai tempi più antichi, si rileva dal fatto che, a cominciare da Aristotele, non ha dovuto fare nessun passo indietro [...] Notevole è ancora il fatto che sin oggi la logica non ha potuto fare un passo innanzi, di modo che, secondo ogni apparenza, essa è da ritenersi come chiusa e completa».

⁵³ Cfr. F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, *op. cit.*, Cap. II, «Die formale Logik», pp. 15-36. Cfr. a proposito il commento di J-F. Courtine, «La question des catégories : le débat entre Trendelenburg et Bonitz», *art. cit.*, pp. 63 sq.

⁵⁴ F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, *op. cit.*, p. 364. Cfr. anche *ibid.*, p. 37: «Das reine Sein als die reine Abstraktion ist daher nur zu verstehen, inwiefern das Denken schon die Welt in sich besass und sich derselben in sich allein zurückzog».

⁵⁵ Cfr. F. A. Trendelenburg, *Elementa logices Aristoteleae*, *op. cit.*, pp. 79 sq.

alla stregua di due momenti correlativi all'interno di un'unica configurazione⁵⁶. Di questo contatto primigenio, il linguaggio porterebbe in sé la *traccia*. Ecco l'ipotesi che spinge Trendelenburg a cimentarsi con l'analisi della dimensione categoriale: nelle *Categorie* risiede la *memoria di un'origine* – «so tragen die Kategorien Zeichen ihres Ursprunges»⁵⁷. Ma quali sono questi *segni* («Zeichen»)? Che cosa indicano esattamente? Come abbiamo già avuto modo d'anticipare, è nella *proposizione* («Satz») che Trendelenburg colloca l'origine delle categorie: «[...] le categorie gettano le loro radici [*ihre Wurzeln*] nella proposizione semplice [*in den einfachen Satz*]»⁵⁸, là dove per «proposizione semplice» non s'intende altro che la risultante della connessione («Verflechtung») tra un soggetto e un predicato⁵⁹. In tal senso, le differenze grammaticali che vengono a istaurarsi all'interno di una qualsiasi *connessione proposizionale* risulterebbero atte a spiegare l'elaborazione dello schema dei generi predicativi. In virtù di alcune indicazioni – succinte per quanto utili – provenienti dallo stesso Aristotele, le categorie sarebbero desumibili a partire dalla *scomposizione* della frase e corrisponderebbero per l'essenziale alle parti del discorso successivamente stabilite dagli Stoici: «La sostanza (οὐσία) corrisponde al sostantivo; la quantità e la qualità (ποσόν e ποιόν) all'aggettivo [...]», ecc.⁶⁰. I segni dell'origine

⁵⁶ Cfr. F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen, op. cit.*, pp. 131-132: «Wenn es keine Definition des Seins gibt, welche nicht in dessen Bezug zum Denken, und keine Definition des Denkens, welche nicht in dessen Bezug zum Sein hineingreifen müsste: so ist dies indirekt ein Beweis, dass das Denken und das Sein die auf einander hinweisenden Glieder des letzten und höchsten Gegensatzes sind». Cfr. anche *ibid.*, p. 367: «Die dargestellte Gemeinschaft von Denken und Sein zeigt sich weiter darin, dass die Formen des Denkens den Formen des Seins entsprechen».

⁵⁷ F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre, op. cit.*, p. 13: ««So tragen die Kategorien Zeichen ihres Ursprunges an sich und treiben ihre Wurzeln in den einfachen Satz zurück».

⁵⁸ *Ivi*.

⁵⁹ Cfr. *ibid.*, Cap. VI., «Die Kategorien als Prädicate», p. 18: «Der einfache Satz tritt in Subject und Prädicat». Circa il rapporto tra *soggetto* e ὑποκείμενον e per una ricostruzione esaustiva del recente dibattito sul problema delle *Categorie* aristoteliche, si consulti M. Esposti Ongaro, «Dialettica e Grammatica nella Dottrina delle Categorie di Aristotele» in *Elenchos*, XXVI, 2005, fasc. 1, pp. 33-63. L'esegesi di Ongaro si costruisce – in certa misura – in antitesi a un'ipotesi, altrettanto recente, tendente a negare la paternità aristotelica delle *Categorie*, sostenuta da R. Bodéüs (éd.), *Aristotele. Catégories, texte établi et traduit*, Collection Universités de France, Paris, 2001.

⁶⁰ *Ibid.* Cap. VII, «Weiterer Zusammenhang der Kategorien mit grammatischen Verhältnissen», p. 23; tr. it. p. 103: «Nel quadro di questa parentela delle categorie logiche con le relazioni grammaticali, sono state anche e soprattutto delle differenze grammaticali a fare da guida nell'elaborazione dello schema dei generi predicativi. Tutto ciò diventa immediatamente chiaro non appena si confrontano le categorie con le parti del discorso stabilite più tardi e in modo specifico solo dagli Stoici».

sarebbero, cioè, di natura grammaticale e a conferma di tale ipotesi Trendelenburg convoca significativamente il passo di *Cat.* 4, 1:

«I termini che si dicono senza alcuna connessione [κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν] esprimono [σημαίνει] caso per caso, o una sostanza, o una quantità, o una qualità, o una relazione, o un luogo, o un tempo, o uno stare, o un avere, o un agire, o un patire.»⁶¹

Il tentativo di comprensione genealogica viene a dipendere dalla particolare natura di tale connessione (συμπλοκή), di cui lo stesso Aristotele – del resto – parlava già in incipit del trattato sulle *Categorie*. Di conseguenza, il passo di *Cat.*, 4, 1 b 25 acquisisce piena intelligibilità alla luce di *Cat.*, 2, 1 a 16-19, là dove Aristotele afferma:

«Ciò che viene espresso, in parte si dice secondo una connessione, ed in parte senza connessione [τῶν λεγομένων τὰ μὲν κατὰ συμπλοκὴν λέγεται, τὰ δὲ ἄνευ συμπλοκῆς]. Da un lato, si dice secondo una connessione, ad esempio: uomo corre, uomo vince [ἄνθρωπος τρέχει, ἄνθρωπος νικᾷ]: d'altro lato, si dice senza connessione, ad esempio: uomo, bue, corre, vince [ἄνθρωπος, βοῦς, τρέχει, νικᾷ]»

Ora, l'originalità dell'analisi che ritroviamo nell'*Aristoteles Kategorienlehre* consiste nel vagliare direttamente la natura di questi esempi, presi a prestito dall'uso comune della lingua: ἄνθρωπος τρέχει, ἄνθρωπος νικᾷ. Si tratta di frasi elementari, che nella formulazione aristotelica mantengono la loro forma grammaticale anche al di fuori di una connessione sintattica: τρέχει, νικᾷ. Più precisamente – come emerge in *Cat.*, 2, 1 a 16-19 – il verbo continua a declinarsi alla terza persona singolare dell'indicativo. Non è dunque il «concetto generale» nella forma anonima dell'infinito a illustrare la diversità dei generi categoriali, bensì la *normalità* o, potremmo forse azzardarci a suggerire, la *quotidianità* del linguaggio. L'origine delle categorie rinvia in ultima istanza a una *pratica*, vale a dire un'*azione* («Tätigkeit») consistente nell'unire e nel separare gli elementi del discorso. Ecco perché Trendelenburg può legittimamente tradurre «συμπλοκή» con «legame proposizionale» («Satzverbindung»), facendo leva sull'uso preesistente del termine che ricorre già in Platone ancor prima che in Aristotele:

⁶¹ Aristotele, *Cat.*, 4, 1 b 25-27. Il passo è riportato in apertura del quarto capitolo della *Kategorienlehre*, intitolato esplicitamente «Ursprung der aristotelischen Kategorien».

«Già in Platone συμπλοκή (connessione, collegamento) [*Verflechtung*] è un'espressione ricorrente per designare il legame della proposizione [*Satzverbindung*]. Oltre ad essere impiegato nei casi in cui si intrecciano gli opposti, come ad esempio, ascesa e caduta, συμπλέκειν si trova soprattutto dove si connettono tra loro nome e predicazione, soggetto e predicato [*so findet es sich insbesondere da, wo sich Namen und Aussage, Subject und Prädicat verbinden*] e con ciò rappresenta l'unità dell'elemento costante e dell'attività [*die Einheit des Beharrenden und der Thätigkeit*]]»⁶²

La *connessione* è perciò una *connessione proposizionale*, che unisce in un tutto coerente le parti del discorso. Da questo primo esito, Trendelenburg trae una rilevante conseguenza: l'ancoraggio delle categorie nella proposizione implica la precedenza della συμπλοκή sul procedimento di scomposizione («Zergliederung»); la *sintesi* è originaria e solo successivamente risulta possibile individuarne per via analitica le parti costitutive. *Der Satz ist das Ganze* – la proposizione va intesa come un *tutto*, che precede lo scioglimento delle singole parti:

«Se la proposizione è il tutto [*der Satz das Ganze ist*], essa allora precede la considerazione del concetto; i singoli concetti in quanto materia della proposizione, possono essere determinati e posti anche prima di essa, ma ricevono la loro misura solo nel legame proposizionale [*so haben sie doch stillschweigend an der Satzverbindung ihr Maass*], e non possono essere compresi se non viene compreso questo legame»⁶³

La sintesi della proposizione («Satzverbindung») è ciò che rende preliminarmente possibile il procedimento di scomposizione («Zergliederung»), da cui si deducono le categorie. In tal senso, non sarebbe illegittimo affermare – forzando un po' i termini dell'indagine – che *in principio* è o, meglio, *era* la proposizione, vale a dire il nome e – soprattutto – *il verbo*: ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος⁶⁴. La *deduzione* delle categorie trova la sua condizione di possibilità nella precedenza di un *tutto*, che si manifesta sulla scorta di una *composizione originaria*. D'altronde, anche Kant a modo suo già affermava lo stesso: «Die

⁶² F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, op. cit., pp. 11-12; tr. it., p. 87. Per quanto riguarda Platone, i riferimenti vanno a: *Simposio*, 191 A 7; *Sofista*, 262 D 4; 262 C 5-10; *Teeteto*, 202 B 3-5.

⁶³ F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, op. cit., p. 12.

⁶⁴ Giovanni I, 1. Il testo della Vulgata Clementina recita: «In principio erat Verbum». Per quanto riguarda la traduzione italiana rimandiamo a *La Bibbia Nuovissima versione dai testi originali III: Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1991: «In principio era il Verbo».

Kategorie setzt also schon Verbindung voraus»⁶⁵ – la categoria presuppone l'unificazione («Verbindung»), che rinvia, a sua volta, all'«unità originaria della coscienza». Vale, allora, la pena porsi la seguente domanda: che ne sarebbe della *deduzione metafisica* sviluppata in chiave kantiana? La risposta si trova nell'«Analitica trascendentale» della *Critica della Ragion Pura*: l'unità sistematica dei concetti risiede nell'unità sintetica originaria dell'appercezione trascendentale. È dunque l'*Ich denke* la vera *Ursprung* delle categorie, l'istanza suprema che «deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni». L'atto di *scomposizione* («Zergliederung») in cui risiede il gesto essenziale dell'*analisi* trova la sua condizione di possibilità in una sintesi originaria: «denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen» – là dove l'intelletto non abbia *prima* effettuato una qualche composizione, non c'è niente da scomporre⁶⁶. Rileviamo per inciso la significativa somiglianza tra gli usi della nozione di «Zergliederung», che designa in Kant così come in Trendelenburg il procedimento analitico della scomposizione⁶⁷. Contro una lettura troppo sbrigativa che vorrebbe limitare l'*analitico* kantiano a una forma giudicativa retta dal principio d'identità elementare – in virtù dell'inclusione del predicato nel soggetto – intervengono altri luoghi del *criticismo*, in cui l'*analisi* non si riduce a un mero procedimento di scomposizione logica⁶⁸. In un celebre testo della *Critica della Ragion Pura*, lo stesso Kant definisce l'«analitica dei concetti» nei termini di una «scomposizione [Zergliederung], ancora poco tentata, della stessa facoltà intellettuale [des Verstandesvermögens], per ricercare la possibilità dei concetti a priori grazie al fatto di andarli a cercare solo nell'intelletto,

⁶⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 130-131.

⁶⁶ *Ibid.*, B 130.

⁶⁷ Per quanto riguarda la definizione di «analitico», inteso nei termini di un procedimento di *scomposizione* (Zergliederung) volto a individuare il fondamento generativo della dimostrazione, Trendelenburg rimanda significativamente alla distinzione aristotelica di *An. post.*, 22, (84 a 11) tra λογικῶς e ἀναλυτικῶς. Cfr. *Aristoteles Kategorienlehre, op. cit.*, p. 17; tr. it. 94: «Infatti ἀναλυτικῶς significa qui, a differenza della considerazione generale del concetto (λογικῶς), il fondamento della dimostrazione, la quale accade a partire dal rapporto tra contenuto essenziale [*Inhalt*] e ambito di articolazione [*Umfang*] del concetto».

⁶⁸ Un ringraziamento particolare per le preziose indicazioni sul concetto d'*analisi* in Kant a O. Dubouclez, «L'invention de l'analyse. Généalogie d'un concept d'Aristote à Descartes», Thèse de Philosophie, Université de Paris IV-Sorbonne, p. 482: «En effet, Kant a marqué en plusieurs endroits de son œuvre les limites d'une réduction de l'analyse à une simple décomposition logique, en particulier dans la mise en place de ce qu'il a appelé l'«analytique» [...] L'analytique ne constitue pas une enquête purement explicative, consistant dans le simple déploiement d'un contenu immanent. Elle se caractérise par le fait qu'elle porte sur une puissance de l'esprit [...] il s'agit donc d'une investigation de l'esprit visant la découverte».

come nel loro luogo di origine [*Geburtsorte*]]⁶⁹. Lungo il tragitto del *Leitfaden* metafisico, anche l'*analisi* kantiana risulterebbe in grado di procedere alla ricerca dei «primi germi», da cui nascono i concetti⁷⁰. Che cosa troviamo alla fine del percorso? Il luogo dell'origine indica l'origine di una sintesi e l'unità sistematica dei concetti risiede nell'unità sintetica dell'appercezione trascendentale. Di conseguenza, anche l'unità analitica della coscienza dipenderà in ultima istanza da una preliminare unità sintetica:

«È dunque l'unità sintetica dell'appercezione [*die synthetische Einheit der Apperzeption*] il punto più alto, al quale si deve legare tutto l'uso dell'intelletto, tutta la logica stessa, e dopo di questa la filosofia trascendentale, anzi questa facoltà è lo stesso intelletto.»⁷¹

Per Kant, il *fondamento* ha dunque un nome: *Ich denke*», il *soggetto* in quanto *soggettività* da intendersi come una *originaria coscienza di sé*. La sintesi presupposta dalle categorie è a sua volta preceduta da una *appercezione originaria* («*ursprüngliche Apperzeption*»), che impone *spontaneamente* la sua unità al molteplice dell'intuizione sensibile:

«Ogni molteplice, dunque, della intuizione ha una relazione necessaria con l'io penso [...] Ma questa rappresentazione è un atto della spontaneità, cioè non può essere considerata come appartenente alla sensibilità.»⁷²

La tavola kantiana delle categorie getta le sue radici nella spontaneità di una sintesi – *Ich denke* – che si esprime attraverso la connessione («*Verbindung*») di un *soggetto* («*Ich*») e un predicato («*denke*»). *Giudicare è pensare*: sulla scorta dell'equivalenza tra il pensiero e la capacità di giudizio («*Urteilkraft*»), Kant riconduce l'origine della *sintesi* («*ursprüngliche Verbindung*») alla spontanea attività del soggetto trascendentale. Ed è qui che si manifesta con maggiore evidenza lo scarto incolmabile tra il *criticismo* kantiano e l'*aristotelismo* di Trendelenburg. Per cogliere con un solo colpo d'occhio la misura della differenza, è sufficiente porsi la domanda circa il *patto*

⁶⁹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 66/B 91.

⁷⁰ *Ivi*: «Wir werden also die reinen Begriffe bis zu ihren ersten Keimen».

⁷¹ Cfr. *ibid.*, B 134: «Und so ist die synthetische Einheit der Apperzeption der höchste Punkt, an dem man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und, nach ihr, die Transzendental-Philosophie heften muß, da dieses Vermögen ist der Verstand selbst».

⁷² *Ivi*.

apofantico tra il linguaggio e l'essere: quale criterio garantisce all'uomo – λόγον δὲ μόνον ἄνθρωπος ἔχει τῶν ζώων⁷³ – la possibilità di dire il *vero*? Contro Kant, Trendelenburg mira a dimostrare che nella *connessione proposizionale* è già all'opera una sintesi anteriore a ogni attività soggettiva. Basta considerare gli esempi con cui si apre il trattato delle *Categorie*: «uomo corre, uomo vince [...]». Si tratta di frasi elementari di carattere ordinario, che presentano una connessione (συμπλοκή) tra un soggetto o, meglio, un *sostrato* (ὑποκείμενον) e un predicato (κατηγορούμενον). Su cosa vertono esattamente questi esempi? Cosa si dà a vedere nell'*ordinarietà* del linguaggio? L'ordine di una connessione, che afferma ciò che è e allo stesso modo nega ciò che non è, come per esempio «un uomo che corre», «un uomo che vince», ecc. In tal senso, la συμπλοκή proposizionale si trova originariamente orientata verso ciò che è, ossia il *reale*. Ecco perché Aristotele non stabilisce mai una netta distinzione tra proposizione e giudizio: la *proposizione* (φάσις) è già un giudizio, ossia un'affermazione (κατάφασις) o una negazione (ἀπόφασις) che risulta *vera* o *falsa* in virtù del suo riferimento («Bezug») alla realtà⁷⁴. Il linguaggio riproduce internamente – in termini morfologici e sintattici – la *struttura* dell'essere, unendo e separando ciò che è unito e separato:

«è soltanto la proposizione [*der Satz*] a riprodurre [*nachbilden*] il reale [*das Wirkliche*] nel suo collegamento o nella sua separazione [*in seiner Verbindung oder Trennung*]]»⁷⁵

È palese il rinvio al celebre passo di *Metaph.*, Θ 10, che Trendelenburg del resto non esita a riportare per esteso:

«Per quanto riguarda le cose, l'essere come vero e falso consiste nel loro essere unite o nel loro essere separate [συγκεῖσθαι ἢ διηρησθαι], sicché sarà nel vero chi ritiene essere separate le cose che effettivamente sono separate ed essere unite le cose che effettivamente sono unite; sarà, invece, nel falso colui che ritiene che le cose stiano in modo contrario a come effettivamente stanno.»⁷⁶

⁷³ Aristotele, *Politica*, I, 1, 1253 a, 10-11.

⁷⁴ Cfr. F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, op. cit., p. 13; tr. it. p. 91: «Così come nell'ambito del concetto, non distingue tra predicazione e categorie, Aristotele non opera una distinzione netta neppure tra proposizione e giudizio».

⁷⁵ *Ibid.*, p. 18; tr. it., p. 96.

⁷⁶ Aristotele, *Metaph.*, Θ 10, 1051 b 1-6. Il passo è citato in F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, op. cit., p. 13; tr. it. p. 91.

L'ordine del linguaggio *riproduce* in sé la disposizione di un ordine anteriore: il *dire* è già un *dire di...* nel senso del λέγειν τι κατὰ τινος, originariamente *rivolto* verso il reale. La sintesi grammaticale rinvia all'ordine delle *cose*, che precede ogni attività del soggetto giudicante. Nel lessico di Trendelenburg, il «giudizio» non equivale all'*Urteilkraft* kantiana, bensì si traduce con *Aussage*, *enunciatio*; non indica una capacità soggettiva, ma una conformità – *adaequatio* – in cui ciò che si manifesta è il senso di un *riferimento*:

«Solo la predicazione del giudizio [*die Aussage des Urtheils*] porta in sé questo riferimento alla realtà [*bringt diesen Bezug auf das Wirkliche*]. Il collegamento o la separazione tra soggetto e predicato, il giudizio affermativo o quello negativo, corrispondono [*entspricht*] rispettivamente al collegamento o alla separazione nelle cose.»⁷⁷

Il *riferimento* («*Bezug*») determina la *direzione significativa*, che permette alla proposizione di esprimere il reale. È dunque il radicamento della grammatica nella *logica apofantica* a garantire alle categorie della predicazione un *significato oggettivo* («*objective Bedeutung*»)⁷⁸. Nel giudizio (κατάφασις/ἀπόφασις) i concetti isolati (ἄνθρωπος, βούς, τρέχει, νικᾷ) trovano un ancoraggio – o, potremmo forse dire, un *riempimento* – in grado di determinare la loro «*direzione significativa*» (φάσις). Di conseguenza, la *verità* della proposizione dipende dal *riferimento reale*, appannaggio esclusivo del *giudizio* («*reale Beziehung des Urtheils*»): «solo col giudizio, il quale è orientato su ciò che raffigura idealmente [*geistig*] la realtà, può esserci istanza di verità»⁷⁹.

⁷⁷ F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, *op. cit.*, p. 13; tr. it. p. 91. Cfr. anche F. A. Trendelenburg, *Elementa logices Aristoteleae*, *op. cit.*, Cap. XIII: «Quoniam logica in cognoscendi natura investigando versatur, cognoscitur autem verum et falsum: logices initium inde dicitur ubi primum verum et falsum locum habet h.e. ab enunciatione».

⁷⁸ Cfr. F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, *op. cit.*, p. 17; tr. it. p. 95: «In realtà, è solo col giudizio che sorge la possibilità della predicazione vera e di quella falsa, e senza una tale relazione i concetti isolati come le categorie restano vuoti. Poiché però sono elementi del giudizio, all'interno del quale servono ad esprimere il reale e le sue relazioni, ecco allora che pure le categorie recano in sé il riferimento alla realtà e un significato oggettivo [*so tragen sie den Bezug auf das Reale und eine objective Bedeutung in sich*]».

⁷⁹ F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, *op. cit.*, p. 13: «Erst mit dem Urtheil, das darauf gerichtet ist, das wirkliche geistig darzustellen, tritt der Anspruch auf Wahrheit auf».

§ 4. DIRE L'ESSERE

L'obbiettivo teoretico dell'*Aristoteles Kategorienlehre* consiste nel garantire alle categorie una carica ontologica in modo da permettere alla *predicazione* (κατηγορεῖν) di esprimere «il punto di vista della cosa oltre la semplice forma grammaticale»⁸⁰. Esegesi filologica e interpretazione filosofica procedono di pari passo. Emerge tuttavia un punto critico, sul quale vorremmo soffermarci un istante. Eleggendo il giudizio a luogo privilegiato della verità, Trendelenburg è infatti portato ad attribuire un'importanza strategica a un'indicazione – piuttosto ambigua – che ritroviamo in incipit di *Metaph.*, Θ 10, dove tra i molteplici significati dell'essere il primato spetterebbe all'essere vero o falso – τὸ δὲ κυριώτατα ὄν ἀληθές ἢ ψεῦδος⁸¹. Ora, gli editori contemporanei della *Metafisica* non esitano a espungere questo periodo, considerandolo errato o fuori posto⁸². Conosciamo inoltre la celebre critica che Heidegger rivolgerà contro la *logica apofantica*, colpevole – già a partire dall'ontologia antica – di aver illegittimamente confinato la *verità* all'interno del giudizio, a scapito del legame originario tra il λόγος e l'ὄν⁸³. Ripetendo un gesto fin troppo classico, Trendelenburg sembrerebbe pertanto optare per una «teoria corrispondentistica» della verità, banalmente intesa nei termini di un'*adaequatio rei et intellectus*. Eppure, le ragioni di fondo che spingono a leggere nell'ἀληθές ἢ ψεῦδος il senso eminente dell'essere si rivelano tutt'altro che banali e una liquidazione eccessivamente sbrigativa delle posizioni di Trendelenburg ci impedirebbe di scorgere alcuni significativi elementi d'affinità con gli intenti dell'analitica esistenziale heideggeriana. È infatti possibile individuare nell'unione e nella separazione (συγκεῖσθαι ἢ διηρηῖσθαι) in cui risiede la sintesi del giudizio, una modalità originaria di riferimento alla realtà in grado di mettere in *corrispondenza*

⁸⁰ *Ibid.*, p. 23: «[...] der über die grammatischer Form hinausgehende Gesichtspunkt der Sache».

⁸¹ Aristotele, *Metaph.*, Θ 10, 1051 b 1-2: Ἐπει δὲ τὸ ὄν λέγεται καὶ τὸ μὴ ὄν τὸ μὲν κατὰ τὰ σχήματα τῶν κατηγοριῶν, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν ἢ ἐνέργειαν τούτων ἢ τὰναντία, τὸ δὲ [κυριώτατα ὄν] ἀληθές ἢ ψεῦδος. Cfr. F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, *op. cit.*, p. 14: «Das Seiende im eigentlichsten Sinne sei Wahres oder Falsches; dies sei in Bezug auf die Dinge zusammengehören oder getrennt sein».

⁸² Cfr. per esempio l'edizione Ross (*Metaph.*, II, pp. 274 sq.). Lo stesso giudizio è riaffermato da G. Reale, *Aristotele, Metafisica. Introduzione, traduzione e commento*, Bompiani, Milano, 2004, p. 1144: «Il testo della vulgata suona: τὸ δὲ κυριώτατα ὄν ἀληθές ἢ ψεῦδος, κτλ., dove κυριώτατα ο è errato e da espungere, o fuori posto».

⁸³ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, § 7 b); § 33.

logica e ontologia⁸⁴. Il *tour de force* esegetico e speculativo è, allora, il seguente: piuttosto che avvalorare la *lectio facillior* che appiattisce l'insegnamento di *Metaph.*, Θ 10 (1051 b 2-6) sul testo di *Metaph.*, E 4 (1027 b 18 ss.), in cui si afferma che «l'unione e la separazione sono nella mente e non nelle cose»⁸⁵, Trendelenburg mette in risonanza il primato che *Metaph.*, Θ 10 (1051 b 1-2) conferisce all'ἀληθὲς ἢ φεῦδος – in quanto τὸ κυριώτατα ὄν – con *Metaph.*, α ἔλαττον (993 b 30) – «ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere»⁸⁶ – facendo leva su alcune significative indicazioni che ritroviamo negli *Analitici posteriori* (I, 22). Qui, Aristotele distingue due modalità predicative: una autentica (ἀπλῶς κατηγορεῖν) e l'altra accidentale (κατὰ συμβεβηκὸς κατηγορεῖν). Il discrimine s'individua nel rapporto d'inerenza tra il sostrato e il predicato⁸⁷. Qualora il predicato – per esempio, *bianco* – sia immanente all'essenza del sostrato – *legno* – il tipo di predicazione risulta autentica: «il legno è bianco». Qualora, invece, il normale rapporto d'inerenza si trovi invertito, allora la predicazione diventa accidentale: «il bianco è legno». Aristotele, infatti, afferma:

«Ciò che è bianco, in effetti, non è diventato [ἐγένετο] legno essendo bianco, o essendo proprio ciò che è un certo bianco; di conseguenza esso non è legno se non per accidente [...] il legno, piuttosto, è il sostrato, precisamente di ciò che è diventato [ὄπερ καὶ ἐγένετο] bianco, senza essere null'altro se non proprio ciò che è legno.»⁸⁸

L'attenzione di Trendelenburg si focalizza principalmente sul nesso che sembra istaurarsi tra *predicazione e divenire*: «ciò che è bianco non è diventato legno, essendo bianco [...] il legno, piuttosto è il *sostrato* di ciò che è diventato bianco». Postulando un parallelismo tra

⁸⁴ Cfr. a proposito le analisi di P. Aubenque, *Le problème del'être chez Aristote*, op. cit., pp. 106-134.

⁸⁵ ἐπεὶ δὲ ἡ συμπλοκὴ ἐστὶν καὶ ἡ διαίρεσις ἐν διανοίᾳ ἀλλ'οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν.

⁸⁶ ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας. Cfr. anche *De Int.*, 17 a, 15-17: «Il discorso dichiarativo [λόγος ἀποφαντικός] è comunque uno solo, se rivela un'unità oppure se risulta unitario per un collegamento».

⁸⁷ Cfr. Aristotele, *An. post.*, I, 22, 83 a 17: «E così, il predicato è un termine, come “bianco”, mentre ciò di cui si predica qualcosa è un termine, come “legno”. Supponiamo dunque che il predicato, rispetto a ciò di cui si predica, si predichi sempre semplicemente, e non già per accidente: è infatti in questo modo che le dimostrazioni dimostrano. Di conseguenza, quando una sola determinazione si predica di un solo oggetto, essa o è immanente all'essenza dell'oggetto, oppure dichiara che l'oggetto ha una qualità, o che ha una quantità, o che è in relazione, o che opera qualcosa, o che subisce qualcosa, o che è in un certo luogo, o che è in un certo tempo».

⁸⁸ Aristotele, *An. post.*, I, 22, 83 a 1 sq.

sussunzione logica e genesi reale, la predicazione autentica consisterebbe nel rispettare «i rapporti intrinseci al divenire della cosa»⁸⁹. *Il discorso è vero allo stesso modo in cui sono vere le cose*, contro una concezione fin troppo «moderna» che pretenderebbe di differenziare in modo eccessivamente netto i rapporti grammaticali dai rapporti reali. La logica aristotelica non è puramente formale, ma presuppone un rapporto di *corrispondenza* tra le forme del pensiero e la realtà⁹⁰. La logica è già *onto-logia* e in tal senso Trendelenburg può, allora, concludere che:

«la misura della predicazione originaria [*der ursprünglichen Aussage*] è il processo della cosa [*ist der Vorgang der Sache das Maass*]. La sostanza generatrice (ὑποκείμενον) è l'autentico soggetto del giudizio, mentre tutti gli altri soggetti sono soltanto accidentali; e nei predicati la cosa o la proprietà devono essere espresse così come si sono generate nella realtà. È evidente, perciò, che Aristotele guarda qui all'elemento genetico [*das Genetische*], come del resto confermano le sue stesse parole (ὅπερ καὶ ἐγένετο)»⁹¹

Riconoscere che la forma originaria del giudizio si modella direttamente sulla struttura del divenire, equivale ad ammettere che il fondamento della sintesi risiede nell'essere e non, invece, nel soggetto. In altri termini, la sintesi è *reale*. Viceversa, il giudizio si *de-sogettiva*, emancipandosi così dall'attività dell'intelletto⁹². Ritornando a Kant, potremmo allora affermare che laddove il *Leitfaden* trascendentale sale verso l'*alto* e trova il senso della sua legalità nella purezza dell'*Io penso*, il *Leitfaden* metafisico scende verso il *basso* e scopre la sua origine oltre i confini della soggettività. Qui risiede l'apporto di maggior rilievo

⁸⁹ Cfr. F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre, op. cit.*, p. 14; tr. it. p. 92: «Il modo in cui Aristotele, sulla base dei rapporti intrinseci al divenire della cosa, determina la predicazione del giudizio, il κατηγορεῖν in senso autentico, è esposto soprattutto in un importante capitolo degli *Analitici posteriori* (I, 22). L'intento di questo capitolo è di mostrare che nella serie ascendente e discendente delle affermazioni universali e particolari si dà un termine ultimo in cui risiederebbe la dimostrazione; in ultima istanza, viene stabilito il concetto autentico di κατηγορεῖν e, con ciò, il giudizio nella sua forma originaria».

⁹⁰ *Ibid.*, p. 237: «Noi oggi siamo abituati a porre come rigorosamente distinte la considerazione del discorso e quella della cosa, dei rapporti grammaticali e dei rapporti reali. In Aristotele, però, una tale distinzione non si trova ancora in questi termini [...] L'intera logica di Aristotele [...] connette le forme e le attività logiche alla realtà mediante relazioni corrispondenti» Cfr. anche *Logische Untersuchungen, op. cit.*, p. 18 sq; *Elementa logices Aristoteleae, op. cit.*, § 63.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 15-16; tr. it., p. 93.

⁹² Cfr. C. Majolino, «De la grammaire à l'ontologie et retour. Le rapport entre catégories de l'être et grammaire philosophique selon Trendelenburg et Marty», *art. cit.*, p. 86: «Désolidariser le jugement de l'emprise de l'entendement – et donc le désobjectiver – veut dire, du même coup, l'envisager dans sa nature linguistique. En ce sens, la nature de la synthèse propre au jugement est sauvegarder par un retour sur la nature logico-linguistique du jugement lui-même».

dell'*Aristoteles Kategorienlehre*, contro una lettura superficiale e troppo spesso reiterata che ha finito per confinare l'originalità del confronto con Aristotele al tentativo di deduzione della tavola delle categorie⁹³. Il merito principale di Trendelenburg sta piuttosto nell'aver saputo abbinare *grammatica e ricerca dell'essere*, conferendo alla grammatica una dimensione propriamente filosofica che esula sia dal dominio della filologia, sia da quello della logica formale. D'altronde, è lungo questa linea direttiva che Heidegger – all'epoca di *Sein und Zeit* – annuncerà la *liberazione della grammatica* («Befreiung der Grammatik») dal dominio della logica, in vista di una più adeguata ricomprensione in chiave esistenziale delle strutture fondamentali e a priori del linguaggio («Rede»)⁹⁴. In sede di ricognizione storica va, tuttavia, segnalata la considerazione negativa – per lo più in chiave polemica – che è stata riservata all'*Aristoteles Kategorienlehre* da parte dei commentatori successivi, nonostante le ricerche di Trendelenburg abbiano effettivamente rappresentato un punto di riferimento imprescindibile all'interno del dibattito esegetico nella seconda metà del XIX sec.⁹⁵. Hermann Bonitz nel 1853 – con un breve opuscolo dal titolo *Über die Kategorien des Aristoteles* – criticherà Trendelenburg per non aver sufficientemente insistito sul carattere ontologico delle categorie in quanto «generi dell'essere», τὰ γένη τοῦ ὄντος: «le categorie sono i generi supremi che suddividono l'intero ambito dell'essere»⁹⁶. Per

⁹³ All'interno di questa linea esegetica si muove il saggio di G. Reale, che pur presenta l'indiscutibile merito d'introdurre alla traduzione italiana dell'*Aristoteles Kategorienlehre*, «Filo conduttore grammaticale, filo conduttore logico e filo conduttore ontologico nella deduzione delle categorie aristoteliche e significati polivalenti di esse su fondamenti ontologici» in F. A. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, op. cit., pp. 17-70.

⁹⁴ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Ga 2, p. 165: «Aufgabe einer Befreiung der Grammatik von der Logik bedarf vorgängig eines positiven Verständnisses der apriorischen Grundstruktur von Rede überhaupt als Existenzial». Parallelamente, segnaliamo anche un'altra tradizione di pensiero, che lungo la medesima prospettiva di una *Befreiung der Grammatik* a partire da Trendelenburg va da Brentano a Marty fino a Husserl. Cfr. a tale proposito, J. Benoist, *Phénoménologie, sémiotique, ontologie. Husserl et la tradition autrichienne*, PUF, Paris, 1997, p. 107: «[...] la puissance de constitution qui est celle du discours lui-même sur la pensée, en deçà de la vérité, ce que Marty et Husserl nommeront bientôt une *grammaire*».

⁹⁵ Cfr. J-F. Courtine, «La question des catégories : le débat entre Trendelenburg et Bonitz», *art. cit.*, p. 74: «Pourant bien des commentateurs d'Aristotele, après Trendelenburg, n'ont pas toujours pris en compte, dans sa complexité relative, l'interprétation de l'*Aristoteles Kategorienlehre* de 1846».

⁹⁶ H. Bonitz, *Über die Kategorien des Aristoteles*, «Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaften in Wien. Philos. – hist Klasse», Bd. X, Heft 5. (1853), pp. 591-645; tr. it. V. Cicero, G. Reale (a cura di), *Sulle Categorie di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1995, p. 63: «Le categorie designano i diversi significati che l'essere assume nel senso più generale del termine; esse sono i generi supremi che suddividono l'intero ambito dell'essere in modo tale che ciascun essere debba appartenere a una sola di esse e non possa appartenere nello stesso

dimostrare l'infondatezza dell'accusa sarebbe bastato riportarsi alla formula emblematica dell'*Aristoteles Kategorienlehre*: «die grammatische Gestalt leitet, aber entscheidet nicht»⁹⁷. Se la forma grammaticale fa da guida, ma non decide è perché in un certo senso la decisione è già stata presa. Per Trendelenburg si tratta, infatti, di rilevare il nesso tra ciò che il linguaggio *dice* e ciò che nel linguaggio è detto, conformemente alle due accezioni indissociabili del verbo λέγεσθαι. Il *dire* è in primo luogo un *dire dell'essere* e viceversa la molteplicità dell'essere – τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς – non può che *raccogliersi* nell'unità di un *dire*. Ancora una volta è in questo senso che Heidegger potrà scorgere nel *linguaggio* una modalità propria dell'*esistenza*⁹⁸. Il linguaggio non si limita semplicemente a *dire*; non si riduce a mero *strumento* d'espressione, bensì risulta indispensabile alla costituzione dell'essere⁹⁹. L'ὄν si manifesta nel λόγος e il λόγος si fonda sull'ὄν. Per l'Aristotele di Trendelenburg vale lo stesso: l'intricazione tra il *dire* e l'essere costituisce un *fatto* originario, su cui non c'è niente da decidere¹⁰⁰. Le categorie trovano la loro *misura* («Maass») nel *legame proposizionale*, il quale – a sua volta – trova la propria *misura* nel

tempo a diverse categorie». Cfr. anche pp. 91-92: «Il termine κατηγορία non significa dunque unicamente ed esclusivamente che un concetto si accompagni come *predicato* a un altro concetto. Esso significa, in generale, anche e soprattutto che un concetto viene *enunciato o espresso in un determinato significato*, senza che ciò implichi il pensare a una sua qualsiasi relazione con un altro concetto. Il plurale κατηγορίαί potrà dunque designare le diverse modalità in cui un concetto viene espresso, *i diversi significati che si connotano con la sua espressione*. La locuzione κατηγορίαί τοῦ ὄντος indicherà allora *i diversi significati che si connotano con l'espressione del concetto di essere*; e questo è proprio il senso della formula "l'essere si dice in molteplici modi" (πολλαχῶς λέγεται τὸ ὄν, ποσαχῶς λέγεται τὸ ὄν), che Aristotele impiega di frequente per introdurre l'enumerazione dei dieci generi supremi».

⁹⁷ F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, op. cit., p. 26; tr. it., p. 106.

⁹⁸ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Ga 2, p. 165: «Der Mensch zeigt sich als Seiendes, das redet. Das bedeutet nicht, dass ihm die Möglichkeit der stimmlichen erlautbarung eignet, sondern daß dieses Seiende ist in der Weise des Entdeckens der Welt und des Daseins selbst».

⁹⁹ A tale proposito, si consulti il commento di P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., p. 133: «La théorie aristotélicienne du langage présuppose donc une ontologie. Mais inversement l'ontologie ne peut faire abstraction du langage, et cela non seulement pour cette raison générale que toute science a besoin de mots pour s'exprimer, mais pour une raison qui lui est propre : ici le langage n'est pas seulement nécessaire à l'expression de l'objet, mais aussi à sa constitution [...] l'homme n'aurait jamais songé à poser l'existence de l'être en tant qu'être si ce n'est comme horizon toujours présupposé de la communication [...] Le besoin d'une ontologie ne serait jamais apparu sans l'étonnement du philosophe devant le discours humain».

¹⁰⁰ F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, op. cit., p. 25; tr. it., p. 105: «[...] non si può non riconoscere che le categorie siano state dapprima orientate secondo la forma grammaticale dell'espressione, sebbene poi, al di là dell'espressione stessa, esse perseguano il contenuto concettuale».

processo della cosa («Vorgang der Sache»)¹⁰¹. Il filo è doppio: il radicamento delle *categorie* nella dimensione apofantica garantisce alla *verità* un senso *ontologico* e, per riflesso, l'essere si costituisce o, meglio, *si dà* nei termini di un enunciato grammaticalmente articolato¹⁰². Ecco perché la proposizione si rivela in grado di *riprodurre* («nachbilden») il reale attraverso la trama delle sue connessioni grammaticali.

§ 5. SEGNO O SIMBOLO?

Quali sono le conseguenze speculative di maggior rilievo, che discendono dalla lettura aristotelica di Trendelenburg? E quale rapporto vige in ultima istanza tra l'essere e il linguaggio? Ritorniamo all'ipotesi iniziale, da cui si è dipanato il filo della ricerca: *so tragen die Kategorien Zeichen ihres Ursprunges*. Di che natura sono i *segni* («Zeichen»), che le categorie si portano addosso? Si tratta forse di *simboli* (σύμβολον), che rinviano all'origine – ossia all'*essere* – al di là d'ogni rapporto naturale e immediato? Oppure sono *segni* (σημεῖον), in cui si dichiara un contatto o, più precisamente, una *somiglianza* tra il λόγος e l'ὄν? Certo, per quanto si voglia insistere su un'effettiva congiunzione tra logica e ontologia, è pur vero che in Aristotele manca una esplicita teoria a tale proposito. Del resto, Jaeger preferirà procedere in tutt'altra direzione, sostenendo che lo Stagirita per primo avrebbe infranto il patto apofantico tra le parole e le cose¹⁰³. Se la fertilità di un pensiero si misura in termini di *Wirkungsgeschichte* – in base alla capacità di produrre effetti, delegare un lascito, creare una filiazione – dall'*Aristotele* di Trendelenburg emerge quantomeno un dato fondamentale, che segnerà un'eredità a venire: l'adeguazione tra il linguaggio e l'essere dipende dal senso di un

¹⁰¹ Cfr. *ibid.*, p. 12 sq; tr. it., p. 91 sq.: «i singoli concetti in quanto materia della proposizione [...] ricevono la loro misura solo nel legame proposizionale [*so haben sie doch stillschweigend an der Satzverbindung ihr Maass*], e non possono essere compresi se non viene compreso questo legame [...] la misura [*das Maass*] della predicazione originaria è il processo della cosa [*der Vorgang der Sache*]».

¹⁰² Cfr. C. Majolino, «De la grammaire à l'ontologie et retour. Le rapport entre catégories de l'être et grammaire philosophique selon Trendelenburg et Marty», *art. cit.*, pp. 87-88: «[...] *Seules les langues qui ont pensé une grammaire ont pu penser une science de l'être en tant que tel*».

¹⁰³ W. Jaeger, *Aristoteles*, *op. cit.*, pp. 395-396. A tale proposito, rinviamo ancora una volta al commento di P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, *op. cit.*, p. 99: «[...] par un étrange renversement, Aristote se verra reprocher plus tard "le caractère entièrement verbal de son ontologie"».

riferimento (*Bezug*, πρὸς τι), grazie a cui il linguaggio esce – per così dire – *fuori* di sé, procedendo in direzione dell’essere. Non si tratta però di un «riferimento» qualunque. Come già affermava Aristotele, non ogni enunciato significativo (φάσις) è necessariamente un’affermazione (κατάφασις) o una negazione (ἀπόφασις): «[...] uomo, ad esempio, significa qualcosa, ma non che questo qualcosa è o non è; vi sarà invece affermazione o negazione, una volta aggiunto un altro termine». Il semplice significato («uomo») non basta a fare della proposizione un giudizio; «il vero e il falso consistono nella congiunzione e nella separazione»¹⁰⁴, ossia nella *composizione* (συμπλοκή), che connette in un tutto unitario i termini presi isolatamente, in modo *conforme* alla composizione delle cose. La dimensione apofantica del λόγος riproduce o, meglio, *imita* la struttura del reale. In questo senso, il «nachbilden» che regola il rapporto di *corrispondenza* tra la proposizione e la realtà opera alla stregua di una μίμησις: la verità rende il linguaggio *simile* all’essere e il discorso in quanto *vero* – e non semplicemente in quanto *discorso* – assomiglia a ciò che è. Ci imbattiamo, tuttavia, in una difficoltà di un certo rilievo di fronte a svariati luoghi del *Corpus aristotelicum* che intervengono a dimostrare la *convenzionalità* del rapporto tra il linguaggio e l’essere. Non entriamo forse in contraddizione con quanto lo stesso Aristotele afferma esplicitamente, sostenendo una *somiglianza* (ὁμοίωμα) tra il λόγος e l’ὄν? A titolo esemplificativo, è sufficiente riportarsi alla dissimmetria fondamentale tra i nomi e le cose apertamente dichiarata in un testo delle *Confutazioni sofistiche*: «limitato è il numero dei nomi, come limitata è la quantità dei discorsi, mentre gli oggetti sono numericamente infiniti»¹⁰⁵. E lungo la stessa linea si muove anche il *De Interpretatione*: «nessun nome è tale per natura»¹⁰⁶, bensì per *convenzione*. Il nome *significa* nel momento in cui il suono articolato della voce diventa un simbolo convenzionale, che rinvia alla cosa oltre ogni somiglianza diretta, a differenza del *segno* che indica, invece, la presenza dell’oggetto come il fumo indicherebbe la presenza del fuoco. Il nome non è l’effetto di cui l’oggetto sarebbe la causa e la convenzionalità del linguaggio implica, per riflesso, un’intima fragilità: il vincolo tra la proposizione e la realtà è pur sempre revocabile in assenza di un’appartenenza diretta – ossia naturale – tra il λόγος e

¹⁰⁴ Aristotele, *De Int.*, 16 a, 10-15.

¹⁰⁵ Aristotele, *Conf. sof.*, 165 a 6-10.

¹⁰⁶ Aristotele, *De Int.*, 16 a 25-30.

l'ὄν. Saremmo allora portati a concludere che il linguaggio non è imitazione, bensì simbolo dell'essere se non fosse, però, che così ci troveremmo rigettati daccapo al punto di partenza. Che ne è del valore ontologico – e quindi fenomenologico – della verità? Accenniamo una risposta: se c'è una «Carta» – nel senso di una *Magna Carta* – della «fenomenologia di Aristotele», questa va individuata senz'ombra di dubbio nell'incipit del *De Interpretatione*¹⁰⁷.

«I suoni [τὰ ἐν τῇ φωνῇ] sono simboli delle affezioni che hanno luogo nell'anima [ἐν τῇ ψυχῇ παθημάτων σύμβολα] e le lettere scritte [τὰ γραφόμενα] sono simboli dei suoni della voce. Allo stesso modo poi che le lettere [γράμματα] non sono le medesime per tutti, così neppure i suoni sono i medesimi; tuttavia, suoni e lettere risultano segni, anzitutto [σημεῖα πρώτος], delle affezioni dell'anima [παθήματα τῆς ψυχῆς], che sono le medesime [ὁμοιώματα] per tutti e costituiscono le immagini di oggetti già identici per tutti.»

Al § 44 di *Sein und Zeit*, Heidegger non esiterà a esplicitare l'identità profonda che accomuna Aristotele e la fenomenologia, traducendo senza troppe esitazioni i παθήματα τῆς ψυχῆς con l'espressione «Erlebnisse der Seele», *vissuti dell'anima*, per non dire *vissuti di coscienza*, sulla scorta di un'equivalenza implicita tra *Erlebnis* e *Vorstellung* – «Aristoteles sagt: παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα, die “Erlebnisse” der Seele, die νοήματα (“Vorstellungen”), sind Angleichungen an die Dinge»¹⁰⁸. Oltre il nesso concettuale tra l'ὁμοίωσις e la successiva definizione di «verità» come *adaequatio*, che individuerà in questo passo la propria fonte storica – contrariamente al testo aristotelico, in cui non è fatta alcuna menzione dell'ἀληθές¹⁰⁹ – vale la pena rilevare la sintesi heideggeriana attraverso cui si riassume l'integralità di *De Int.*, I, 16 a 3-8: παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα. Come intendere il senso dell'ὁμοίωμα, che *assimila* i vissuti alle cose? Seguendo i suggerimenti di P. Aubenque, risulta possibile esplicitare tale «assimilazione» alla luce di una griglia semiotica, incentrata sull'opposizione iniziale tra il

¹⁰⁷ *De Int.*, I, 16 a 3-8. Cfr. a tale proposito il commento di B. Cassin, *Aristote et le logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*, PUF, Paris, 1997, p. 92: «Le *De Interpretatione* déploie, dans ses toutes premières lignes, la structure classique qui informe la phénoménologie, et demeure la grande charte du langage [...]».

¹⁰⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 215.

¹⁰⁹ *Ivi*: «Diese Aussage, die keineswegs als ausdrückliche Wesensdefinition der Wahrheit vorgelegt ist, wurde mit die Veranlassung für die Ausbildung der späteren Formulierung des Wesens der Wahrheit als *adaequatio intellectus et rei*».

σύμβολον e il σημεῖον¹¹⁰. I παθήματα non significano allo stesso modo in cui significano i suoni della voce o le lettere, poco importa se parlate o scritte. Le affezioni dell'anima portano in sé la traccia viva di ciò che le «affeziona», a differenza del suono articolato – la voce – che si astrae nella reiterabilità di un simbolo (γραφόμενα ο γράμματα), portatore di un significato. La semiosi del segno si distingue dalla funzione simbolica in virtù di un preciso discrimine: la presenza del designato o, per dirlo in termini più «fenomenologici», la presenza in carne e ossa («leibhaftig») dell'oggetto. Dove c'è un πάθημα, allora c'è anche il πράγμα verso cui la ψυχή fa segno (σημαίνειν). Viceversa, il simbolo supplisce un'assenza, esercitando una funzione vicariale nei confronti di ciò che (non) è. L'assimilazione – «Angleichung», ὁμοίωσις – non va quindi ricercata tra il λόγος e l'ὄν. Il discorso vero assomiglia alle cose grazie a una preliminare assimilazione, che l'anima attua nei confronti delle cose stesse. L'esegesi heideggeriana non esita a fare riferimento a *De An.*, III 8, 431 b 22, che in chiave fenomenologica esplicita il principio dell'intenzionalità: ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστι πάντα. La mediazione del linguaggio si fonda sull'immediatezza del rapporto tra la ψυχή e i πράγματα, là dove sono le affezioni dell'anima – per non dire i suoi patemi – a imitare l'essere, rendendo possibile il riferimento intenzionale verso l'oggetto dell'attività psichica. Ma esattamente come opera questa passività sui generis, che si esprime attraverso il registro del πάσχειν? Qual è il funzionamento semiotico di questi παθήματα, in grado di mantenere aperto un accesso sul reale? Brentano nel 1867 – con la sua *Psicologia di Aristotele* – farà propria l'immagine dell'anello, che imprimendosi lascia la sua impronta nella cera:

«il senso [αἴσθησις] è ciò che è atto ad assumere le forme sensibili senza la materia [τῶν αἰσθητῶν εἰδῶν ἄνευ ὕλης], come la cera riceve l'impronta [τὸ σημεῖον] dell'anello senza il ferro o l'oro [...]»¹¹¹

¹¹⁰ Cfr. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, op. cit., n. 2, p. 107: «Il résulte de ce texte que les παθήματα τῆς ψυχῆς sont τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα. M. Heidegger voit dans cette formule l'origine de la définition scolastique de la vérité comme adéquation. Il reconnaît cependant que cette assertion n'est "nullement proposée comme définition expresse de l'essence de la vérité". En réalité, l'ὁμοίωμα est surtout opposé ici au σύμβολον comme un rapport immédiat et naturel à un rapport médiat et conventionnel».

¹¹¹ Aristotele, *De An.*, II 12, 424 a 20.

Forma senza materia, εἶδος ἄνευ ὕλης – il senso attua nei confronti dell’oggetto un processo di *de-materializzazione*, facendo sì che l’oggetto possa metaforicamente imprimersi nell’anima, lasciando una *forma* all’immagine dell’anello, che imprime la sua traccia nella cera. Sempre in *De An.*, III 8, Aristotele introduce il celebre esempio della pietra: «[...] non è la pietra [ὁ λίθος] che si trova nell’anima [ἐν τῇ ψυχῇ], ma la sua forma [ἀλλὰ τὸ εἶδος]»¹¹². Al mondo della pietra – «weltlos», *senza mondo*, per dirlo ancora una volta in termini heideggeriani – si contrappone il mondo dell’anima – «weltbindend» – *creatrice di mondo*¹¹³. *L’anima e la pietra*: il nome (ὁ λίθος) non è la pietra là fuori così come la materia, di cui la pietra si compone non è ciò che l’anima percepisce dentro di sé. Come conciliare gli opposti? È la *forma* (εἶδος) a predisporre le condizioni della μετάβασις, che rende possibile il *transito* dalle *cose* al *discorso*: sulla scorta di un’equivalenza implicita tra «sostanza» (οὐσία), «forma» (εἶδος) ed «essenza» (τί ἐστίν), l’esistenza della cosa si rende intelligibile in vista della sua essenza a partire dal fondamento estetico dell’anima sensibile, là dove il «senso» è definito da Aristotele come la *forma* di tutti i sensibili¹¹⁴. La *verità estetica* è in primo luogo una *verità patetica*, che opera in funzione della forma (κατὰ τὸ εἶδος) secondo il principio enunciato in *Metaph.*, Γ 5 – «noi conosciamo tutte le cose in base alla forma»¹¹⁵ – a cui potrebbe conseguentemente aggiungersi il principio speculare che ritroviamo esposto in *Metaph.*, Ζ 5 – «abbiamo scienza della singola cosa quando ne conosciamo l’essenza»¹¹⁶. Ecco perché i vissuti – *Erlebnisse*,

¹¹² *De An.*, III 8, 432 a.

¹¹³ M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Ga 29/30, hrsg. F.-W. von Hermann, 1983, § 42, p. 261; tr. it. P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, Melangolo, Genova, 1999, p. 230: «la pietra è senza mondo [weltlos], l’animale è povero di mondo [weltarm], l’uomo è formatore di mondo [weltbildend]».

¹¹⁴ Aristotele, *De An.*, III 8, 431 b 28: «[...] l’intelletto è la forma delle forme e il senso la forma dei sensibili».

¹¹⁵ Aristotele, *Metaph.*, Γ 5, 1010 a 25: κατὰ τὸ εἶδος ἅπαντα γινώσκομεν.

¹¹⁶ *Metaph.*, Ζ 5, 1031 b 6-7: ἐπιστήμη τε γὰρ ἐκάστου ἐστίν ὅταν τὸ τί ἦν ἐκείνω εἶναι γινῶμεν. Cfr. *ibid.*, 7, 1032 b 1: εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν. Per un approfondimento dei problemi esegetici che gravitano intorno allo statuto del τόδε τι si consulti in primo luogo O. Appelt, *Die Kategorienlehre des Aristoteles in Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Teubner, Leipzig, 1891, rist. Scientia Verlag, Aalen, 1975, p. 140 sq. G. Reale critica Appelt per aver identificato univocamente il τόδε τι con l’*individuum*, sulla base di un’interpretazione troppo ristretta. Il soggetto precipuo del giudizio categoriale, il τόδε τι, secondo Aristotele non sarebbe esso stesso una categoria, ma piuttosto tutte le categorie, incluso il τί ἐστίν, ossia la prima categoria, servirebbero solo per la determinazione di questo soggetto. Cfr. a tale proposito G. Reale, «Il significato e l’importanza teoretica e storico-ermeneutica del libro di Franz Brentano *Sui molteplici significati dell’essere*

παθήματα – possono legittimamente tradursi in termini di *assimilazioni* («Angleichungen»), come del resto Heidegger sintetizza: παθήματα τῆς ψυχῆς τῶν πραγμάτων ὁμοιώματα – *die Erlebnisse der Seele sind Angleichungen an die Dinge*. Grazie al tramite delle *affezioni* la cosa si fa *segno*, consentendo all'anima di significare qualcosa là fuori (ἔξω). Questo è il senso dell'*assimilazione*, che rende il senziente in atto *simile* al sentito: il «fuori» lascia la sua impronta nel «dentro» e l'ἔξω τῆς ψυχῆς si modula in un ἐν τῇ ψυχῇ. Come l'anello *imprime* la sua forma nella cera, così l'anima si lascia *impressionare* o, forse, potremmo dire *meravigliare* da ciò che lascia un *segno*. La funzione semantica dei παθήματα consiste nel trasformare le cose in segni, consentendo all'anima di *significare* qualcosa. La *veracità* del sensibile rappresenterebbe, allora, la garanzia che permette al linguaggio di *mostrare* nei fatti ciò che *intende* a parole¹¹⁷. E il carattere estetico della verità costituirebbe il fondamento su cui viene successivamente a elaborarsi la verità in senso logico o, meglio, noetico – conformemente alle conclusioni di *De An.*, III 8: «gli intelligibili si trovano nelle forme sensibili [...] Per questo motivo, se non si percepisse nulla non si apprenderebbe né si comprenderebbe nulla»¹¹⁸, o – detto in modo più emblematico – *nihil est in intellectu quod ante non fuerit in sensu*.

In conclusione, ci sentiremmo legittimati a porre l'εἶδος ἄνευ ὕλης di *De An.*, II 12 in risonanza con l'οὐσία ἄνευ ὕλης di *Metaph.*, Z 7¹¹⁹, se non fosse che un'ulteriore aporia rischia d'inficiare il risultato dell'intera analisi. Va, infatti, segnalato che la *quiddità* non è equiparabile a una *sensazione* e allo stesso modo – come Aristotele non

secondo Aristotele e alcune osservazioni critiche di complemento» in F. Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, op. cit., p. XLII: «La sostanza individuale, in quanto tale, più che una categoria (la prima) in senso vero e proprio è *il sostrato o soggetto metafisico a cui si riferiscono le categorie*, e a cui si riferisce, quindi, la stessa predicazione dell'essenza»; *ibid.* pp. XLIII-XLIV: «Quindi, quando si parla della prima categoria, si intende sia il fondamento ontologico, a cui tutte le altre fanno riferimento, sia l'essenza che esprime la forma della cosa [...] Qualora, infatti, per *sostanza prima* si intendesse l'*individuo*, poiché dell'individuo in quanto tale c'è percezione sensibile e non conoscenza concettuale, la sostanza risulterebbe essere inconoscibile, e con questo cadrebbe in crisi tutta la problematica della metafisica. Ma se per *sostanza prima* si intende appunto la forma e l'essenza, l'aporia scompare del tutto».

¹¹⁷ Cfr. B. Cassin, *Aristote et le logos*, op. cit., pp. 39-40: «La véracité phénoménologique de la sensibilité, cela même qui fait parler, et qui s'élabore en catégories, est la garantie en amont de la coïncidence entre sens et essence».

¹¹⁸ Aristotele, *De An.*, III 8, 432 a 5: ἐν τοῖς εἶδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητὰ ἐστὶ.

¹¹⁹ Aristotele, *Metaph.*, Z 7, 1032 b 14: λέγω δὲ οὐσίαν ἄνευ ὕλης τὸ τί ἦν εἶναι; *ibid.*, 10, 1035 b 32: «[...] per forma intendo l'essenza (εἶδος δὲ λέγω τὸ τί ἦν εἶναι)».

manca di rilevare – l'essenza non può mostrarsi con un dito¹²⁰. La vista ha per oggetto qualcosa di visivo – un colore, per esempio, del bianco – e non Socrate o un uomo. Ciò pertanto impedisce di leggere l'εἶδος ἄνευ ὕλης del *De Anima* direttamente in funzione della dottrina dell'οὐσία ἄνευ ὕλης: l'ἴδιον, l'oggetto proprio di ogni attività sensibile, è *altra* cosa rispetto all'οὐσία¹²¹. Persiste così la difficoltà d'individuare un *medium* capace di assicurare a monte del processo fenomenologico la coincidenza tra il significato e l'essenza. Di fronte alle aporie del testo aristotelico, l'impostazione inaugurata dalla *Kategorienlehre* di Trendelenburg lascerà il problema irrisolto, e non a caso sarà proprio tale questione a segnare il corso della ricerca a venire¹²². La dottrina brentaniana dell'«inesistenza intenzionale» si elaborerà a partire da questi rilievi esegetici, rileggendo le analisi di *Metaph.*, E 2-4 – «il vero e il falso non sono nelle cose, ma solo nel pensiero» – alla luce di *De An.*, II 12 – «il senso è ciò che è atto ad assumere le forme sensibili senza la materia»¹²³. Ecco, allora, il dato fondamentale dello *zurück zu Aristoteles* sul quale volgiamo focalizzare la nostra attenzione: *tra il linguaggio e l'essere, c'è l'anima*. Il patto apofantico potrà, infatti, risultare garantito solo da un contatto immediato tra l'anima e ciò che è, là dove non sono le parole bensì le *affezioni* a imitare l'essere. Di conseguenza, il *giudizio* – in cui si esprime la verità del linguaggio – sarà in primo luogo da intendersi come una *funzione della psiche*, consistente in un *atto* di composizione, che nella sua essenza non risulta né linguistico né tantomeno simbolico, bensì d'ordine *psicologico*. Detto altrimenti, la verità del giudizio ancor prima che nei termini da comporre deve individuarsi in un *atto* dell'anima, che si conforma in modo corrispondente alla struttura del reale. Qui risiedono le ragioni che

¹²⁰ Aristotele, *Anal. post.*, II 7, 92 b 1- 5: «In realtà, non si proverà certo l'essenza con la sensazione, né la si mostrerà con un dito?».

¹²¹ Cfr. B. Cassin, *Aristote e le logos*, *op. cit.*, pp. 115-116: «Cette forme sans matière au plus haut point énonçable de lui – son *logos* donc – n'a pourtant rien à voir avec ce qu'on entend d'habitude, dans une doctrine aristotélicienne nourrie de la *Métaphysique* et des *Catégories*, par quelque chose comme une essence ou une quiddité : quand je vois, je vois proprement du vu, du blanc par exemple, mais ni Socrate ni un homme».

¹²² Rinviamo a titolo emblematico alla domanda che Aristotele formula in *Anal. post.*, II 5, 91 a 35: «Colui che definisce, allora, come potrà dunque provare la sostanza [οὐσία] o l'essenza [τὸ τί ἐστίν]?».

¹²³ Cfr. a tale proposito K. Hedwig, «Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano» in *Grazer Philosophische Studien*, 1978. Cfr. inoltre il commento di J-F. Courtine, «Aux origines de la phénoménologie : l'aristotélisme de Franz Brentano» rist. in *La cause de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 56 : «[...] quoi qu'il en soit, c'est sa lecture du *De Anima* qui fournit à Brentano la première présupposition de sa formulation de l'intentionnalité».

faranno della *psicologia un trade d'union* indispensabile nella realizzazione del progetto a cui l'*aristotelismo* del XIX sec. è chiamato a dare il suo contributo più significativo, vale a dire *una nuova fondazione metafisica della logica*.

*

Parallelamente, emerge l'importanza strategica, che il trattato sulle *Categorie* ricopre negli intenti speculativi dello *zurück zu Aristoteles* di Trendelenburg. A tale proposito, l'incipit della *Prolusio* non potrebbe essere più esplicito: «Aristoteles, quum logicam et primam philosophiam arctissime inter se cohaerere vellet, categorias fortasse inter utramque quasi internodium posuit»¹²⁴. Le *categorie* vanno concepite all'immagine di un «internodium», una zona di confine tra *logica e filosofia prima*. È il loro carattere *mediano* a legittimarne il *privilegio*, posizionandole al «primo posto» di ogni trattazione sistematica: «Inter Aristotelis libros categoriae quasi philosophiae vestibulum primo loco positae sunt». Trendelenburg conferma e al contempo supera l'impostazione dei commentatori antichi: la problematica genetica del *Leitfaden* prescrive all'analisi un andamento dinamico, che mette le *Categorie* in risonanza con il resto del *Corpus aristotelicum*, pur riconoscendo al *trattato* la funzione introduttiva che già Porfirio gli attribuiva in base a un ordine statico di lettura, volto ad avviare pedagogicamente il lettore allo studio della metafisica¹²⁵. L'originalità di questa esegesi risiede nel saper leggere il *silenzio* d'Aristotele come il segno di un'esigenza più fondamentale, che indica – sebbene in negativo – le linee direttive di un nuovo programma di ricerca. Non dimentichiamoci, infatti, che se «la forma grammaticale non decide» è anche perché in Aristotele il rapporto tra sussunzione logica e genesi reale rimane problematicamente irrisolto e Trendelenburg, dal

¹²⁴ F. A. Trendelenburg, *De Aristotelis categoriis*, op. cit., p. 4.

¹²⁵ Cfr. M. Antonelli, *Alle radici del movimento fenomenologico*, op. cit., p. 20. Cfr. anche J-F. Courtine, «La question des catégories: le débat entre Trendelenburg et Bonitz», *art. cit.*, p. 68 : «[...] c'est sans aucun doute cette critique [sc. kantienne] qui permet de rendre compte de la rupture opérée par Trendelenburg par rapport au commentarisme ancien (Dexippe, Porphyre, Simplicius...), qui considérerait le texte dans son économie "statique". Trendelenburg adopte d'emblée une perspective nouvelle, que l'on peut caractériser comme dynamique et généalogique, destinée aussi à déterminer la situation du traité et sa portée dans le "système" aristotélicien. Et c'est encore la critique kantienne qui le conduit à mettre d'emblée au premier plan la question du "fil conducteur" dans l'établissement et l'économie de ladite "table de catégories"».

canto suo, non esita ad ammetterlo: «è un grande inconveniente che, per quanto ne sappiamo, Aristotele non si sia mai espresso sul fondamento dello schema delle categorie e sull'articolazione in dieci concetti; ciò significa che ci è impossibile cogliere questo fondamento nel suo punto più essenziale, nella sua configurazione primigenia»¹²⁶. Il filo conduttore grammaticale, per quanto possa offrire una direzione normativa, rappresenta il modo che *noi uomini* – ζῶον λόγον ἔχον – abbiamo di considerare le cose. Partendo dalla scomposizione della proposizione, l'approccio grammaticale costituisce un πρότερον πρὸς ἡμᾶς, che in assenza di un criterio sistematico rimane distante dal fondamento generativo – τῇ φύσει πρότερον – in cui risiede il *punto di vista della realtà*. Detto altrimenti, in Aristotele manca una piena sovrapposizione tra le *categorie* e i *principi* in modo tale che il parallelismo tra la predicazione e l'antiorità per natura risulti in grado di far risalire le categorie alle quattro cause o fondamenti. L'abilità speculativa di Trendelenburg sta allora nel trasformare le *esitazioni* di Aristotele nei prodromi di un nuovo – o, meglio, antico – *desiderio*: «la dottrina delle categorie giungerà al suo compimento solo quando l'origine dei concetti e la generazione delle cose procederanno insieme»¹²⁷. Il finale dell'*Aristoteles Kategorienlehre* risuona all'interno della *Grundfrage* iniziale: *Wie kommt das Denken zum Sein?* Si enunciava così l'intenzione programmatica delle *Logische Untersuchungen*, che ponevano a tema d'indagine l'*adeguazione* tra i due poli opposti del pensiero e dell'essere. Dalla loro congiunzione discende la possibilità di una nuova *philosophia fundamentalis* in grado di coniugare insieme *logica* e *metafisica*; l'origine dei concetti e la generazione delle cose¹²⁸.

¹²⁶ F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, op. cit., p. 179; tr. it. p. 270.

¹²⁷ *Ibid.*, 189; tr. it. p. 277.

¹²⁸ La tesi che Trendelenburg affida alla parte *costruens* delle *Logische Untersuchungen* individua nel *movimento* («Bewegung») l'anello di congiunzione tra il pensiero e l'essere, rileggendo così l'intero schema categoriale a partire dalla distinzione tra δύναμις e ἐνέργεια. Cfr. a tale proposito F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, op. cit., pp. 158-159; tr. it. pp. 251-252: «Ora, ad un esame più approfondito, da diversi luoghi si ricava che δύναμις e ἐνέργεια non sono sullo stesso piano delle categorie, né si limitano ad alcune di esse, bensì le attraversano tutte quante e a tutte possono essere applicate [...] se, a quanto sembra, δύναμις e ἐνέργεια attraversano tutte le categorie costituendone la differenza comune, allora in tutte le categorie incide anche il movimento: quest'ultimo, infatti, riferisce realmente le determinazioni stabilite nella δύναμις e nell'ἐνέργεια per sé a tutte quante le categorie». Cfr. inoltre l'intero Cap. VIII del vol. I delle *Logische Untersuchungen*, «Reale Kategorien aus der Bewegung» e in particolare p. 364: ««Es gibt für uns Menschen kein reines Denken; denn wie eine Seele ohne Leib, hätte es ohne Anschauung kein Leben, sondern nur ein geisterhaftes, gespenstisches Dasein. Das Denken tödtet sich selbst, wenn es sich von der Welt der Anschauung lossagt [...]. Daher muss das erste Prinzip des Denkens ein solches sein, das in die Anschauung führt und

L'*aristotelismo* di Trendelenburg acquista piena intelligibilità alla luce di questo orizzonte di ricerca e, del resto, lo stesso Brentano con la *Dissertazione* del 1862 non farà che ripeterne – pur criticando – le convinzioni, nel tentativo d'individuare un diverso principio deduttivo delle categorie¹²⁹. Sarà, allora, il progetto di una nuova «grundlegende Wissenschaft», ben più che l'*Aristotelesbild* di Trendelenburg, a esercitare un influsso profondo sul giovane allievo. Qui risiede l'eredità, di cui si faranno carico prima la *psicologia descrittiva* e poi – sebbene in modo storicamente acritico – anche la *fenomenologia*.

die Möglichkeit derselben erzeugt. Ohne ein solches giebt es keine Gemeinschaft zwischen dem Denken und den Dingen. In dieser Bedeutung erschien die Bewegung, das Wort nicht metaphorisch, sondern in sinnlichem Verstande genommen [...] So ist die Bewegung als eine dem Geist und der Natur identische Thatigkeit der Schlüssel zu den größten und ausgedehntesten Erzeugnissen der menschlichen Erkenntnis». Vale la pena riportare il suggerimento storiografico che J-C. Gens avanza nella *Préface* alla traduzione francese della *Ürsprung sittlicher Erkenntnis* in F. Brentano, *L'origine de la connaissance morale suivie de la Doctrine du jugement correct*, tr. fr. M. de Launey, J-C. Gens, Gallimard, Paris, 2003, p. 13: «Il est assurément possible de voir dans le concept propre à Trendelenburg de *Bewegung* l'une des sources directes d'inspiration du concept brentanien d'intentionnalité». Cfr. infine E. W. Orth, «Metaphysische Implikationen der Intentionalität. Trendelenburg, Lotze, Brentano» in *Brentano Studien*, 7 (1997), pp. 15-30.

¹²⁹ Cfr. M. Antonelli, *Alle radici del movimento fenomenologico*, op. cit., p. 47: «Non è dunque solo l'*Aristotelesbild* di Trendelenburg ad aver suscitato un influsso profondo sul giovane Brentano, è soprattutto il progetto di Trendelenburg di una nuova fondazione scientifica della filosofia a risollevarlo il giovane allievo dai “dubbi e dalle preoccupazioni” suscitati in lui dalla profonda decadenza in cui erano cadute le discipline filosofiche».

III

LA SOGLIA DELLA METAFISICA

BRENTANO ALLA SCUOLA DI ARISTOTELE

Sulla *soglia* della metafisica risuona l'antico adagio: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. La «formula» in cui si racchiude il lascito del pensiero aristotelico si colloca in esergo alla *Dissertazione* di Franz Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, e ne coinvolge – ben oltre l'*incipit* del 1862 – l'intero destino filosofico¹. Qual è il *sensu* dell'unità dell'essere? L'unità di un πολλαχῶς λεγόμενον – τὸ ὄν? Si ripete così la domanda iniziale, che segna il nostro incedere e definisce il tema con il quale il giovane Brentano inaugura il suo cammino di ricerca, inscrivendosi a pieno titolo – sulle tracce del maestro Trendelenburg – nella tradizione dell'*aristotelismo* del XIX sec. Le sorti della «metafisica» dipendono strettamente da questa unità, capace di garantire all'ἐπιστήμη τις di cui Aristotele parla in *Metaph.*, Γ 1, lo statuto di una vera e propria scienza. *Senza unità non c'è scienza, né tantomeno c'è metafisica*. Tutto sta nell'individuare una linea o, meglio, un significato direttivo tra i molteplici modi di dire l'essere, in grado di assicurare una coesione al πολλαχῶς. All'immagine dei commentatori antichi, Brentano riprende la metafora della «soglia», che già Trendelenburg utilizzava per indicare il passaggio obbligato verso il cuore della *Metafisica*: «la discussione sui molteplici significati dell'essere costituisce la soglia [*die Schwelle*] della metafisica di Aristotele»². Il *leit-motiv* del τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς viene a costituire la chiave d'accesso dell'intero *sistema*. Eppure, in questo passaggio *liminare* – che conduce oltre la «soglia» – si cela ben più di una semplice questione preliminare. Dalla risposta alla domanda

¹ Cfr. J-F. Courtine, «Aux origines de la phénoménologie: l'aristotélisme de Franz Brentano» in *Etudes phénoménologiques*, 1998, n° 27-28, rist. in *La cause de la phénoménologie*, PUF, Paris, 2007, p. 42: «La *Dissertation* constitue le véritable point de départ ou mieux le coup d'envoi de l'œuvre entier: c'est la *Dissertation* qui formule en effet pour la première fois, de façon canonique, la question brentanienne directrice, celle du *sens* de l'être ou mieux du sens unitaire de l'être comme fondement de la dispersion catégoriale et, au-delà, de toutes les autres acceptions».

² F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, *op. cit.*, p. 5; tr. it., p. 8. Cfr. anche F. A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, *op. cit.*, p. 5.

(τί τὸ ὄν) dipende la possibilità di un'indagine *sui generis*, capace di estendersi sulla *totalità* di ciò che è (ὄν ἢ ὄν). Ecco, allora, il paradosso: il passaggio liminare non conduce *oltre*, ma è già metafisica. Detto altrimenti, la *metafisica* si costituisce su questa stessa *soglia*. Qui si decidono le sorti della *domanda*, la cui risposta può deciderne lo statuto.

L'interrogativo iniziale si fa tanto più cogente, se consideriamo il ricordo di uno dei primissimi allievi di Brentano, Carl Stumpf, appartenente a quel celebre gruppo che la storiografia contemporanea ha poi battezzato come *la Scuola di Brentano*: «la metafisica» – ricorda Stumpf – «fu l'inizio e la fine del suo pensiero»³. E al ricordo dell'ex allievo si aggiunge la *boutade*, non priva d'ironia, di un altro illustre contemporaneo, Dilthey, che a sua volta osservava come Brentano in fin dei conti fosse rimasto un *metafisico medievale*, – «ein mittelalterlicher Metaphysiker»⁴.

La filosofia si misura con l'ambizione di un *desiderio*, che è allo stesso tempo *desiderio di sapere* e *desiderio d'essere*. Il senso della verità risiede nell'essere, che garantisce a sua volta un senso al sapere: «tanta verità, quanto essere»⁵. Questa è la lezione che il giovane Brentano ascolterà alla *Scuola di Aristotele*, ben più attento all'esegesi di Tommaso ancor prima che a quella di Trendelenburg⁶. *L'insegnamento aristotelico e l'eredità scolastica*: dall'incontro di queste due coordinate rinascerà a nuova vita l'antico sintagma dell'*analogia entis*, che la *Dissertazione* convoca in risposta al problema dell'essere. La nostra ipotesi di ricerca consisterà allora nel riaffermare l'importanza strategica dell'*analogia*, capace di rendere visibili le opzioni fondamentali che

³ C. Stumpf, «Erinnerungen an Franz Brentano» in O. Kraus (Hrsg.), *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*, München, Beck, 1919, p. 98: «[...] Ciò d'altra parte non toglie che la psicologia possa di tanto in tanto essere passata in primo piano, ed in effetti le cose stanno proprio così. Ma nell'intimo del suo animo l'interesse metafisico prevalse senz'altro su ogni altro». A proposito della *Scuola di Brentano* si consulti L. Albertazzi, M. Libardi, R. Poli., (ed.), *The School of Franz Brentano*, Kluwer Academic pub., cop., Dordrecht-Boston-London, 1996.

⁴ Cfr. W. Dilthey, *Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, Halle a. S., Niemeyer, 1923, p. 26: «Brentanos waren uns zu sehen nach Vulpera gekommen und ebenso sein Wiener Bruder, mit dem ich philosophiert habe. Er ist ein mittelalterlicher Metaphysiker geblieben».

⁵ Aristotele, *Metaph.*, α 1, 993 b 31: ὅσθ'ἐκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.

⁶ Cfr. «Briefe Franz Brentanos an Hugo Bergmann» in *Philosophy and Phenomenological Research* 7 (1946), p. 106: «Doch dass er [Thomas von Aquin] einst mein Lehrer war, bin ich fern, zu verleugnen. Ja, er war es, der mich zu Aristoteles teilnahm, vergleiche ich auf der Bibliothek die Kommentare des großen Scholastikers und fand da manche Stellen glücklich geklärt, die Trendelenburg nicht verständlich zu machen vermochte».

presiedono alla costituzione di un determinato sistema di pensiero⁷. Brentano non fa eccezione. Rileggeremo il suo aristotelismo al vaglio dell'*analogia entis* e, viceversa, registreremo gli usi e le modificazioni che l'analogia va subendo attraverso l'aristotelismo di Brentano. Da questa duplice lettura seguirà un duplice parallelo: internamente alla tradizione aristotelica, lungo il filo della trasmissione che da Trendelenburg va a Brentano, ed esternamente, in rapporto al criticismo kantiano, là dove l'analogia testimonia di un'altra storia e un'altra tradizione. Per contrasto, emergerà la specificità del gesto brentaniano, teso a ridurre quella particolare figura dell'*unità* – in cui risiede il valore autonomo del questionamento analogico – a una figura derivata, che opera in funzione dell'*uno*. Leggendo il nuovo alla luce dell'antico, seguiremo la *marcia verso l'univocità* che conduce l'*ens* a trasformarsi in *conceptus entis*. Lungo il corso tortuoso dell'analogia si confermerà così – una volta di più – il vincolo profondo, che unisce l'essere alla metafisica. «Unde sine huius analogiae notitia, processus metaphysicales absque arte dicitur» – senza analogia il questionamento metafisico sarebbe senz'arte, diceva Cajetano⁸. Per Brentano vale lo stesso: intorno all'analogia si costituisce il *vestibolo* di una questione preliminare, che si colloca ancor prima della *soglia*. Il paradosso del *passaggio* che non conduce *oltre*, si raddoppia nei *prolegomeni di un'introduzione*: l'analogia conduce al problema dell'essere che, a sua volta, conduce alla metafisica. Un *passaggio doppio* che introducendo, occulta il senso di una questione – τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς – gettandola nell'abbraccio della metafisica ancor prima d'averne varcato la soglia.

§ 1. L'ONTOLOGIA DEL 1862

La risposta di Brentano di fronte alla polisemia dell'essere è già racchiusa *in nuce* nell'esergo iniziale con il quale si apre la *Dissertazione* del 1862 – τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Tra i diversi luoghi in cui compare l'adagio aristotelico (*Metaph.*, Γ 2, Δ 7, E 2, Z 1) il riferimento va infatti a *Metaph.*, Z 1, là dove le molteplici accezioni dell'essere si restringono alla dimensione categoriale:

⁷ Confermiamo quindi l'approccio metodologico impiegato da B. Montagnes, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1963.

⁸ Thomas de Vio Cajetanus, *De nominum analogia*, *op. cit.*, III, 29.

«L'essere ha molteplici significati [...] significa, infatti, da un lato, essenza e alcunché di determinato, dall'altro, qualità o quantità o ciascuna delle categorie. Pur dicendosi in tanti significati, è tuttavia evidente che il primo dei significati dell'essere è l'essenza [τὸ τί ἐστίν], la quale indica la sostanza [ἄπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν].»⁹

Come avremo modo di rilevare, il gesto di Brentano consiste per l'essenziale nel reiterare – alla stregua dei commentatori antichi – una duplice riduzione, nel tentativo di *dedurre* la serie delle categorie a partire da un unico principio: limitando la polisemia dell'essere alle accezioni categoriali, il significato principale del πολλαχῶς si individua nell'οὐσία¹⁰. Più precisamente, l'originario τετραχῶς in cui si enunciano i quattro significati fondamentali – quali, per esempio, li troviamo esposti in *Metaph.*, E 2¹¹ – cede il passo a un'accezione più ristretta, modulando la dottrina dell'essere in una dottrina delle categorie e in ultima istanza in una dottrina della *sostanza* (οὐσία), intesa come la *prima* delle categorie. Tutto ciò che è, esiste come sostanza o in riferimento alla sostanza e di conseguenza dovrà intendersi come un «accidente della sostanza». *Omne quod est, aut in se aut in alio*: è questo il principio sul quale Brentano fonderà il suo tentativo di deduzione per difendere Aristotele dalle accuse di rapsodismo di derivazione kantiana e, in parte, anche hegeliana¹². Parallelamente, è sulla base di questo principio che verrà a legittimarsi il ricorso all'analogia – secondo la

⁹ Aristotele, *Metaph.*, Z 1, 1028 a 10-15.

¹⁰ Cfr. J-F. Courtine, *Invention Analogiae*, *op. cit.*, p. 19: «Cette référence (1028a 10-15), signalons-le d'emblée, n'est pas sans conséquences, puisque c'est la multiplicité des acceptions catégoriales – et elle seule – qu'envisage Aristote dans ce passage». Sempre dello stesso autore, si consulti anche «Aux origines de la phénoménologie: l'aristotélisme de Franz Brentano», *art. cit.*, pp. 42-47.

¹¹ Cfr. Aristotele, *Metaph.*, E 2, 1026 a 33 – 1026 b 2: «L'essere, inteso in generale [τὸ ὄν τὸ ἀπλῶς λεγόμενον], ha molteplici significati: uno di questi [...] è l'essere accidentale [κατὰ συμβεβηκός]; un secondo è l'essere come vero [ἀληθές] e il non essere come falso [ψεῦδος]; inoltre ci sono le figure delle categorie [τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας] (per esempio l'essenza, la qualità, la quantità, il dove, il quando, e tutte le restanti); e, ancora, oltre tutti questi, c'è l'essere come potenza e atto [δυνάμει καὶ ἐνεργείᾳ].»

¹² Cfr. F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, *op. cit.*, p. 148; tr. it. p. 140: «La divisione in sostanza (οὐσία) e accidente (συμβεβηκός) è una divisione che abbraccia in questi due membri tutto l'essere appartenente alle categorie, è una differenziazione che poggia sulla diversità dell'esistenza nella sostanza prima, sulla diversità della predicazione, e che corrisponde quindi al criterio addotto per la divisione». Cfr. a tale proposito il giudizio di P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, *op. cit.*, p. 197: «La tentative la plus cohérente [sc. de déduction des catégories à partir d'un principe unique] au XIX^e siècle, celle de Brentano, qui, développant certaines suggestions de saint Thomas, entreprend de "déduire" les catégories à partir de la distinction entre être par soi (ou essence) et être par accident (dont les modalités elles-mêmes obtenues par division, constituent les autres catégories)». Cfr. inoltre B. Smith, «The Substance of Brentano's Ontology», *Topoi* 6, 1987, pp. 39-49.

figura dell'*analogia entis* – predisposta a regolare il rapporto di dipendenza ontologica tra ciò che *primo* e ciò che è *derivato*, tra ciò che è *proprio* e ciò che è *improprio*, tra la *sostanza* e l'*accidente*¹³. Ancor più che in Kant e in Hegel, lo stimolo critico da cui nasce la *Dissertazione* del 1862 va tuttavia individuato nell'*Aristoteles Kategorienlehre* di Trendelenburg. All'immagine del «clamoroso declino della filosofia» con cui il vecchio Brentano – ormai all'estremo del suo percorso – ricorderà i primi passi che lo portarono all'incontro con Aristotele, si affianca la dichiarazione del giovane Brentano che «con mano esitante» consegna alle stampe lo scritto del 1862, delegando gli eventuali meriti all'insegnamento del maestro¹⁴. Non si tratta di semplici ringraziamenti di circostanza. Nell'*Aristotele di Trendelenburg* risiede il motivo ispiratore del pensiero brentaniano, la cui unità sotterranea si raccoglie intorno al progetto di una *nuova fondazione della metafisica*.

*

Contro il celebre «sorriso di Heidegger», che Jean Beaufret annotava nei suoi *cahiers* a sostegno di una distinzione – doppiamente erronea – tra il *Brentano di Aristotele* (quello appunto di Heidegger) e il *Brentano della Psicologia dal punto di vista empirico* (quello invece di Husserl), va affermata con forza l'esistenza di un solo Brentano: il

¹³ Oltre Tommaso, le fonti dell'analogia – a cui Brentano fa qui ricorso – risalgono al complicato processo di mediazione greco-araba, in riferimento ad Avicenna e in particolar modo ad Averroè. Indispensabile a tale proposito il commento di A. de Libera, «Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l'analogie de l'être», *art. cit.*, p. 339: «L'apport spécifique d'Averroès est d'avoir représenté comme "cas" ou "flexion" le rapport même de l'accident à la substance dans le cadre d'une ontologie qui ne se contentait pas de marquer la dépendance de l'accident par rapport au sujet mais visait à exténuer l'accident de tout être et de toute quiddité autres que l'être et la quiddité des substances premières»; p. 345: «Reconduite à ses sources gréco-arabes, l'analogie apparaît ainsi, avant tout, comme la théorie d'une transsumption catégorielle archi-fondatrice: celle qui articule toute pensée du rapport entre la substance et l'accident».

¹⁴ Cfr. F. Brentano, *Die Abkehr vom Nichtrealen*, mit Vorwort u. Anmerkungen hrsg. v. F. Mayer-Hillebrand, Bern, Franke, 1966; Hamburg, Meiner, 1977, p. 29; Lettera a O. Kraus del 21-3-1916: «Io doveti anzitutto accostarmi quale discepolo ad un maestro e, nato in periodo di clamoroso declino della filosofia, non potei trovare nessun altro se non il vecchio Aristotele per la cui miglior comprensione Tommaso d'Aquino mi venne spesso in aiuto». Cfr. anche F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, *op. cit.*, p. VII-VIII; tr. it. p. 5: «Timidamente e con mano esitante consegno questo modesto scritto al pubblico [...] A procurarmi coraggio sono stati gli eccellenti scritti già esistenti che mi si sono offerti a sostegno della parte più difficile del mio lavoro. Se in esso, dunque, si troverà qualcosa di buono, sarà necessario ringraziare questi, e in particolare il meritevole studioso, dal quale ho avuto in principio la fortuna di essere introdotto alle ricerche su Aristotele».

*Brentano aristotelico*¹⁵. Certo, questo non significa che tutte le tesi della *psicologia descrittiva* siano immediatamente riconducibili al pensiero di Aristotele; tantomeno sarebbe legittimo negare la presenza di altre fonti – altrettanto determinanti – quali, per esempio, Descartes e l’empirismo inglese. A riprova della complessità della lettura aristotelica di Brentano vanno, inoltre, segnalate le variazioni esegetiche nell’approccio continuamente reiterato nei confronti dello Stagirita. Al magistero di Trendelenburg, che corrisponde al periodo di formazione berlinese (1858-1859) si affianca l’apporto – forse minore, ma non perciò trascurabile – di Franz Jakob Clemens, autorevole esponente della neoscolastica tedesca, di cui Brentano frequentò i seminari a Münster (1859-1860), avvicinandosi così alle interpretazioni medievali di Aristotele¹⁶. Altrettanto decisivo risulta, infine, lo studio di Tommaso

¹⁵ Cfr. M. Heidegger, *Seminare (1951-1975)*, Ga 15, hrsg. von C. Ochswadt, 1986; tr. it. M. Bonola, *Seminari*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano, 1992, pp. 161 sq. Da un punto di vista storiografico, il «sorriso di Heidegger» risulterebbe doppiamente erroneo perché, in primo luogo, lo scarto tra il Brentano di Aristotele e il Brentano della *Psicologia dal punto di vista empirico* ammette la gradualità di una transizione come, del resto, testimonia il trattato del 1867 sulla *Psicologia di Aristotele*. In secondo luogo, intendere il «Brentano di Husserl» come quello della *Psicologia dal punto di vista empirico* si scontra con la scarsità di riferimenti da parte dello stesso Husserl nei confronti dell’opera del 1874, mentre più rilevanti appaiono i rimandi ai corsi di logica – che Brentano tenne a Vienna negli anni 1884-85 – e ai corsi di etica, con particolare riferimento alla conferenza del 1889, *Von Ursprung sittlicher Erkenntnis*. Cfr. a tale proposito il giudizio di J-F. Courtine, «Aux origines de la phénoménologie: l’aristotélisme de Franz Brentano» *art. cit.*, p. 49: «Il faut soutenir, contre Heidegger, qu’il n’y a qu’un Brentano: c’est le Brentano d’Aristotele!». Non esattamente dello stesso avviso è però S. Besoli, che esprime a tale proposito un giudizio più cauto nel saggio introduttivo alla traduzione italiana del trattato di Brentano sulla *Psicologia di Aristotele*, «Il tradimento di un’eredità. Franz Brentano a confronto con l’originaria vocazione aristotelica» in F. Brentano, *La psicologia di Aristotele con particolare riguardo alla sua dottrina del nous poietikos. Con un’appendice sull’operare del Dio aristotelico*, Quodlibet, Macerata, 2007, p. XXIII: «In tal senso, pur salvaguardando in astratto l’orientamento aristotelico dell’ispirazione brentaniana, le problematiche di stampo esegetico sconsigliano di sostenere che vi sia solo il “Brentano di Aristotele”, così come ancor più sconveniente è contrapporre un “Brentano aristotelico” a un “Brentano psicologo”, nel modo strumentale in cui Heidegger pensò di doversi dissociare, anche in termini genealogici, dall’indirizzo psicologico-descrittivo della fenomenologia». Circa i riferimenti husserliani all’opera di Brentano si consulti C. Majolino, «Les “essences” des *Recherches logiques*» in *Revue de métaphysique et de morale*, n. 1/2006, p. 90: «En effet, force est de noter que si Husserl a toujours reconnu le rôle joué par Brentano dans sa formation philosophique, il ne l’a jamais mis en relation avec la lecture de sa *Psychologie*, alors que, par exemple il évoque encore, trente-cinq ans après, dans un manuscrit fribourgeois ses cours de philosophie pratique».

¹⁶ Le posizioni di Clemens si rivelarono decisive all’interno del dibattito che segnò il cattolicesimo – non solo tedesco – del XIX sec. Segnaliamo l’articolo – anonimo, ma ad opera dello stesso Clemens – dal titolo «Il nostro punto di vista in filosofia», comparso nella *Neue Folge* del periodico *Der Katholik. Eine religiöse Zeitschrift zur Belehrung und Warnung* (fondato a Magonza nel 1821), n. 39, 1858, pp. 9-23; 129-154. Si tratta di uno scritto programmatico in cui Clemens ripropone l’antica figura della *philosophia ancilla Domini*, riaffermando la dipendenza delle *filosofie cattoliche* nei confronti dei dogmi della Chiesa. Più precisamente, il legame tra la filosofia e le dottrine ecclesiastiche si troverebbe pienamente

che costituì un punto di riferimento imprescindibile di fronte alle aporie del testo aristotelico, come, del resto, la lettera a Hugo Bergmann del 22 gennaio 1908 dà chiara testimonianza¹⁷. Se c'è un solo Brentano, allora si dovrà riconoscere che il suo «Aristotele» si compone per lo meno di due anime: l'*Aristotele berlinese* e l'*Aristotele cattolico*¹⁸. Due distinti orientamenti nei confronti di un unico pensiero, che ne stabiliscono le coordinate esegetiche e decretano al contempo la portata di un *tradimento*: avremo, infatti, modo di verificare come l'impiego dell'*analogia* rappresenti probabilmente l'indice di maggior evidenza di questa duplice tensione, attraverso cui Brentano finirà per conferire all'ontologia aristotelica una curvatura platonizzante, facendo leva sulla mediazione del pensiero scolastico.

Ben oltre questi rilievi critici, è comunque a partire dalle aporie della *Kategorienlehre* di Trendelenburg, che si elaborano le linee direttive della *Dissertation* e – oltre il 1862 – dell'intero percorso di ricerca del *solo e unico* Brentano, il quale continuerà fino alla fine – instancabilmente – a *riscoprire* Aristotele¹⁹. Del resto, basterà ricordarsi della conclusione a cui Trendelenburg era giunto: «Secondo l'impostazione globale della filosofia di Aristotele, nelle categorie restano in contrasto la sussunzione logica e la genesi reale, la predicazione e l'antiorità per natura»²⁰. Detto altrimenti, per

compiuto nella figura di Tommaso e pertanto non necessiterebbe del ricorso alla filosofia contemporanea, contrariamente alle posizioni dei teologi tedeschi.

¹⁷ Cfr. «Briefe Franz Brentanos an Hugo Bergmann» in *Philosophy and Phenomenological Research*, 7 (1946), p. 106.

¹⁸ Cfr. a tale proposito il contributo di D. Münch, «Franz Brentano et la réception catholique d'Aristote au XIX^e siècle» in D. Thouard, «Aristote au XIX^e siècle», *op. cit.*, p. 233: «il existe une ligne de la réception d'Aristote à laquelle on n'a pas encore prêté attention [...] dans la seconde moitié du XIX^e siècle, on a déjà tenté de fonder une recherche aristotélicienne catholique, au moins de manière programmatique. C'est cette orientation, qui se rattache au mouvement du néothomisme [...] ce mouvement constitue l'arrière-plan de la philosophie de Brentano et des ses travaux sur Aristote».

¹⁹ L'interesse per Aristotele si estende su tutto l'arco della produzione filosofica di Brentano. Accanto ai due saggi d'esordio, frutto dei primi anni di studi aristotelici, Brentano infatti pubblicò: *Über den Creatianismus des Aristoteles*, Tempski, Wien, 1882; *Offener Brief an Herrn Professor Eduard Zeller aus Anlass seiner Schrift über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes*, Duncker & Humblot, Leipzig 1883; la voce «Aristoteles» in E. v. Aster (Hrsg.), *Grosse Denker*, 2 Bde., Quelle & Meyer, Leipzig, 1911, pp. 153-207; *Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes*, Veit & Comp., Leipzig, 1911, eingeleitet v. R. George, Meiner, Hamburg, 1980; *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Quelle & Meyer, Leipzig, 1911, mit einer Einleitung v. R.M. Chisholm, Meiner, Hamburg, 1977. Si tengano infine presenti la *Geschichte der griechischen Philosophie*, aus dem Nachlass, Hrsg. v. F. Mayer-Hillebrand, Francke, Bern, 1963, rist. Meiner, Hamburg 1988 (seconda edizione), di cui un'ampia sezione è dedicata all'esame della filosofia aristotelica, e la già citata raccolta *Über Aristoteles*, che comprende un gran numero di manoscritti inediti, per lo più lavori preparatori a un progettato saggio d'insieme sulla filosofia aristotelica, mai portato a compimento.

²⁰ F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, *op. cit.*, p. 189; tr. it. p. 277.

Trendelenburg la riflessione aristotelica si arresterebbe di fronte a un limite intrinseco, a testimonianza delle difficoltà insite nella «cosa stessa». Come risolvere, allora, l'apparente inconciliabilità tra la sussunzione logica e la genesi reale? Come coniugare in un'unica configurazione i due poli opposti del pensiero e dell'essere? Più semplicemente, *wie kommt das Denken zum Sein?* La *Dissertazione* del 1862 procede lungo la *Grundfrage* delle *Logische Untersuchungen* del 1840 e per l'essenziale il discepolo rimane fedele all'impostazione del maestro, pur aspirando a far uscire Aristotele dagli impasse in cui Trendelenburg l'aveva confinato. L'esigenza di riappropriazione del questionamento metafisico trae legittimità – ancora una volta – dal leggendario *imbarazzo di Aristotele*. Heidegger – lo sappiamo – avrà gioco facile nel leggere in questo presunto «imbarazzo» i segni di una tensione ben più fondamentale, insita nel cuore stesso della metafisica. Eppure, la riduzione del *πολλαχῶς* o, meglio, del *τετραχῶς* alla dimensione categoriale si giustifica in virtù del vincolo profondo che unisce il *λόγος* e l'*ὄν*. *Quot modis praedicatio fit, tot modis ens dicitur* – l'adagio che Brentano riprende da Tommaso, ancor prima che da Aristotele, va letto a sostegno dell'isomorfismo tra la struttura del linguaggio e la struttura dell'essere, tra *Sprachanalyse* e *ontologia*. Il linguaggio non si limita semplicemente a *dire*; il *λόγος* non si esaurisce nell'analisi delle strutture linguistiche, ma – al contrario – porta in sé la traccia di un contatto originario tra l'*essere* e il *pensiero*²¹. D'altronde, era questa l'ipotesi che aveva condotto Trendelenburg a cimentarsi con l'analisi della dimensione categoriale: nelle categorie risiede la memoria di un'origine – «so tragen die Kategorien Zeichen ihres Ursprunges». Qui si decide l'*accesso* all'essere, che – come lo stesso Aristotele afferma in *Metaph.*, B 3 – non può considerarsi alla stregua di un genere. Ecco perché la mediazione del *discorso* risulta necessaria: l'*ὄν* si manifesta nel *λόγος* e, viceversa, il *λόγος* si fonda sull'*ὄν*. Più precisamente, l'accesso all'essere non può avvenire in modo *immediato* attraverso un'apprensione intuitiva, ma solo *in obliquo* a partire da ciò che è *detto*. L'obbiettivo di Brentano sta, allora, nell'elaborare – in linea diretta con Trendelenburg – una vera e propria grammatica dell'essere, sulla base dei *modi significandi*: discriminare gli aspetti dell' *ὄν* che

²¹ Cfr. F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, op. cit., pp. 184 sq.; tr. it., pp. 169 sq.: «Argomento XIV. Tra le categorie di Aristotele e le differenze grammaticali del *nomen substantivum* e *adjectivum*, del *verbum* e dell'*adverbium*, ha luogo un'armonia».

rientrano nel λόγος e, per converso, gli aspetti del λόγος che garantiscono un accesso all'essere nella sua pienezza e autenticità²². È su questo intreccio propriamente *onto-logico*, che viene ad articolarsi il piano della *Dissertazione*.

§ 2. LA LOGICA DELL'ESSERE

La *Dissertazione* si apre con la quadripartizione di *Metaph.*, E 2 – ossia il celebre τετραχῶς – in cui Brentano individua l'elenco più rilevante delle molteplici accezioni dell'essere: l'*accidente*; il *vero* e il *falso*; l'*atto* e la *potenza*; lo *schema delle categorie*²³. Vale la pena segnalare come fin dal gesto di apertura si stabilisca una netta opposizione nei confronti di Natorp, che a suo tempo contesterà l'autenticità di *Metaph.*, E 2-4, in apparente contrasto con lo schema delle aporie del libro B²⁴. All'opposto, per Brentano la *quadripartizione* di E 2 costituisce il centro nevralgico della *Metafisica* e segna il punto da cui dovrà procedere la progressiva riduzione dei significati ontologicamente non rilevanti. Ovviamente, il primo a cadere è l'*accidente*, il quale – rappresentando una modalità *impropria* – può venire escluso senza troppe esitazioni dalla ricerca del significato

²² Cfr. J-F. Courtine, «Aux origines de la phénoménologie: l'aristotélisme de Franz Brentano», *art. cit.*, p. 44: «Ce que Brentano cherche à établir de son côté, à l'école d'Aristote, c'est ce que l'on peut nommer une grammaire logique de l'être qui, partant des *modi significandi*, doit même mettre en évidence les aspects de l'être (étant) auxquels se conforment les catégories de la prédication».

²³ Segnaliamo il commento di G. Reale nel suo *Saggio introduttivo* alla traduzione italiana della *Dissertazione*, «Il significato e l'importanza teoretica e storico-ermeneutica del libro di Franz Brentano *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele* e alcune osservazioni critiche di complemento», *op. cit.*, pp. XV-XVI: «Va subito detto che è stato proprio Brentano a imporre agli studiosi l'importanza di questa quadripartizione, in precedenza quasi del tutto trascurata, e la cui importanza è stata contestata o mal recepita».

²⁴ Cfr. P. Natorp, *Tema e disposizione della «Metafisica» di Aristotele*, *op. cit.*, p. 104: «Chi, nonostante queste osservazione è ancora portato a credere che la composizione di questa parte [*Metaph.*, E 2-4] vada attribuita allo stesso Aristotele, deve avere tuttavia una scarsa considerazione di quel talento aristotelico per l'architettura testuale di cui gli scritti fisici danno ampia dimostrazione». Ricordiamo brevemente il modo in cui – secondo Natorp – si spiegherebbe la presunta interpolazione di E 2-4, cfr. *ibid.*, p. 105: «Al redattore, il quale aveva conoscenza dei quattro significati dell'essere dal libro *Sui diversi significati* [*sc.* inserito come libro quinto nella *Metafisica*], risultò strano che, nella determinazione del tema, la scienza che doveva occuparsi proprio dell'essere non prendesse in considerazione tre di questi significati. Egli ritenne di dover porre riparo a questa mancanza e operò l'inserimento di brani di propria composizione, sebbene chiaramente ispirati a presupposti aristotelici. Per la redazione di E 2-3, sarei propenso a credere che si tratti di un Peripatetico minore, il quale conosceva il significato logico dell'essere per accidente da Δ 7, e il significato fisico, molto più determinato, da *Fisica*, II 5. Del tutto inventata è poi l'intera discussione negativa sull'essere come vero in E 4».

direttivo dell'essere: «l'essere per accidente (ὄν κατὰ συμβεβηκός) ha il suo essere per il fatto che un essere sta in relazione con lui»²⁵. Ne risulta l'impossibilità di pensare l'accidente senza qualcos'altro a cui possa riferirsi. Questo «qualcos'altro» – lo abbiamo capito – è la sostanza (οὐσία), che Brentano intenderà esclusivamente nell'accezione *individuale* di «sostanza prima», preferendo – non senza conseguenze – la lezione delle *Categorie* a quella della *Metafisica*²⁶. È infatti nel *sinolo* di materia e forma che si individua il significato prioritario dell'essere. Il dominio della metafisica acquisisce in tal senso un'accezione marcatamente *realista*, che non mancherà di ripercuotersi sull'andamento futuro della ricerca fino a coinvolgere – ci limitiamo qui a segnalarlo per inciso – oltre lo stesso Brentano anche l'approccio che la fenomenologia husserliana reitererà, a sua volta, nei confronti della metafisica²⁷. L' ὄν coincide in primo luogo con la realtà sensibile:

«Dal momento che l'essere, in quanto massimamente universale, viene predicato di tutte le cose, ne consegue che l'oggetto della metafisica comprende sotto di sé tutto quanto ha un essere al di fuori della mente [*außerhalb des Geistes*], il quale sia uno con esso e gli appartenga in modo proprio.»²⁸

²⁵ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, op. cit., p. 9; tr. it., p. 19. Cfr. anche Aristotele, *Metaph.*, E 2, 1026 b 27-35: «Accidente è ciò che non esiste né sempre né per lo più».

²⁶ Cfr. Aristotele, *Cat.*, V, 2 a 11-19: «Sostanza [οὐσία], quella che viene così chiamata in modo proprio, primo e principale, è ciò che non si dice di un soggetto, né è in un soggetto, come ad esempio un certo uomo o un certo cavallo». Di contro *Metaph.*, Z 7, 1032 b 1: «Per forma [εἶδος] intendo l'essenza [τὸ τί ἦν εἶναι] di ciascuna cosa e la sostanza prima [τὴν πρώτην οὐσίαν]». Cfr. anche F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, op. cit., p. 102; tr. it., p. 110: «Nel genere sostanza, l'individuo è chiamato da Aristotele sostanza prima (πρώτη οὐσία). La nostra tesi non è di conseguenza altro che questa: le categorie vengono predicate tutte quante della sostanza individuale e sono allora, precisamente, i supremi predicati della medesima».

²⁷ Cfr. a tale proposito, J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie*, PUF, Paris, 1997, pp. 201-202: «On notera le rôle central joué alors par la question du réalisme dans la définition de ces interrogations dites «métaphysiques». Y-a-t-il un monde extérieur, et si oui, en quel sens?». J. Benoist pone, tuttavia, il retaggio metafisico della fenomenologia in relazione a un'altra filiazione storica: «Husserl se rallie à la définition la plus classique de la métaphysique, celle qui peut être en vigueur chez les métaphysiciens anglais du XVIII^e siècle, dont la lecture fixe les coordonnées de la tradition dans laquelle s'inscrit sa pensée»; cfr. anche p. 203: «Pour Husserl on est sur le terrain de la métaphysique et il est question de thèses métaphysiques là où il y va de l'effectivité, de ce qui est et de ce qui n'est pas en un sens empirique et naturel».

²⁸ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, op. cit., p. 40: «Da das Seiende, als Allgemeinstes, von Allem ausgesagt wird, so folgt hieraus für das Objekt der Metaphysik, dass es Alles unter sich begreift, insofern es ein Sein außerhalb des Geistes hat, das, mit ihm Eins, in eigentlicher Weise ihm zugehört».

Fuori della mente, «außerhalb des Geistes», ἔξω τῆς διανοίας – è questo il criterio generale che consente di distinguere l'essere per sé (ὄν καθ'αὐτὸ) dall'essere accidentale (ὄν κατὰ συμβεβηκός). L'accidente risulta, infatti, privo degli attributi della sussistenza, della determinatezza e della indivisibilità, che caratterizzano lo statuto della sostanza. L'essere dell'accidente è pressoché un non-essere, che non è né sempre né per lo più, un semplice nome da cui risulta impossibile ricavare un qualsiasi criterio d'individuazione²⁹. Di riflesso e con una certa urgenza si pone, tuttavia, una domanda: che ne è della definizione risolutiva che Brentano darà al problema delle categorie, intendendole appunto come «accidenti della sostanza»? Come sarà possibile conservare la loro carica ontologica, una volta ridotte allo statuto di semplici «accidenti»? Emerge fin da subito il limite costitutivo della *Dissertazione*, che rischia d'inficiarne il risultato finale.

Lasciando per il momento la questione in sospeso, non risulterà inutile concentrarsi in via preliminare sull'analisi dei restanti significati – il vero e il falso, l'atto e la potenza – poiché è qui, fin dalle prime battute della *Dissertazione*, che si rivelerà il ruolo strategico che Brentano assegna all'*analogia*, affidandole una funzione dichiaratamente metodologica, predisposta a regolare – ben oltre l'esito conclusivo della *Dissertazione* – una *differenza fondamentale*. Del resto, è sufficiente riportarsi alla definizione con cui lo stesso Brentano stabilisce i compiti dell'indagine metafisica: individuare i significati *propri* («die Eigentliche») dell'essere, distinguendoli da quelli *impropri* (die Uneigentliche). *Proprio* e *improprio*: questa distinzione – lo vedremo – si ripeterà costantemente attraverso i molteplici livelli dell'analisi. L'assetto della *Dissertazione* s'imbastisce a partire da una linea di demarcazione tra l'essere in senso *proprio* in quanto reale e l'essere in senso *improprio*, che non può concepirsi se non in relazione a qualcosa di reale. Parallelamente, ritroveremo la stessa distinzione all'interno di ciascuno dei molteplici significati dell'essere a fronte dell'omonimia o, meglio, dell'equivocità che affligge i concetti fondamentali della metafisica. La modalità propria deve risultare in grado di ordinare ogni sorta di πολλαχῶς e l'*analogia* assumerà in tal senso una *funzione metodologica*, che indipendentemente dal dominio di applicazione allarga il proprio ambito, pur non dimenticando l'iniziale vocazione ontologica. Che cos'è allora l'*analogia*? *Un operatore di univocità*,

²⁹ Cfr. Aristotele, *Metaph.*, E 2, 1026 b 13; 14-21; 27-35.

predisposto alla regolazione del πολλαχῶς inteso in tutte le sue accezioni: *ontologica*, *logica*, *semantica*. La molteplicità è al contempo un'equivocità e un'omonimia. Qui risiede il lascito più rilevante della *Dissertazione* del 1862, i cui effetti non mancheranno di propagarsi lungo l'intero l'arco della produzione brentaniana: il problema del πολλαχῶς individua il suo momento risolutivo nella coppia «proprio/improprio», là dove è l'analogia a regolare il rapporto di dipendenza che va dal *proprio* all'*improprio*, da ciò che è *primo* a ciò che è *derivato*³⁰. Non dimentichiamo, però, che si tratta pur sempre di un'*analogia entis*, vale a dire un'*analogia dell'essere* o, sarebbe forse più corretto dire, dell'*ente*. Il senso del genitivo è ancora una volta soggettivo. L'ambizione del metodo non sta semplicemente nel riprodurre le dinamiche gnoseologiche, che denotano il modo in cui noi conosciamo le cose – indipendentemente dalla realtà dei *fatti* – bensì nel *descrivere* le cose così come sono.

§ 3. UN'ANALOGIA DENTRO L'ALTRA

Dov'è la verità?

Sempre sulla base del τετραχῶς di *Metaph.*, E 2, il passo successivo della *Dissertazione* consiste nell'analizzare l'essere nel significato di «vero» – $\delta\upsilon\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$, *ens tanquam verum*. La negazione del suo diritto di cittadinanza all'interno del dominio della metafisica riutilizza gli stessi argomenti che avevano decretato l'espulsione dell'*essere per accidente*. Il verdetto finale è il seguente: il

³⁰ Cfr. C. Majolino, «Les “essences” des *Recherches logiques*», *art. cit.*, p. 94 sq.: «Si l'aboutissement final de la dissertation de 1862 est donc une “ousiologie” forte, il faut aussi remarquer que tout le texte est traversé par une différence qui se répète à plusieurs niveaux, et qui s'avère bien plus importante pour l'histoire des effets de ce texte. Il s'agit, on l'aura compris, du couple du “propre” et de l’“impropre”, qui est *d'abord* introduit pour départager la signification catégoriale des autres (notamment de l'*ens per accidens* et de l'*ens tanquam verum et falsum*), et qui revient *ensuite*, à un niveau différent, pour distinguer les deux catégories fondamentales de l'οὐσία et du συμβεβηκός [...] La métaphysique, on l'a vu, étant définie par Brentano comme la science de la signification propre de l'être (*die Eigentliche*), qu'il faut séparer (*trennen*) de ses signification “impropre” (*die Uneigentliche*), coïncide avec la science du réel en tant que réel. Or, une telle décision d'établir la ligne de démarcation de la philosophie première entre l'être au sens propre (réel) et l'être au sens impropre (qui n'est qu'en relation à l'être réel) ne s'arrête pas à la dissertation de 1862. Bien au contraire. La thèse des deux “*Existenzweisen*” fondamentaux accompagne Brentano dans toutes ses recherches, au moins jusqu'au soi-disant tournant réiste. Et elle projette sur chaque classification dans laquelle elle est employée – qu'elle soit épistémologique, psychologique ou autre – l'ombre ontologique de son origine».

vero e il falso derivano da una relazione tra il pensiero e l'essere, in cui è il pensiero a doversi *conformare* all'essere, e non viceversa. La verità *dipende* dalle *cose stesse* e non può concepirsi se non in relazione con la realtà, alla stregua dell'accidente che «ha il suo essere per il fatto che un essere sta in relazione con lui»³¹. L'elemento probatorio è fornito da *Metaph.*, Δ 15: «[...] il misurabile, il conoscibile ed il pensabile si dicono relativi [πρὸς τι λέγονται] in quanto qualcos'altro è in relazione ad essi»³². Brentano commenta: «l'armonia o la disarmonia [*Harmonie order Disharmonie*] del nostro pensiero con le cose non modifica assolutamente in nulla la costituzione delle medesime»³³ – in linea, del resto, con quanto lo stesso Aristotele dichiara in *Metaph.*, Θ 10: «infatti, non perché noi ti pensiamo bianco tu sei veramente bianco. Ma per il fatto che tu sei bianco, noi, che affermiamo questo [οἱ φάντες], siamo nel vero [ἀληθεύομεν]»³⁴. L'essere *per accidente* così come il *tanquam verum* si riducono a mere relazioni, incapaci d'interagire con la struttura del reale³⁵. La loro collocazione nel panorama dell'ontologia aristotelica rientra pertanto nel genere del πρὸς τι, vale a dire in ciò che risulta più distante dalla consistenza dell'οὐσία. È perché c'è *qualcosa*, che possiamo *pensare* e, viceversa, senza *essere* non ci sarebbe alcun *pensiero*. La sentenza d'espulsione risulta quindi definitiva: l'*ens tanquam verum* non rientra nel dominio della metafisica, poiché non esiste *al di fuori della mente* (ἔξω τῆς διανοίας).

Rimangono tuttavia in sospeso alcuni nodi problematici, che si riveleranno gravidi di conseguenze per lo sviluppo successivo della riflessione brentaniana. Quale statuto spetta agli *oggetti* del pensiero? E come può il *concetto* rivendicare una presa diretta sul reale, una volta privato d'ogni consistenza ontologica? Certo, il *vero* e il *falso* – come lo stesso Aristotele afferma a più riprese – sono operazioni dell'intelletto, che risiedono ἐν διανοίᾳ, non ἔξω τῆς διανοίας. La risposta non sembra implicare particolari difficoltà. Eppure, la lezione di *Metaph.*, E 4 secondo cui ἴδν ὡς ἀληθές e ἴδν ὡς ψεῦδος coincidono con il risultato di un'attività intellettiva che congiunge e separa, afferma e

³¹ Aristotele, *Metaph.*, E 2, 1026 b 27-35.

³² *Metaph.*, Δ 15, 1021 a 26.

³³ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristotele*, op. cit. p. 29; tr. it. p. 39.

³⁴ Aristotele, *Metaph.*, Θ 10, 1051 b 6.

³⁵ Cfr. F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, op. cit., p. 28; tr. it. p. 39: «Mentre la relazione del *conoscere* con il *conosciuto* ha una base reale nel conoscere, la relazione contraria del *conosciuto* con il *conoscere* è chiaramente posta da una mera operazione dell'intelletto».

nega, si contrappone al celebre adagio di *Metaph.*, α 1: «ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere»³⁶. A un'accezione gnoseologica o, meglio, noologica si affianca un'accezione ontologica: «Da un punto di vista», per così dire, «empirico» niente è falso, poiché ogni cosa è vera per quanto esiste, all'opposto del pensiero – ben più plastico del reale – che sdoppia la verità in un binomio («vero/falso») in cui anche ciò che *non* è, può apparire. È quindi il *falso* – il secondo termine del binomio, ossia la possibilità dell'errore – a indicare il discrimine tra le due distinte accezioni, rendendo problematico il passaggio che va dall' $\delta\nu$ al $\nu\delta\varsigma$. Dove risiede la verità? Nel *pensiero* o nelle *cose*? Brentano non esita a mettere in parallelo l' $\delta\nu$ $\omega\varsigma$ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ con la domanda propriamente ontologica nel tentativo d'individuare un criterio che distinguendo, unisca i due corni dell'aporia:

«Come il termine *essere* [...] anche il *vero* è un termine polivoco [*verschiedenen Bedeutungen*], che viene usato, di volta in volta, in modo omonimo. Si parla della verità in un senso, se ci si riferisce all'intelletto giudicante; in un altro, se si discute della verità delle semplici rappresentazioni e definizioni, o se si dicono vere le cose stesse. A tutti questi non appartiene *un unico* e medesimo significato, sebbene tutti siano in rapporto a *un significato unico* e medesimo.»³⁷

Il *vero* si dice in molteplici modi – $\tau\acute{o}$ $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\tau\alpha\iota$ $\pi\omicron\lambda\lambda\alpha\chi\acute{\omega}\varsigma$. L'aporia iniziale si attenua in un'esigenza di conciliazione, tesa ad articolare il significato *noologico* della verità con il significato *ontologico*. L' $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$ può, infatti, applicarsi alle cose e ai pensieri così come ai giudizi, ai concetti e, infine, alle rappresentazioni. Tutto sta nell'individuare un preciso criterio d'ordinamento di questa polisemia.

³⁶ Aristotele, *Metaph.*, E 4, 1027 b 18-28: «Per quanto riguarda l'essere come vero e il non-essere come falso, dobbiamo dire che essi riguardano la connessione e la divisione di nozioni e l'uno e l'altro insieme abbracciano le due parti della contraddizione. Il vero è l'affermazione di ciò che è realmente congiunto e la negazione di ciò che è realmente diviso; il falso è, invece, la contraddizione di questa affermazione e di questa negazione [...] il vero e il falso non sono nelle cose [...] ma solo nel pensiero; anzi per quanto concerne gli esseri semplici e le essenze, non sono neppure nel pensiero». *Metaph.*, α 1, 993 b 23-31: «Noi non conosciamo il vero senza conoscere la causa. Ma ogni cosa che possiede in grado supremo la natura che le è propria, costituisce la causa in virtù della quale anche alle altre conviene quella stessa natura: per esempio, il fuoco è caldo in grado massimo, perché esso è causa del calore nelle altre cose. Perciò ciò che è causa dell'esser vero delle cose che da esso dipendono, deve essere vero più di tutte le altre. È quindi necessario che le cause degli esseri eterni siano vere più di tutte le altre: infatti esse non sono vere solo talvolta, e non c'è un'ulteriore causa del loro essere, ma sono esse le cause dell'essere delle altre cose. Sicché ogni cosa possiede tanto di verità quanto possiede di essere».

³⁷ Cfr. F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, op. cit., p. 25; tr. it. p. 37.

Brentano elabora in tal senso una griglia d'opposizioni: alla *trascendenza* del vero, che coinvolge il rapporto tra la mente e la realtà, si affianca l'*immanenza* dell'anima, le cui facoltà – dal νοῦς all'αἴσθησις – possono dirsi *vere* alla stregua di un giudizio³⁸. Dove ricercare, allora, un criterio in grado di convogliare l'omonimia dell'ἀληθές verso un senso direttivo, che ne distingua i molteplici significati? La soluzione si elabora a partire dall'impianto generale della *Dissertazione*, applicando al *vero* lo stesso principio risolutivo che ritroveremo alla base del *Leitfaden* categoriale. Se la verità così come l'essere si dicono in molteplici modi, il criterio d'ordinamento del πολλαχῶς – poco importa se *ontologico* o *veritativo* – dovrà risultare per entrambi lo stesso:

«Non si dicono veri in uno stesso modo, bensì in modo analogo [*in analoger Weise*] (non *in modo univoco* [καθ'ἓν] sebbene forse *in riferimento a una unità e a una realtà determinata* [πρὸς ἓν καὶ μίαν φύσιν]; non *per un'unica idea* [κατὰ μίαν ιδέα], sebbene per analogia [κατ'ἀναλογία]).»³⁹

S'intravedono qui in filigrana le linee del commentario neoplatonico. La risposta al problema è data con esattezza filologica dalla fusione dei tre testi-chiave, che presiedono alla nascita della dottrina dell'*analogia entis*: *Cat.*, I 1; *Metaph.*, Γ 2; *Eth. Nic.*, I 4. Tre diverse funzioni predicative che si fondono nell'unità di un solo concetto: dall'unità proporzionale (κατ'ἀναλογία) all'unità focale (πρὸς ἓν) fino all'unità per derivazione (ἀφ'ἑνός). Si produce così una «sintesi forzata» in cui l'ordine della serie si trasforma in un ordine di dipendenza, dando luogo a una modalità predicativa che, per un verso, rifiuta di appiattirsi sull'identità generica dei *sinonimi* e, per l'altro, si sottrae alla dispersione semantica degli *omonimi*. Da ciò che è *primo* (τὸ πρῶτον) discende tutto il resto e, per riflesso, i molteplici modi di dire – poco importa se il *dire* riguardi l'essere o la verità – si definiranno come *analoghi* del significato prioritario. L'*analogia* intesa nell'accezione scolastica dell'*analogia entis* – in cui la *proporzionalità* del rapporto si coniuga con l'*attribuzione* di una dipendenza – viene in tal modo a occupare un ruolo di rilievo nello sforzo risolutivo dell'esegesi

³⁸ *Ibid.*, p. p. 31; tr. it. pp. 40-41: «Abbiamo, dunque, un concetto molteplice di vero e di falso: 1) Abbiamo verità ed errore in senso primo e più proprio. Essi si trovano solo nel giudizio [...] 2) Abbiamo vero e falso nel senso in cui questi si riferiscono alla semplice percezione dell'intelletto, alle definizioni e ai sensi [...] Abbiamo la verità e la falsità nelle cose. Anche questo tipo di vero e di falso è imparentato con gli altri due trattati prima, ma non è né identico né sinonimo con nessuno di essi».

³⁹ *Ivi.*

brentaniana, acquisendo una funzione propriamente di metodo. Una vera e propria «analogia metodologica», che implica un preciso criterio d'applicazione: dove c'è il *molteplice*, si cerchi l'*uno* e tra i molteplici modi di dire la stessa cosa, si individui ciò che si dice in modo proprio. Di conseguenza, l'*unità* del πολλαχῶς – indipendentemente dalla regione di riferimento – consisterà nel ri(con)durre il molteplice all'*uno*, facendo dell'*uno* il primo termine di una serie. L'*analogia* non è altro che questo particolare dispositivo, *ontologico* e al contempo *predicativo*, in grado d'articolare i due distinti livelli – l'*uno* e il *molteplice*, il *primo* e il *derivato*, il *proprio* e l'*improprio* – prescrivendo alla serie un preciso criterio di progressione che va dall'*uno* al *molteplice*, dal *primo* al *derivato*, dal *proprio* all'*improprio*. Va, tuttavia, rilevata la radicale modificazione che l'esegesi brentaniana opera del senso aristotelico concernente il rapporto κατ'ἀνάλογίαν , nel momento in cui l'identità strutturale si subordina all'identità di un fondamento. L'orizzontalità trasversale, grazie a cui Aristotele postulava un ἀνάλογον in ogni regione dell'essere, cede il passo alla verticalità di una dipendenza, dove l' ἀνάλογον si riduce a immagine – quasi l'*ombra* – del fondamento unico. La *Seinsstruktur* aristotelica va piegandosi sotto il peso di una curvatura ontologica, asservita alla gerarchia di un unico principio: tutto deve ritornare all'uno. Si ripete così il gesto classico dei commentatori antichi, di cui il giovane Brentano non è altro che un epigono. L'analisi dell'*ens tanquam verum* si ritrova, pertanto, nell'imbarazzante necessità di far fronte a una duplice esigenza: riconoscere alla polisemia del *vero* il diritto a un proprio ordinamento interno, senza compromettere l'intento deduttivo della *Dissertazione*. In altri termini, i molteplici significati della verità dovranno ricondursi in ultima istanza al significato eminente dell'essere. Ogni regione è per sua natura proporzionata alla più generale struttura dell'ente e ne ripete in sé l'intima architettura. Ne deriva un gesto duplice – d'inclusione ed esclusione – che, da un lato, prescrive all'accezione noologica un'autonomia intrinseca, mentre, dall'altro, ne decreta la dipendenza nei confronti dell'accezione ontologica. Se la *verità* è in *prima* istanza un attributo dell'essere, allora la *verità*, per così dire, *seconda* che ha luogo nella mente – e non fuori – conserva un legittimo dominio d'applicazione, pur risultando esclusa dall'indagine propriamente metafisica:

«L'essere come vero, allo stesso modo dell'*esser per accidente* ($\text{ὄν κατὰ συμβεβηκός}$) va escluso di conseguenza dalle considerazioni metafisiche.

Con questo non è ancora detto che esso, come l'altro, non sia suscettibile di alcuna trattazione scientifica. Al contrario, Aristotele sostiene la necessità di sviluppare osservazioni al suo riguardo, solo che esse non spettano alla *Metafisica*.»⁴⁰

Fermo restando il primato dell'essere *al di fuori della mente*, l'*autonomia* del pensiero non implica un'indipendenza dall'ente, ma al contrario ne denuncia la radicale *dipendenza*. Lo stimolo – quasi potremmo dire il *desiderio* – del *voûç* proviene in primo luogo dall' *ôv*, ossia dal *reale*. Le cose non sono vere perché noi le pensiamo così, ma – al contrario – è il nostro pensiero a essere vero perché *pensiamo le cose così come sono*. Ecco, allora, la definizione di «verità» che Brentano conferma in linea diretta con l'insegnamento di Trendelenburg, avvalorando la tradizione del modello adeguazionistico:

«La verità consiste nella concordanza [*Übereinstimmung*] dell'intelletto con la cosa, nella loro conformità [*Conformität*]»⁴¹

All'interno dei confini dell'anima, il giudizio si erge a luogo eminente del vero e di conseguenza tutto ciò che esiste *obiettivamente* come oggetto del pensiero o dei sensi si dirà *vero* in modo derivato, ossia *secondario, improprio* o – più semplicemente – *analogico*:

«Ma se in questo modo si stabilisce che la verità trova spazio in senso primo e più proprio [*im ersten und eigentlichsten Sinne*] solo nel giudizio dell'intelletto [*Verstandesurtheil*], non si esclude, però, che in modo secondario e analogo [*in secundärer und analoger Weise*] sia possibile attribuire il termine *vero* anche alle facoltà della natura sensibile e alla capacità di formare concetti, così come alle cose stesse.»⁴²

L'iniziale omonimia (*Cat.*, I 1) si spoglia della sua natura puramente casuale per modularsi in un'analogia, che invece di basarsi sulla proporzionalità di un rapporto (*Eth. Nic.*, I 4) fa appello a un'unità per convergenza (*Metaph.*, Γ 2). L'*analogia* di Brentano si rivela ancora una volta un'*analogia entis*, sebbene qui intesa *sub specie veritatis*:

«Allo stesso modo in cui il termine *salute* appartiene innanzitutto al corpo sano, ma si estende poi ad alcune cose che sono dette sane perché

⁴⁰ *Ibid.*, p. 39; tr. it. p. 46.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, p. 28; tr. it. p. 38: «In base a tutto questo si confermano le nostre tesi precedenti: per Aristotele la verità consiste nella concordanza [*Übereinstimmung*] dell'intelletto con la cosa, nella loro conformità [*Conformität*]».

⁴² *Ibid.*, p. 30; tr. it. p. 40.

mantengono la salute, ad altre perché producono la salute, o perché sono in grado di riceverla, così il termine *verità* appartiene innanzitutto al giudizio vero, ma è trasferibile poi al concetto, alla rappresentazione dei sensi e alle cose esterne, che stanno tutte in stretto rapporto con esso.»⁴³

L'*estensione analogica* della verità opera in riferimento al suo significato più eminente, vale a dire la conformità del giudizio con la realtà delle cose. Successivamente, risulterà possibile applicare tale *conformità* anche alle altre facoltà dell'anima, alle rappresentazioni intellettuali così come alle rappresentazioni sensibili. Il paradigma della *verità* si ripete modulandosi attraverso una molteplicità di variazioni – ἐν ἐπί πολλῶν:

«Così, noi riconosciamo, in base all'analogia [*aus der Analogie*] tra i diversi concetti indicati con i termini *vero* e *falso*, come Aristotele non si contraddica in nessun modo [...] Il concetto cardine della verità [*Der Grundbegriff der Wahrheit*] resta sempre quello della concordanza [*Uebereinstimmung*] della mente conoscente con la cosa conosciuta [*des erkennenden Geistes mit der erkannten Sache*].»⁴⁴

La costellazione della verità – potremmo dire – ruota intorno al giudizio, da intendersi all'immagine di una stella fissa che rientra a sua volta in una galassia periferica all'interno del più generale universo dell'essere. Il centro gravitazionale si situa nell'οὐσία e solo *al di fuori della mente* il pensiero trova la possibilità di conformarsi a qualcosa. Il giudizio, in quanto λόγος ἀποφαντικός, dovrà allora intendersi come il *luogo* – il più eminente, ma non per questo l'unico – in cui la verità dell'essere giunge a manifestazione; il suo *privilegio* si fonda sul *patto apofantico* tra il λόγος e l'ὄν, là dove la priorità spetta in ultima istanza all'ὄν e non al λόγος. L'*adaequatio intellectus et rei* s'intende pertanto nei termini di un'*adaequatio intellectus ad rem*, come già indicava la *Grundfrage* iniziale da cui siamo partiti⁴⁵. Il senso della questione concerne direttamente l'accesso a ciò che già è, l'essere, ed è la cosa (*res*) a determinare la misura del vero. Qui risiede il *reismo*, che il giovane Brentano attesta *expressis verbis* fin dai suoi primi esordi. La verità è una *conformità* in cui si esprime la tensione di un movimento,

⁴³ *Ivi*.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 33; tr. it. p. 42.

⁴⁵ Cfr. F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen, op. cit.*, vol. I, p. 135. Cfr. inoltre F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, op. cit.*, p. 28; tr. it. p. 39: «[...] la cosa conosciuta non si riduce a semplice *relato* (πρός τι), ma conserva un'esistenza propria, indipendentemente dalla facoltà conoscitiva. È quindi quest'ultima, la facoltà conoscitiva, ad essere in relazione alla *cosa* conosciuta e non viceversa».

che procede dall'intelletto *verso* («ad») le *cose*: «il nostro intelletto raggiunge veramente il suo scopo, solo quando grazie alla scienza perviene a questa conformità con le cose, ossia alla verità»⁴⁶. La conoscenza e, per estensione, il sapere risiedono nell'incontro con il reale. Vale, allora, la pena segnalare la particolare sinergia che si stabilisce tra l'esegesi brentaniana e il reismo della sua impostazione, nel momento in cui il celebre incipit della *Metafisica* aristotelica acquista piena intelligibilità alla luce del primato conferito al senso ontologico della verità. «Tutti gli uomini per natura tendono [ὀρέγονται] al sapere»⁴⁷, poiché il sapere è una conformità con le cose e in questa conformità risiede la misura del vero – *tanta verità, quanto essere*⁴⁸. Il «desiderio del sapere» in cui risiede il senso della verità è un «desiderio per l'essere» ed è in nome di un'*ontologia* del *vero* – ossia del «verum ens» – che viene, infine, decretata l'incapacità dell'*ens tanquam verum* a esibire un significato direttivo del πολλαχῶς. Negli intenti della *Dissertazione* l'analisi dell'*ens tanquam verum* si limita, infatti, a una precisa esigenza di metodo: dotare il dominio della logica di una connotazione oggettiva, che non vada assolutamente confusa con le categorie ontologiche della metafisica. In conclusione, l'ὄν ὡς ἀληθές si dice «ὄν» per semplice omonimia, riducendosi a qualcosa di accidentale rispetto all'ὄν ἢ ὄν – l'essere in quanto essere – che, a sua volta, si dice «vero» in ben tutt'altro senso. Per il Brentano del 1862 il *tanquam* denota una figura dell'ente radicalmente diversa dall'*ens* reale, quasi un *non ens* o, meglio, un «ni-ente» che non esiste se non nella mente di colui che pensa.

*

La squalifica dell'ὄν ὡς ἀληθές non sarà, tuttavia, senza conseguenze per il corso futuro della ricerca e, come vedremo, in virtù di questo «niente» del pensiero si aprirà una faglia nella metafisica brentaniana, che condurrà al rovesciamento dell'intero sistema. Il λόγος ἀποφαντικός è in grado di rispondere alla domanda del τί ἐστι? Qui risiedono i prodromi della dottrina del riferimento intenzionale, il cui germe è riscontrabile – sebbene in modo non ancora operativo – già nel

⁴⁶ Cfr. F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, op. cit., p. 29; tr. it., p. 39.

⁴⁷ Aristotele, *Metaph.*, A 1, 980 a 20.

⁴⁸ *Metaph.*, α 1, 993 b 31: ὅσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.

1862 e si radica nell'ambizione ontologica del λόγος, che aspira a una presa diretta sul reale senza infrangere la libertà del rapporto che unisce, al di là di ogni vincolo immediato, il linguaggio e la realtà. L'ispirazione, ancora una volta, è di matrice aristotelica: «Se la privazione (στέρησις) è in un certo senso un possesso (ἔξις)» – si domandava, infatti, Aristotele in *Metaph.*, Δ 12 – «tutte le cose saranno qualcosa, perché appartiene loro qualcosa di positivo»⁴⁹. Detto altrimenti, l'*ens tanquam verum*, sebbene escluso dall'indagine strettamente metafisica, resta pur sempre uno dei molteplici significati dell'essere e Brentano, dal canto suo, commenta:

«a tale ambito [*sc.* dell'essere come vero] apparterrà in generale ogni oggetto di pensiero [*Gedankending*], ossia tutto ciò che, in quanto esistente *obiettivamente* nella nostra mente [*Alles, insofern es objectiv in unserem Geiste existierend*], può divenire soggetto di una proposizione vera, affermativa. Nulla di quanto noi formiamo nella nostra mente, infatti, è spogliato a tal punto di qualsiasi realtà [*Realität*], da essere completamente escluso dall'ambito dell'*essere come vero* (ὄν ὡς ἀληθές).»⁵⁰

L'esclusione dell'ἀληθές dall'orizzonte dell'ὄν prevede, per così dire, un indennizzo che ne attenua la radicalità, conducendo per riflesso all'inclusione dell'ἀληθές καὶ ψεῦδος nel dominio del λόγος. In altri termini, se il *vero* e il *falso* sono il risultato di un'attività intellettuale che congiunge e separa, afferma e nega, la loro *inesistenza ontologica* potrà pur sempre convertirsi in un *valore logico*, che fa di qualsiasi cosa il soggetto possibile di una proposizione come, per esempio, «i centauri sono mostri mitologici» o «Giove è un falso Dio»⁵¹. Nel dominio dei *Gedankendingen* rientra tutto ciò che risulta in grado di farsi carico dell'«è» copulativo con l'inclusione anche del non-essere, di cui possiamo appunto dire che non è. Di quale «realtà» si tratterebbe, allora, una volta convenuto – insieme a Kant – che «l'essere non è un predicato reale»⁵²? Più precisamente, quale statuto spetta agli *oggetti del pensiero*

⁴⁹ *Metaph.*, Δ 12, 1019 b 6.

⁵⁰ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, *op. cit.*, p. 37; tr. it. p. 45.

⁵¹ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, *op. cit.*, p. 37; tr. it. p. 44.

⁵² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 626-627/A 598-599: «Sein ist offenbar kein reales Prädikat». Cfr. a tale proposito quanto lo stesso Brentano affermerà in *Psychologie vom empirischen Standpunkt II. Vom der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1971, p. 8-9; tr. it. L. Albertazzi (a cura di), *La psicologia dal punto di vista empirico 2. La classificazione dei fenomeni psichici*, Laterza, Roma-Bari, 1997, tr. it. p. 56: «Nella sua critica della prova ontologica, Kant ha giustamente osservato che in una proposizione esistenziale, cioè, in una proposizione come “A è”, l'essere non è “un predicato

(«Gedankendingen»), che pur non esistendo conservano un residuo di «Realität»? Dovremmo forse ammettere che l'estromissione dell'ἀληθές dal dominio metafisico dell'ὄν ἢ ὄν risulta controbilanciata dall'attribuzione di una carica ontologica, per così dire, minimale? Brentano si vede condotto in tal senso a distinguere due modi dell'esistenza: «obiettiva», riprendendo la dicitura scolastica che fa coincidere l'oggetto del pensiero con il mero *qualcosa*, ed «effettiva» corrispondente invece alla realtà delle cose che esistono ἔξω τῆς διανοίας. L'esistenza dell'oggetto si modula nell'*in*-esistenza di un contenuto mentale. L'aggettivo «objectiv» non dovrà, pertanto, intendersi sulla base di una semplice connotazione qualificativa, bensì modificativa, tracciando idealmente una linea di demarcazione oltre la quale la *trascendenza* si converte in *immanenza*⁵³. Certo, tali indicazioni alquanto succinte e ancora *in nuce* nella *Dissertazione* del 1862 verranno sviluppate più ampiamente nel 1867, con il trattato sulla *Psicologia di Aristotele*, per poi elaborarsi in modo definitivo nel 1874, con la *Psicologia dal punto di vista empirico*. Dagli oggetti del pensiero a un'*intentio* ben più generale che si appropria di ogni sorta d'«Objekt», l'esistenza mentale si tradurrà nei termini di una inesistenza

reale, ossia non è un concetto di qualcosa che possa aggiungersi al concetto della cosa". "È – dice – semplicemente la posizione della cosa o di certe determinazioni in se stesse". A tale riconoscimento seguirà, tuttavia, una critica contro lo stesso Kant, colpevole – agli occhi di Brentano – di non aver saputo individuare il carattere *esistenziale*, e quindi semplicemente *tetico*, della copula. Per un'evoluzione della teoria del giudizio brentaniana, cfr. J-C. Gens, «La doctrine du jugement correct dans la philosophie de F. Brentano», in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 3, 1996, pp. 370-371. Cfr. anche J. Benoist, «Qu'est-ce que c'est un jugement ? Brentano, Frege, Husserl» in *Etudes phénoménologiques*, n. 27-28, 1998, p. 173 e, sempre di J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, PUF, Paris, 1997.

⁵³ Segnaliamo la parentela che sembra quantomeno dichiararsi a livello lessicale tra l'inesistenza («In-existenz») del contenuto e la relazione d'inerenza (ἐνεῖναι), con cui Brentano definisce la posizione dell'accidente nei confronti della sostanza. A riprova del nesso – esegetico e concettuale – tra la questione dell'ὄν ὡς ἀληθές e la dottrina del riferimento intenzionale, si consulti la nota 19 di F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, hrsg. O. Kraus, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1955, p. 54: «Auch von dieser Lehre finden sich die ersten Keime bei Aristoteles, vgl. insbes. *Metaph.*, Δ 15, 1021 a 29. Der Terminus "intentional" stammt, wie so manche andere Bezeichnung wichtiger Begriffe, von den Scholastikern her». Segnaliamo inoltre che il passo di *Metaph.*, Δ 15, 1021 a 29 a cui Brentano nel 1889 farà appello per comprovare l'origine aristotelica della dottrina del riferimento intenzionale – pur lamentandosi anche in questa occasione degli equivoci che gravitano sull'espressione «intentionalen Beziehung» – è già convocato nella *Dissertazione* del 1862 a sostegno dell'esclusione dell'ὄν ὡς ἀληθές dal dominio della metafisica *strictu sensu*. Dice, infatti, Aristotele: «Tutte le relazioni [...] si dicono relazioni appunto perché la loro stessa essenza consiste in un riferimento a qualcos'altro, e non semplicemente per il fatto che qualcos'altro è in relazione ad esse [...] il misurabile, il conoscibile ed il pensabile si dicono relativi in quanto qualcos'altro è in relazione ad essi». Cfr. a tale proposito, F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, op. cit., p. 29; tr. it., p. 39. .

intenzionale⁵⁴. Dove ricercare, allora, il punto di contatto tra il λόγος e l'ὄν? Come articolare l'essere della copula con l'essere reale? In breve, come dire l'οὐσία? Qui risiede il questionamento che indica la strada della psicologia a venire, costringendo l'analisi ad aprirsi sulla dimensione dell'intenzionale. Ed è qui che si radica l'esigenza di una *rifondazione* a partire da un *nuovo punto di vista*, grazie a cui il lessico della metafisica si modulerà progressivamente in una *Erkenntnistheorie*. Il principio ontologico dell'ἔξω τῆς διανοίας si contrappone al principio psico-logico dell'ἐν διανοίᾳ, e, per riflesso, ciò che è *secondario* da un punto di vista ontologico diventerà *primario* da un punto di vista psicologico⁵⁵. L'*esistenza obbiettiva* di cui si carica il *Gedankending* fa appello a una preliminare mediazione *psico-logica*, l'unica veramente in grado di garantire il passaggio che dal λόγος conduce all'ὄν.

⁵⁴ In una nota aggiuntiva del 1911 all'edizione del secondo volume della *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Brentano non mancherà di dichiarare il suo rammarico per questa scelta lessicale, che ai suoi occhi maturi apparirà così infelice. Cfr. F. Brentano, *Psychologie II*, p. 25: «Per un malinteso si è pensato che questa espressione si riferisse a una intenzione [*Absicht*] e al perseguimento di uno scopo [*Verfolgung eines Ziel*]. Così forse avrei fatto meglio ad evitarla. Gli scolastici usano il termine “obbiettivo” ancor più di “intenzionale”. In realtà si tratta del fatto che qualcosa è oggetto [*Objekt*] per l'agente psichicamente attivo [*das psychisch Tätige*] e come tale presente in certa misura nella sua coscienza, sia come semplicemente pensato, sia anche come desiderato, fuggito, ecc. Se ho dato la preferenza al termine “intenzionale”, è stato perché ritenevo ancora maggiore il pericolo di un equivoco chiamando il pensato, pensato “obbiettivamente esistente”, laddove i moderni usano definire così l'essere effettivamente reale, in opposizione alle “manifestazioni meramente soggettive” alle quali non corrisponde alcuna effettiva realtà.». Cfr. inoltre la lettera di Brentano a Marty del 17 Marzo 1905 in F. Brentano, *Abkehr vom Nichtrealen. Briefe und Abhandlungen aus dem Nachlaß*, hrsg. F. Mayer-Hillebrand, Francke Verlag, Bern, 1966. Cfr. a tale proposito il commento di J-F. Courtine, «Aux origines de la phénoménologie: l'aristotélisme de Franz Brentano», in *La cause de la phénoménologie*, PUF, Paris, 2007, p. 50: «Qu'est-ce que l'intentionnalité brentanienne? En réalité, on ne le sait toujours pas précisément. Et pour commencer, il importe de souligner que Brentano lui-même ne parle jamais ni d'intention ni d'intentionnalité! Il parle dans la *Psychologie* d'“inexistence intentionnelle” (*intentionale Inexistenz*), avant de signaler, dans une note de la seconde édition de la *Psychologie* en 1911, qu'il regrette d'ailleurs cette expression (II, 8) [...] prenons ici simplement cette remarque comme l'indice qu'il n'est sans doute pas superflu de chercher à comprendre l'emploi brentanien de l'expression ou les raisons de son introduction, alors même que le terme d'intention ou d'intentionnalité est devenu ensuite si répandu aussi bien en phénoménologie que dans la philosophie analytique».

⁵⁵ Cfr. a tale proposito S. Besoli, «Il tradimento di un'eredità. Franz Brentano a confronto con l'originaria vocazione aristotelica» in F. Brentano, *La psicologia di Aristotele con particolare riguardo alla sua dottrina del nous poietikos. Con un'appendice sull'operare del Dio aristotelico*, op. cit. Sempre dello stesso autore, si veda anche *Esistenza, verità e giudizio. Percorsi di critica fenomenologica della conoscenza*, Quodlibet, Macerata, 2002, con particolare riferimento al primo capitolo «Percezione, verità e giudizio: luoghi dell'intuizionismo aristotelico», pp. 9-54

La potenza e l'atto

Brentano riserva all'*essere in potenza e in atto* (ὄν δύναμει καὶ ἐνεργείᾳ) una trattazione analoga all'*ens tanquam verum*, nonostante riconosca l'intimo legame che unisce questo significato del πολλαχῶς alla metafisica *strictu sensu*⁵⁶. Predicandosi di tutte le categorie – della sostanza, della qualità, della quantità, ecc. – l'atto e la potenza rivendicano a pieno titolo lo statuto dell'*essere per sé al di fuori della mente*, (ὄν καθ'αὐτὸ ἔξω τῆς διανοίας)⁵⁷. Nell'economia della *Dissertazione* va però rilevata la brevità dell'analisi concernente questa particolare accezione. Da un punto di vista metafisico l'atto e la potenza si limitano, per così dire, a un ruolo ancillare nei confronti della sostanza: la potenza è carattere della materia così come l'atto è carattere della forma. Ne consegue la stretta dipendenza dell'*atto* e della *potenza* nei riguardi del *sinolo*, in quanto unione di materia e forma⁵⁸. Al di là dei dettagli esegetici, importa comunque rilevare la conferma dell'analogia in funzione di *criterio d'ordinamento* a fronte della polisemia che affligge l'ὄν δύναμει καὶ ἐνεργείᾳ, alla stregua dell'analisi dell'ὄν ὡς ἄληθές. L'unità del concetto dipende dalla preliminare individuazione di un significato prioritario, in grado di assicurare un ordine alla dispersione semantica:

«[...] in ogni categoria alcune cose vengono dette essere in atto, altre in potenza. Se è così, allora, è evidente che tanto l'essere in potenza (δύναμει ὄν) quanto l'essere in atto (ὄν ἐνεργείᾳ) si dicono in molti modi e possono essere unità solo per analogia [*nur der Analogie nach Eines sein kann*]: non può essere diversamente, infatti, per tutto ciò che oltrepassa

⁵⁶ Cfr. F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, op. cit., p. 40; tr. it, p. 55 sq.

⁵⁷ Cfr. Aristotele, *Metaph.*, Δ 7, 1017 a 35: «Inoltre, l'essere o l'ente significa, da un lato, l'essere in potenza e, dall'altro, l'essere in atto, e questo nell'ambito di ciascuno dei significati sopra detti»; cfr. anche Θ 3, 1047 a 20; Θ 10, 1051 a 34.

⁵⁸ Segnaliamo la parentela che lo stesso Aristotele stabilisce nel libro Λ della *Metafisica* tra l'*atto* e la *sostanza*, là dove per «sostanza» non si intende esclusivamente la sostanza sensibile, bensì la sostanza immateriale e trascendente, pura forma ed essenza e quindi atto puro privo di ogni potenza. Per questo motivo la lettura di Brentano, che preferisce la lezione delle *Categorie* – in base a cui la sostanza s'intende secondo l'accezione individuale – si concentra principalmente sul significato di *potenza* e in particolar modo sul nesso che unisce la *potenza* al *movimento*. Cfr. G. Reale, «Il significato e l'importanza teoretica e storico-ermeneutica del libro di Franz Brentano *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele* e alcune osservazioni critiche di complemento», op. cit., p. XXI: «Un approfondimento di questa gamma di problemi richiedeva, ovviamente, una trattazione della dottrina aristotelica della sostanza che esulava dalle intenzioni di Brentano [...] Ben si comprende, quindi, la ragione per cui Brentano si occupi in prevalenza della *potenza*, e solo secondariamente dell'*atto*, dedicando fini analisi soprattutto alla problematica del *movimento* (strettamente legata a quella delle categorie) e non alle questioni metafisiche connesse a quei concetti».

l'estensione di una singola categoria, come dichiara manifestamente Aristotele in *Etica Nicomachea*, I 4, 1096 a 19, e in altri luoghi.»⁵⁹

Vale la pena rilevare che il testo di *Eth. Nic.*, I 4 viene qui di seguito messo in risonanza con *Metaph.*, Θ 6, 1048 b 6, dove Aristotele tratta dell'ἀναλογία in un senso rigorosamente proporzionale. L'«analogia» – a cui Brentano fa riferimento – è qui intesa nei termini di una *proporzione qualitativa*. Dice, infatti, Aristotele:

«Non tutte le cose si dicono in atto nello stesso modo, ma solo per analogia [ἀλλ'ἢ τῷ ἀνάλογον]: come questo sta a questo o rispetto a questo, così quest'altro sta a quello o rispetto a quello. Alcune cose, infatti, sono dette in atto come movimento rispetto a potenza, altre come sostanza rispetto a qualche materia.»

La *trasgressione* dei limiti categoriali si compie sulla base di un'unità allargata, che mette in relazione termini altrimenti inconciliabili. L'analogia aristotelica permette una *visione d'insieme*, mantenendo in vigore la radicalità di una separazione senza, però, rivendicare l'identità del fondamento. Detto altrimenti, l'identità della proporzione non implica l'identità dei termini messi in rapporto. Ecco perché *l'unità analogica* è in grado di attraversare per μετάβασις l'eterogeneità che separa i diversi generi dell'essere. Eppure, negli intenti di Brentano la proporzione a quattro termini – esplicitamente dichiarata nel testo aristotelico – risulta immancabilmente subordinata all'unità di un unico principio. Qual è, allora, il dispositivo in grado di ordinare le differenti *regioni* di questo πολλαχῶς? Conosciamo la risposta: «si danno tanti tipi di *essere in potenza* e *in atto* quante sono le categorie»⁶⁰. Se la polisemia dell'essere è ricondotta all'accezione categoriale, allora anche la polisemia dell'atto e della potenza dovrà in ultima istanza ricondursi al *primo* dei significati delle categorie, l'οὐσία⁶¹. Come nel caso dell'*ens tanquam verum*, anche per l'ὄν δύναμις καὶ ἐνεργεία vale lo stesso. Il

⁵⁹ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, op. cit., p. 49; tr. it. p. 61.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 50; tr. it., p. 61.

⁶¹ Brentano afferma che il πολλαχῶς della *potenza* si riduce a un principio unico, rimandando in nota al Cap. V, § 13 della *Dissertazione*, ossia alla soluzione in chiave analogica del problema delle categorie. Cfr. a tale proposito *ibid.*, p. 46; tr. it., p. 59: «[...] l'essere in potenza non è un sinonimo, ma viene attribuito, con una certa unità dell'analogia, a tutto ciò che è compreso sotto di esso. Nel quinto libro della *Metafisica*, capitolo 12, vengono indicati quattro modi in cui qualcosa è detto *potenza* (δύναμις). Tutti concordano nell'essere principi di qualcosa, e vengono ricondotti a un principio da cui tutti gli altri prendono il nome – sulla qual cosa si fonda la loro analogia».

testo di *Eth. Nic.*, I 4 trova il suo complemento in *Metaph.*, Γ 2. Brentano ripete così il gesto classico dei commentatori antichi, che modulavano la tripartizione di *Cat.*, I 1, a vantaggio di una posizione intermedia tra i sinonimi e gli omonimi puramente casuali. E ancora una volta la proporzione analogica cede il passo a un rapporto di dipendenza.

La supremazia della sostanza

Arriviamo al fulcro nodale della *Dissertazione*: l'essere «secondo le figure delle categorie», τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας⁶². È qui che Brentano individuerà il presunto *Leitfaden*, in grado di assicurare al πολλαχῶς un'unità sistematica. Sullo sfondo della *Dissertazione* risuona l'accusa kantiana di rapsodia, che già Trendelenburg aveva eletto a bersaglio critico nel tentativo di giustificare l'ordine della tavola aristotelica. Oltre Kant, sono le tesi di Carl Prantl – con la sua *Geschichte der Logik im Abendlande* – a costituire agli occhi di Brentano l'autentico termine polemico, contro cui dimostrare la sussistenza di un rapporto tra la problematica e il numero delle categorie⁶³. Va, tuttavia, segnalato che nel panorama dell'esegesi del XIX sec., Prantl rappresenta una voce fuori campo in opposizione al coro delle interpretazioni *sistematizzanti* di Aristotele, composto dai nomi illustri di Brandis, Zeller, Bonitz, Trendelenburg, ecc. Il giovane Brentano stabilisce a tale proposito una schematizzazione tripartita delle differenti prospettive esegetiche a sostegno della plausibilità di un ordinamento intrinseco alla tavola categoriale⁶⁴. Le distinzioni dei commentatori antichi, in base a cui le κατηγορίαι potevano rispettivamente considerarsi come *voces, praedicamenta* o *generi dell'essere*, corrispondono nel lessico moderno a tre possibili criteri interpretativi: *ontologico, logico, grammaticale*⁶⁵.

⁶² Cfr. *ibid.*, p. 72; tr. it., p. 91: «Più importanti di tutti, infatti, è quel quarto significato dell'essere che viene indicato più esattamente come essere secondo le figure delle categorie».

⁶³ Cfr. C. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, Hirzel, Leipzig, 1855-1870, 4 vol., rist. G. Olms, 1997, vol. I, p. 206: «[...] per ogni interpretazione in qualche modo ragionevole di ciò che significano in Aristotele le categorie, sarebbe del tutto indifferente se qui la cifra fosse di diciassette o diciotto e quindi fossero diciassette o diciotto le categorie specificamente enumerate».

⁶⁴ Cfr. F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, *op. cit.*, pp. 72 sq; tr. it. pp. 91 sq.

⁶⁵ Cfr. a tale proposito, M. E. Ongaro, «Dialettica e Grammatica nella Dottrina delle Categorie di Aristotele», *art. cit.*, in cui si segnala come la classificazione di Brentano non permetta d'includere un'ulteriore posizione esegetica, successivamente proposta da J.L. Ackrill, *Notes on the "Categories"* in J.M.E. Moravcsik (ed.), *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, London-Melbourne, 1968, pp. 109-112. In sintesi, Ackrill sostiene che le categorie

Bonitz figura tra i sostenitori dell'approccio ontologico, a cui si contrappongono Zeller e Brandis – rappresentanti di un'interpretazione a carattere logico – e infine Trendelenburg insieme a Biese e Waitz più inclini a una prospettiva grammaticale⁶⁶. A un modello che attribuisce alle categorie lo statuto dell'*essere per sé* si affianca, da un lato, un modello tendente a interpretare le categorie come strutture di classificazione («Fachwerk»), ossia schemi più che veri e propri concetti e, dall'altro, un modello secondo cui le categorie non sarebbero altro che i predicati più universali. Brentano non esita a dichiarare un'esplicita preferenza per il modello ontologico, collocando così il suo sforzo esegetico accanto a quello di Bonitz, che a suo tempo già affermava: «Secondo Aristotele, le categorie indicano i diversi *significati* in cui noi esprimiamo il *concetto* di essere [...] Esse servono perciò d'orientamento nella sfera dei dati dell'esperienza»⁶⁷. Vale la pena rilevare l'eco paradossalmente kantiana, che persiste nell'approccio ontologico dello stesso Bonitz, là dove le categorie sono intese come «concetti» predisposti all'«orientamento nella sfera dei dati dell'esperienza»⁶⁸.

deriverebbero dagli avverbi interrogativi mediante i quali vengono richieste informazioni circa un soggetto esistente. Ongaro commenta, *art. cit.*, p. 38: «L'interpretazione di Ackrill è, almeno in parte, di tipo linguistico, e tuttavia non fa alcun riferimento a una supposta scomposizione della proposizione semplice, bensì al contesto linguistico-dialettico dal quale ha preso forma la dottrina delle categorie».

⁶⁶ Circa il cosiddetto orientamento logico si consulti E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, *op. cit.*, II 2, p. 189, n. 1: «Le categorie non sono esse stesse immediatamente predicati; bensì indicano solo il luogo per certi predicati»; C. A. Brandis, *Handbuch der Geschichte der Griechisch-Römischen Philosophie*, Berlin, 1835-1860, II 2, 1, p. 394: «Le categorie sono le forme o i generi dell'enunciato, svincolate e separate da ogni connessione proposizionale. Ciò significa che non sono già esse stesse concetti di genere reali e determinati». Circa l'orientamento linguistico-grammaticale rimandiamo a F. A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, pt. I, *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, *op. cit.*, p. 20; tr. it. p. 98: «Le categorie appaiono pertanto come i *concetti* universali sotto i quali cadono i predicati della proposizione semplice [...] Le categorie sono i predicati più universali». Cfr. anche A. Biese, *Philosophie des Aristoteles*, 2 voll., Berlin, 1835-42, I, p. 40: «Le categorie, questi concetti fondamentali del pensiero [...]»; Th. Waitz, *Aristotelis Organon Graece. Novis codicum auxiliis adiutus recognovit, scoli ineditis et commentario instruxit*, Leipzig, 1846, rist. Aalen, 1965, I, p. 268. Per quanto riguarda, invece, l'interpretazione ontologica, il riferimento va principalmente a H. Bonitz, *Über die Kategorien des Aristoteles*, *op. cit.*, pp. 622-623; tr. it. pp. 92-93. «[le categorie indicano] i diversi significati in cui noi esprimiamo il concetto di essere [...] sono i supremi generi dell'essere».

⁶⁷ H. Bonitz, *Über die Kategorien des Aristoteles*, *op. cit.*, p. 93. Cfr. anche F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, *op. cit.*, p. 80; tr. it., p. 96: «Se, dunque, le interpretazioni già esistenti, nettamente distinte e tra loro contrapposte, esauriscono tutte le possibilità riguardanti questo punto ed escludono qualsiasi novità di un ulteriore tentativo, dobbiamo allora francamente ammettere che la terza opzione [sc. quella di Bonitz] ci sembra preferibile alle altre due».

⁶⁸ Cfr. H. Bonitz, *Über die Kategorien des Aristoteles*, *op. cit.*, p. 91 sq.: «La locuzione *categorie dell'essere* (κατηγορία τοῦ ὄντος) indicherà allora i diversi significati che si connettono con l'espressione del concetto di *essere* (ὄν)». Cfr. a proposito il commento di G. Reale, «Significato e importanza del saggio di Hermann Bonitz "Sulle categorie di Aristotele"»

Altrettanto curiosa risulta l'argomentazione che Brentano fornisce a sostegno della sua preferenza, ben più vicina all'impostazione che ritroviamo alla base della *Kategorienlehre* di Trendelenburg. La prova che le categorie – per Brentano così come per Trendelenburg – possiedono una carica ontologica, e non indicano invece «pensieri composti» bensì «concetti semplici», è fornita da *Cat.*, IV, 1 b 25: «Delle cose che si dicono senza nessuna connessione, ciascuna significa o una sostanza, o una quantità o una qualità, ecc.». A ciò Brentano aggiunge il supporto di *Anal. pr.*, I 46, 52 a 15, in cui Aristotele equipara l'uso delle categorie a quello dell'affermazione (κατάφασις)⁶⁹, accogliendo in tal modo le indicazioni che già Trendelenburg utilizzava per dimostrare «il punto di vista della cosa oltre la semplice forma grammaticale»⁷⁰. La *Dissertazione* intrattiene un esplicito debito nei confronti della *Kategorienlehre*, ereditandone oltre il lessico anche l'impostazione e il metodo. Per Trendelenburg così come per Brentano, il *filo grammaticale* indica il cammino che conduce alle cose stesse. La differenza sta tuttavia nell'*ambizione* dell'allievo, che contrariamente all'insegnamento del maestro mira a elaborare una vera e propria *prova sillogistica*: dimostrare *deduttivamente* a partire da un unico principio l'ordine esatto delle categorie aristoteliche⁷¹. Dove risiede il criterio generale in grado di risolvere il problema dell'essere? Come già abbiamo accennato,

in H. Bonitz, *Sulle Categorie di Aristotele*, op. cit., p. 19: «Ma, in realtà, Bonitz ha ridotto l'essere delle categorie, in maniera in gran parte indebita, alla sfera dell'*esperienza*, in senso fortemente kantiano, e comunque dando a questo termine un rilievo che in Aristotele non ha affatto in quella fattispecie»; p. 21: «[...] la riduzione eccessiva fatta da Bonitz della valenza ontologica delle categorie alla sfera del puro empirico, gli impedisce di riconoscere la loro precisa (sia pur limitata) valenza metafisica, o, se si preferisce, la loro precisa rilevanza nella sfera dell'ontologia del sensibile».

⁶⁹ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, op. cit., p. 80; tr. it., p. 96: «il termine *categoria* (κατηγορία) ha lo stesso uso di *affermazione* (κατάφασις)».

⁷⁰ F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, op. cit., p. 13. Non a caso, lo stesso Brentano esprime poco più avanti l'esigenza di una giustificazione nei confronti del posizionamento di Trendelenburg. A tale proposito, si consulti *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, op. cit., p. 82; tr. it. p. 98: «In generale crediamo che l'interpretazione del suo pensiero [sc. di Trendelenburg] come l'abbiamo data sopra e come frequentemente appare nelle polemiche dirette contro di esso, non corrisponda del tutto all'interpretazione del suo autore [...] Se si chiedesse a Trendelenburg: di che cosa le categorie ci danno una divisione, del predicato o dell'essere? Che cosa è sovraordinato alla *sostanza* (οὐσία), al *quale* (ποιόν), al *quanto* (ποσόν) etc., il concetto di predicato o *l'essere* (ὄν)? Allora egli si deciderebbe con noi per la seconda ipotesi; di questo siamo a nostro giudizio certi».

⁷¹ Cfr. F. A. Trendelenburg, *Geschichte der Kategorienlehre*, op. cit., p. 10: «Zunächst fehlt eine Erklärung über den Ursprung der Kategorien. Man sieht nicht, woher sie kommen und wohin sie gehen. Daher ist es geschehen, dass Kant sie für "aufgerafft" und Hegel für eine bloße "Sammlung" ansah».

Brentano riconduce l'originario τετραχῶς alla pluralità degli schemi categoriali, individuando nella sostanza (οὐσία) il significato prioritario. *L'ontologia è un'ousiologia*. Quanti sono, allora, questi molteplici significati dell'essere? *Quattro*, se ci atteniamo all'iniziale τετραχῶς oppure *otto* o *dieci*, se consideriamo gli schemi categoriali. O forse dovremmo fare la somma? La parte conclusiva della *Dissertazione* fornisce una risposta, che non mancherà di destare una certa sorpresa, facendo dell'essere – τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς – qualcosa di molto meno molteplice di quanto potessimo inizialmente pensare. *Omne quod est, aut in se aut in alio*: tutto ciò che è, esiste come sostanza o in riferimento alla sostanza e, di conseguenza, dovrà intendersi come un «accidente della sostanza». Detto altrimenti, i *molteplici* significati dell'essere non sono altro che *due*: la sostanza e l'accidente⁷². Questo è il principio sul quale Brentano fonderà il suo tentativo di deduzione, conferendo all'ontologia aristotelica un senso marcatamente univocista:

«L'essere più proprio e primo rispetto a tutti gli altri [*Das eigentlichste und vor allen andern Seiende*] è [...] la sostanza (οὐσία), e la prima e più autentica [*die erste und eigentlichste*] sostanza (οὐσία) è la *sostanza prima* (πρώτη οὐσία), la sostanza individuale; ciò che è altrimenti, sussiste sempre perché si trova in qualche modo in essa. Qui, dunque, abbiamo il termine per tutto l'essere [*den Terminus für alles Seiende*], a qualsiasi categoria esso appartenga; ed è secondo il diverso modo di rapportarsi a questo termine, quindi, secondo la diversità di rapporto con la sostanza prima, che dovremo distinguere un essere dall'altro, e determinare di conseguenza le differenze tra i supremi concetti di essere, le categorie.»⁷³

Vale la pena insistere – ancora una volta – sull'equivalenza che Brentano istituisce tra ciò che è *primo* e ciò che è *proprio*, là dove il «primo» è il «proprio» e, viceversa, il «proprio» è il «primo». La sinonimia tra i due concetti ne rende possibile la conversione, creando le condizioni per un intreccio *onto-logico* in cui l'ὄν si manifesta nel λόγος e, per riflesso, il λόγος si fonda sull'ὄν. L'ordine di predicazione in base a cui una cosa si dice propriamente in un modo piuttosto che in un altro, corrisponde all'ordine della realtà, in cui una cosa deriva da un'altra. L'isomorfismo tra la struttura del linguaggio e la struttura dell'essere – tra *Sprachanalyse* e *ontologia* – fa sì che il linguaggio non si limiti semplicemente a dire; il λόγος non si esaurisce nell'analisi delle strutture

⁷² Cfr. F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, op. cit., p. 112; tr. it., p. 116: «avremmo allora due generi supremi soltanto: sostanza e accidenti, e il secondo sarebbe da considerarsi un concetto universale sinonimo per tutti gli essere accidentali».

⁷³ *Ibid.*, pp. 109-110; tr. it., p. 115.

linguistiche, ma al contrario porta in sé la traccia di un contatto originario tra l'essere e il pensiero. Ecco, allora, la premessa maggiore su cui si fonda la *deduzione sillogistica*: «l'essere più proprio e primo rispetto a tutti gli altri è la sostanza». Detto altrimenti, la *sostanza* (οὐσία) è il fondamento unico, a cui tutto deve riportarsi. D'altronde, Brentano non esita a dichiararlo apertamente: «Qui, dunque, abbiamo il termine per tutto l'essere, a qualsiasi categoria esso appartenga». Segue la premessa minore: «ciò che è *altrimenti*, sussiste sempre perché si trova in qualche modo in essa». La sussistenza di tutto ciò che esiste si riduce a una *in-esistenza* nella sostanza, ovvero un'esistenza *in alio* e non *in se*. La conclusione è, pertanto, la seguente: «ed è secondo il diverso modo di rapportarsi [...] con la sostanza prima, che dovremo distinguere un essere dall'altro, e determinare di conseguenza le differenze tra i supremi concetti di essere, le categorie» – «Die Kategorien unterschiedenen sich nach der Verschiedenheit ihres Verhältnisses zur ersten Substanz»⁷⁴. In altri termini, la differenza tra i molteplici significati del πολλαχῶς – preventivamente ridotti all'accezione categoriale – corrisponde al diverso modo che ogni categoria ha di rapportarsi alla sostanza prima. La predicazione manifesta il dirsi *dell'ente*, ossia il modo in cui l'ente si dice. Le diverse modalità di relazione tra la sostanza prima e le restanti categorie corrisponderanno dunque alle diverse modalità predicative, in base a cui le categorie si attribuiscono alla sostanza e coincideranno al contempo con la diversità dei loro modi di esistenza («Existenzweisen»). *Grammatica e ontologia procedono di pari passo*. Non si dimentichi, infatti, che Brentano intende le κατηγορίαί come veri e propri ὄντα, vale a dire determinazioni reali di ciò che esiste ἔξω τῆς διανοίας, *al di fuori della mente*, facendo leva sulle indicazioni che ritroviamo in *Metaph.*, Δ 7: «Essere per sé sono dette, invece, tutte le accezioni che ha l'essere secondo le figure delle categorie: tante sono le figure delle categorie e altrettanti i significati dell'essere»⁷⁵. Qui risiede il senso marcatamente *realista*, che Brentano applica al suo tentativo di deduzione: le categorie sono i generi dell'essere e indicano la struttura ontologica della sostanza.

⁷⁴ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, op. cit., p. 108.

⁷⁵ Aristotele, *Metaph.*, Δ 7, 1017 a 22-27. Brentano fa inoltre appello a *Metaph.*, Z 4, 1030 b 11: «L'essere significa, in un senso, alcunché di determinato (τόδε τι), in un altro senso un quanto, in un altro senso ancora un quale». Le categorie sono quindi ὄντα, determinazioni strutturali dell'essere, concetti universali entro cui rientrano tutti i concetti particolari (le specie e gli individui).

Che ne è, allora, della definizione risolutiva della *Dissertazione* che intende le categorie come accidenti? Come è possibile conservare la loro carica ontologica? Va in effetti rilevato che Brentano gioca sull'ambiguità del concetto di «accidente», senza distinguerne chiaramente le due diverse accezioni che oscillano tra la *casualità* del συμβεβηκός e la *causalità* delle affezioni (πάθη)⁷⁶. Le *categorie* – eccetto il πρὸς τι – si intenderanno, in ultima battuta, come *affezioni della sostanza* (πάθη τῆς οὐσίας), vale a dire come ciò che risulta in grado di determinare la *qualità*, la *quantità*, il *luogo*, il *tempo*... della sostanza. All'*accidente* puramente fortuito di *Metaph.*, E 2, «quasi un puro nome vicino al non-essere, che non esiste né sempre né per lo più», si contrappone la lezione – già evocata da Trendelenburg – degli *Analitici posteriori* (I 22), in cui Aristotele distingue due modalità predicative, una autentica (ἀπλῶς κατηγορεῖν) e l'altra accidentale (κατὰ συμβεβεκὸς κατηγορεῖν): «Tutti i predicati che non esprimono la sostanza, ma si predicano di un altro soggetto [...] sono accidenti»⁷⁷. Trendelenburg, a suo tempo, si appoggiava sulle stesse indicazioni per garantire alle categorie una carica ontologica, in grado di mettere in risonanza la predicazione autentica con la genesi della cosa⁷⁸. E Brentano procede lungo la stessa direzione, cercando di pensare l'*accidente* in un senso diverso dall'*essere accidentale*. Pur predicandosi di *altro* – ossia della sostanza – le categorie conservano gli attributi dell'*essere per sé*. Non si tratta di *accidenti casuali*, quanto piuttosto – potremmo dire – di *accidenti sostanziali*, predisposti a intervenire direttamente sulla struttura dell'esistente. Un esempio ci sarà d'aiuto. A differenza del criticismo kantiano, *spazio* e *tempo* s'intendono come dimensioni del reale in grado di modificare la costituzione di ciò che esiste, anziché ridursi a semplici criteri dell'apparato cognitivo. In una prospettiva aristotelica, spazio e tempo non sono forme pure dell'intuizione, bensì categorie *della*

⁷⁶ Cfr. G. Reale, «Saggio introduttivo» in F. Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, op. cit., p. XXXIII: «Brentano, purtroppo, non mette bene a tema né discute dettagliatamente il differente significato di *accidente* attribuito alle categorie». Cfr. anche J-F. Courtine, «Aux origines de la phénoménologie: l'aristotélisme de Franz Brentano», art. cit., pp. 46-47: «Dans sa déduction Brentano réintroduit l'accidentalité, mais le concept d'accident ici opératoire est différent de celui qui avait été précédemment exclu. Nous avons affaire à présent à une détermination large de l'accident, comme celle que l'on trouve par exemple dans les *An. Post.*, I 22, 83 b 19 – sont accidents tout ce qui n'est pas essence – συμβεβηκὸτα γὰρ ἔστι πάντα ὅσα μὴ τί ἐστι».

⁷⁷ Aristotele, *An. post.*, I 22, 83 b 19.

⁷⁸ Cfr. F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, op. cit., pp. 15-16; tr. it. p. 93: «La sostanza generatrice è l'autentico soggetto del giudizio, mentre tutti gli altri soggetti sono soltanto accidentali».

sostanza, che ne determinano il particolare modo di esistenza: *spaziale e temporale*⁷⁹. In tal senso, le categorie rappresentano le differenti *flessioni*, vale a dire i modi in cui si declina l'esistenza dell'οὐσία. E di conseguenza a ogni flessione corrisponderà una o più categorie:

«Quindi, se è la sostanza prima che sta a fondamento di tutti gli accidenti in qualità di soggetto, allora è chiaro che ognuno dei generi supremi degli accidenti dovrà mostrare un diverso tipo di inerenza [*Inhärenz*], un particolare rapporto con la sostanza prima, e che proprio in base alla diversità di questo rapporto con la sostanza prima si distingueranno tra loro non semplicemente sostanza e accidente, ma anche le categorie accidentali tra loro.»⁸⁰

Ne deriva la seguente *tripartizione*:

«Tutto ciò che non è esso stesso quell'essere primo e propriamente detto di cui si predica il resto, senza però essere, come la relazione, così assolutamente privo di essenza e l'ombra di un essere [...] tutto questo si potrà attribuire alla sostanza 1) o perché in essa, 2) o perché al di fuori di essa, 3) o perché in fine si trova in parte in essa e in parte al di fuori di essa. Un quarto caso non è pensabile.»⁸¹

L'ordinamento della tavola categoriale viene ad articolarsi in funzione del grado d'inerenza, che ogni accidente intrattiene nei confronti della sostanza. Si distingueranno per l'essenziale tre classi. La prima comprende sotto di sé le categorie della *qualità* e della *quantità* e si definisce come «un autentico in-essere (ἐνεῖναι)», in cui il predicato è necessariamente incluso nel soggetto. Pensiamo al *colore* e all'*estensione* in quanto determinazioni necessarie della sostanza sensibile. Come esplicita lo stesso Brentano, si tratta di un'inerenza totale alla stregua del rapporto che la forma sostanziale intrattiene con la materia prima. La seconda classe implica, invece, un rapporto di non inerenza in cui il predicato si trova al di fuori del soggetto, riducendosi così a una determinazione puramente estrinseca. Questo è il caso del *dove* e del

⁷⁹ E. Melandri, «The “Analogia entis” according to Franz Brentano», in *Topoi*, 6, 1987, p. 51: «In the modern age the problem of individuation was solved through a physicalistic reference. Usually the solution was presupposed implicitly, but Kant made the attending reduction explicit. Space and time, as forms of intuition, are sufficient to provide every existing thing with a unique indexing [...] Thus space and time are not *categories* any more, but *indexical parameters* which are part of the cognitive apparatus»; p. 53: «[...] it will be noticed that space and time are here, consistently, not relations but affections of things. Space and time are not parameters because they react on what they contain».

⁸⁰ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, op. cit., p. 112; tr. it., p. 116

⁸¹ *Ibid.*, p. 153; tr. it., p. 143.

quando, che indicano le *circostanze* esterne in cui viene a trovarsi la sostanza sensibile. La terza classe prevede, infine, un rapporto d'inerenza parziale, in cui il predicato è in parte esterno e in parte interno al soggetto. Si avrà, allora, un'«operazione o un movimento» e tali saranno le categorie del *fare* e del *patire*. Il numero delle categorie si limita quindi a otto e non a dieci, risultando escluse le «quasi categorie» dell'avere e del giacere. Come, infatti, lo stesso Brentano postula, l'avere e il giacere sono riducibili alla categoria del $\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\iota$, poiché non indicano alcun tipo di determinazione ontologica.

§ 4. IL FILO DELL'ESEGESI

Il problema dei molteplici significati dell'essere trova il suo principio risolutivo nel primato dell'οὐσία. Un *primato* che tende però a trasformarsi in *supremazia*: sfuggendo al principio della divisione categoriale, l'οὐσία diventa l'*origine* da cui tutto dipende⁸². Il *fondamento* non è più immanente, bensì trascendente alla serie dei termini che deve fondare. In direzione contraria alle indicazioni dello stesso Aristotele è dunque lo statuto dell'οὐσία a trovarsi radicalmente modificato, abbandonando – attraverso il filo dell'esegesi – l'originario ruolo di *prima inter pares*. Come concepire le categorie? Di quale essere residuale potranno mai farsi carico se tutto ciò che è, porta un nome – οὐσία ovvero *substantia*? Un essere *in se* e *in alio* – συμβεβηκός καὶ ὄν καθ'αὐτὸ. La risposta articola insieme due attributi inconciliabili, in cui la congiunzione disgiuntiva (*aut...aut*) si modula in una congiunzione copulativa (*et*), facendo delle categorie qualcosa di molto – forse troppo – simile a una *differenza specifica*. Questo vuol forse dire che l'essere si riduce a un genere, contravvenendo così al divieto che lo stesso Aristotele stabiliva in *Metaph.*, B 3? Brentano non ignora il monito aristotelico: «non è possibile che né l'uno né l'essere siano un genere»⁸³. L'unità ricercata non può pensarsi nei termini di un'unità generica. Di conseguenza, l'essere non potrà predicarsi in modo sinonimico, vale a dire in base a quel tipo di predicazione che vige all'interno di una

⁸² Cfr. P. Aubenque, «Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être. Sur l'histoire d'un contresens», *art. cit.*, pp. 3-12 rist. in P. Aubenque, *Problèmes aristotéliens. Philosophie théorique*, Vrin, Paris, 2009, p. 245: «[...] un terme premier, qui échappe à la répartition proportionnelle, parce qu'il est lui-même le principe et la cause, à tout le moins la cause exemplaire, de cette répartition».

⁸³ Aristotele, *Metaph.*, B 3, 998 b 22.

medesima appartenenza (καθ'ἑν). Alla stregua dei commentatori antichi, tutta la difficoltà sta nell'evitare di ridurre l'essere a un semplice *flatus vocis* senza, tuttavia, doverlo considerare nei termini di un γένος. E sempre all'immagine dei commentatori antichi, la risposta di Brentano consiste nell'individuare una *via mediana* in grado di condurre oltre l'alternativa iniziale: «L'essere suddiviso *secondo le figure delle categorie* non si articola come un concetto sinonimo, come un genere nelle sue specie, ma come un *omonimo* che si differenzia nei suoi significati»⁸⁴. L'intera questione ruota intorno allo statuto dell'*omonimia*, intesa come quell'*equivocità necessaria* di cui il problema dell'essere va facendosi carico. La difficoltà sta, ancora una volta, nel dover accettare un certo grado di equivocità all'interno del πολλαχῶς, senza scadere nell'accidentalità insignificante dell'*omonimia casuale* (ἀπὸ τύχης) – altrimenti, il πολλαχῶς risulterebbe privo d'alcun criterio d'ordinamento. Di quale tipo d'*omonimia* si tratta? La via di fuga passa per l'*analogia*, intesa però in un'accezione che non avrà più niente di aristotelico:

«Aristotele attribuisce all'essere appartenente alle diverse categorie, se non quella stretta unità propria del genere, almeno l'*unità analogica* che è più estesa e comprende anche gli *omonimi*.»⁸⁵

Dall'*omonimia* siamo dunque rinviiati all'*analogia*. Ripetiamo, allora, la nostra domanda: quale sorta di «analogia» è qui in gioco? Come lo stesso Brentano non esita a esplicitare, per «analogia» dovremo intendere una particolare forma predicativa che si trova a metà strada tra i *sinonimi*, in cui vige una piena corrispondenza tra il nome e il concetto e gli *omonimi*, secondo cui la corrispondenza è, invece, puramente casuale. Sullo sfondo dell'argomentazione è facilmente riconoscibile la celebre tripartizione con cui si apre il trattato aristotelico delle *Categorie*, a differenza di un solo – ma fondamentale – dettaglio. Al posto dei paronimi, troviamo i cosiddetti «analoghi»:

«Si comprende bene come tra le cose uguali per il nome ma non per il concetto, tra gli *omonimi* (ὁμωνύμοις), si distinguano gli *analoghi* (ἀνάλογα) [...] e inoltre si comprende come i primi [*sc.* gli analoghi], in quanto meno omonimi, secondo un uso un po' più ristretto del termine, siano del tutto esclusi dagli *omonimi* (ὁμωνύμων). Essi si avvicinano già,

⁸⁴ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seiende nach Aristoteles*, p. 85; tr. it., p. 100.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 88-89; tr. it., p. 102.

in una certa misura, ai sinonimi, poiché oltre a un comune nome hanno, se non una comunanza di concetti, almeno una parentela; se non identità, almeno somiglianza; se non uguaglianza nell'essenza, almeno uguaglianza nei rapporti.»⁸⁶

Torniamo brevemente agli esempi aristotelici del trattato sulle *Categorie*. Tra l'«uomo» e il «bue» vige un'identità di genere: in entrambi i casi si tratta, infatti, di «animali». Tra l'«uomo» e il suo «dipinto» intercorre invece un'identità puramente accidentale, che consente di parlare di «uomo» solo per omonimia⁸⁷. Si noti *en passant* la dinamica per così dire *fenomenologica* che Aristotele attribuisce alle strutture del linguaggio, là dove un unico termine – all'occorrenza «uomo» – serve per spiegare al contempo sia la sinonimia, che l'omonimia⁸⁸. Per illustrare i termini «analoghi» – che invano cercheremo nel testo delle *Categorie* – Brentano propone l'esempio seguente: «il nome di re», ugualmente attribuibile «ai sovrani tra gli uomini, alle aquile tra gli uccelli, ai re nelle pedine degli scacchi»⁸⁹. Negli intenti della *Dissertazione*, la tripartizione di *Cat.*, I, 1 a, è messa in parallelo con *Metaph.*, N 6, 1093 b 18 – «[...] in ciascuna delle categorie dell'essere c'è l'analogo», (ἐν ἐκάστη γὰρ τοῦ ὄντος κατηγορία ἐστὶ τὸ ἀνάλογον) – rinviando al senso inequivocabilmente proporzionale dell'analogia. Non si tratta di nient'altro che di una relazione a quattro termini in cui si esprime un'*uguaglianza di rapporti*, secondo la definizione che già ritroviamo nell'*Etica Nicomachea*: «la proporzione è un'uguaglianza di rapporti, e implica almeno quattro termini»⁹⁰. Del resto, è questo l'unico senso che Aristotele attribuisce *expressis verbis* all'ἀναλογία: un'uguaglianza proporzionale da intendersi come la *forma estrema* di unità capace di spingersi oltre i confini del genere, in perfetto accordo con le indicazioni di *Metaph.*, Δ 6: «[...] non tutte le cose che sono unità per analogia, lo sono anche per il genere»⁹¹. Brentano, da parte sua, non sembra ignorarlo:

⁸⁶ *Ibid.*, p. 93 ; tr. it., p. 105.

⁸⁷ Aristotele, *Cat.*, I, 1 a 5-10.

⁸⁸ Cfr. P. Aubenque, «Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être», *art. cit.*, 1989, pp. 221-304, rist. in P. Aubenque, *Problèmes aristotéliens. Philosophie théorique*, Vrin, Paris, 2009, p. 257: «On remarquera que c'est le même mot qui illustre successivement le cas de l'homonymie et celui de la synonymie: preuve qu'il s'agit d'une théorie sur la fonction des mots et non d'une classification statique entre deux types de mots».

⁸⁹ Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seiende nach Aristoteles*, *op. cit.*, p. 93; tr. it., p. 105.

⁹⁰ Aristotele, *Eth. Nic.*, V 3, 1131 a 31-32.

⁹¹ Aristotele, *Metaph.*, Δ 6, 1017 a 1-5.

«[...] l'essere (ὄν), se per le diverse categorie non può costituire un sinonimo, non manca in ogni caso di questa somiglianza proporzionale [*proportionellen Aehnlichkeit*] nei confronti delle cose stesse. Infatti, come l'uomo si rapporta al suo essere sostanziale, all'οὐσία, così per esempio, il bianco si rapporta al *quale* (ποιόν), che è l'essere (ὄν) a esso corrispondente, il numero sette al *quanto* (ποσόν), ecc.»⁹²

Il punto è di fondamentale importanza. Varrà, allora, la pena insistere su un dettaglio testuale apparentemente secondario, in cui Brentano rinvia in modo esplicito alla *Kategorienlehre* di Trendelenburg: «Trendelenburg, nella sua *Storia della dottrina delle categorie*, ha avviato ricerche accurate sul significato dell'analogia [...]»⁹³. Nella *Kategorienlehre*, l'analogia è infatti convocata in risposta a un problema inderogabile, con cui l'analisi delle accezioni categoriali si ritrova in ultima battuta a dover fare i conti: «il rapporto delle categorie tra loro»⁹⁴. Come postulare un'unità per i generi dell'essere, laddove Aristotele dichiara inequivocabilmente che «le categorie sono distinte in modo tale da non avere elementi in comune»?⁹⁵ Limitiamoci per il momento a segnalare la duplicità di questo rinvio, che nell'economia della *Dissertazione* non si circoscriverà semplicemente a ricercare in Trendelenburg un supporto esegetico, bensì fungerà al contempo da pretesto critico. Che cos'è l'analogia in Aristotele? Brentano riconosce come lo stesso Trendelenburg si attenga scrupolosamente alla *lettera* del testo aristotelico, distinguendo due principali accezioni dell'analogia: *quantitativa e qualitativa*. Nella *Kategorienlehre*, leggiamo:

«L'analogia ha originariamente un significato quantitativo: essa è la proporzione. Aristotele pone la sua essenza nell'uguaglianza di rapporti [*die Gleichheit von Verhältnissen*] (ισότης λόγων, *Eth. Nic.*, V 6, 1131 b 31), e, con i matematici, la divide in aritmetica e geometrica (V 7, 1131 b 12 e 1132 a 1). Egli osserva, però, che la proporzione non ha luogo semplicemente tra i numeri che consistono di unità pure, ma anche tra

⁹² F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seiende nach Aristoteles*, *op. cit.*, p. 93; tr. it., p. 105.

⁹³ *Ibid.*, p. 91; tr. it., p. 104.

⁹⁴ Cfr. F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, *op. cit.*, Cap. XX, «Verhältniss der Kategorien unter einander. Begriff der ἀναλογία», pp. 149 sq.; tr. it., pp. 241 sq.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 149; tr. it., p. 241: «Nella considerazione delle singole categorie è già stato più volte toccato il problema dei loro rapporti reciproci. È necessario adesso cogliere questo aspetto per sé, poiché esso costituisce l'autentico fondamento per l'applicabilità del sistema ai concetti più concreti». Non privo d'interesse è il rinvio a *Eth. Nic.*, I 4, 1096 b 19, che Trendelenburg effettua a dimostrazione delle difficoltà che gravano sull'unità categoriale: «Essendo il bene predicato in tanti significati quanti sono quelli dell'essere, esso avrebbe in ciascuna categoria una forma diversa e non potrebbe esserci nulla in comune tra queste forme, perché altrimenti esso verrebbe espresso in un'unica categoria e non in tutte».

quelli che raffigurano una qualità; e, perciò, nella forma di una proporzione può apparire anche un rapporto qualitativo come la giustizia.»⁹⁶

Difficile non udire l'eco della definizione di «analogia», che già Kant consegnava alla *Critica della Ragion pura*, con particolare riferimento alla *Dimostrazione* delle «analogie dell'esperienza» all'interno dell'«Analitica dei Principi»:

«In filosofia le analogie significano qualche cosa di assai diverso da ciò che rappresentano in matematica. In questa sono formule che esprimono l'uguaglianza di due rapporti quantitativi, e sono sempre costitutive, in modo che quando siano dati tre membri della proporzione è dato insieme, cioè può essere costruito il quarto. In filosofia, invece, l'analogia è l'uguaglianza di due rapporti non quantitativi ma qualitativi, in cui dati tre membri può essere conosciuto e dato a priori solo il rapporto ad un quarto, ma non questo quarto membro stesso.»⁹⁷

L'analogia offre forse l'occasione per un inatteso punto di contatto tra il *criticismo* e l'*aristotelismo*? Oppure si tratta semplicemente di una coincidenza, da imputare senza troppe esitazioni alla definizione corrente di «analogia»? La storia della filosofia ci insegna esattamente il contrario: da Aristotele – e già ancor prima a partire da Platone – fino a oggi non esiste una definizione univoca di «analogia». Dietro l'apparenza di un nome comune emergono inevitabilmente le differenze di concetto. E l'analogia, come abbiamo già ripetuto più volte, deve considerarsi alla stregua di un indice, capace di rendere visibile le opzioni fondamentali che presiedono alla costituzione di un determinato sistema di pensiero. Le differenze sono inconciliabili. Affiora, tuttavia, un'inegabile affinità nelle due definizioni – di Kant e di Trendelenburg – che permette di circoscrivere per contrasto l'originalità e al contempo il conformismo del gesto di Brentano. Per Kant così come per Trendelenburg, l'analogia gode di una doppia cittadinanza: al limite tra il *quantitativo* e il *qualitativo*, riunisce in sé due distinti ambiti di applicazione, il *filosofico* e il *matematico*; introduce un ordine anche là dove i confini sono incerti, rendendo *matematizzabile* ciò che per natura rifiuta di sottomettersi alle leggi del calcolo. *L'analogia è già di per sé un concetto analogico*. Non mancheremo, infatti, di rilevare il carattere a sua volta analogico della definizione, una sorta di *analogia nell'analogia* che a partire dal modello matematico consente alla

⁹⁶ *Ibid.*, p. 152; tr. it., p. 244. Il riferimento alla «giustizia» va a *Eth. Nic.*, V 6, 1131 a 29-31.

⁹⁷ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 179/B 222.

filosofia o, meglio, alla metafisica d'impadronirsi di un tipo di razionalità proveniente d'altrove⁹⁸. Questo è il paradosso, che in Kant così come in Trendelenburg o, meglio, in Aristotele mantiene l'analogia entro i limiti di un'uguaglianza di rapporti, trasformandola in un espediente che pur in assenza di un fondamento, procede alla ricerca di un'unità. Per Aristotele, l'essere non è un genere e la sua unità non può che definirsi al prezzo di una costitutiva indeterminazione. Allo stesso modo, per Kant le «analogie dell'esperienza» presiedono alla regolazione di ciò che risulta refrattario a ogni determinazione definitiva, – l'esistenza⁹⁹. E Trendelenburg, commentando Aristotele conclude giustamente che «l'analogia annoda [knüpft] l'unità ultima [die letzte Einheit] che viene scorta anche tra i generi più diversi e distanti»¹⁰⁰. Nel testo della *Kategorienlehre* troviamo in nota un ulteriore rinvio. Questa volta è lo stesso Trendelenburg a rimandare a Kant, non però alla *Critica della ragion pura* bensì ai *Prolegomeni*, confermando così l'affinità delle analogie: «Vergl. etwas Aehnliches bei Kant, *Prolegomena*»¹⁰¹. Quale differenza si cela dietro la parentela lessicale degli usi e delle definizioni?

§ 5. LE ANALOGIE A CONFRONTO

Kant e l'analogia critica

Rimontiamo a ritroso lungo il filo dell'analogia attraverso un doppio rinvio – testuale e concettuale – che da Brentano va a Trendelenburg e da Trendelenburg a Kant. Verifichiamo, allora, il luogo kantiano, in cui la *Kategorienlehre* di Trendelenburg addita una parentela

⁹⁸ Cfr. P. Aubenque, «Les origines de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être», *art. cit.*, p. 248: «La leçons de ces difficultés élémentaires pourrait être que la philosophie devrait se garder du recours à des analogies mathématiques, et notamment à l'analogie de l'analogie. A parler analogiquement de l'analogie mathématique, on laisse échapper ce que cet instrument pouvait apporter de précision dans l'analyse et l'on pare d'une rationalité usurpée les tâtonnements sans doute inévitables du métaphysicien».

⁹⁹ Cfr. P. Aubenque, «Les origines aristotéliciennes de la thèse de Kant sur l'être» in A. Cazenave et J.-F. Lyotard (dir.), *L'art de confins. Mélanges offerts à Maurice Gandillac*, PUF, Paris, 1985, rist. in P. Aubenque, *Problèmes aristotéliciens. Philosophie théorique*, Vrin, Paris, 2009, p. 372: «Ce qu'Aristote ignorait et que Kant refuse, c'est une philosophie de l'être comme auto-position, comme *causa sui*».

¹⁰⁰ F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, *op. cit.*, p. 153; tr. it., p. 247.

¹⁰¹ *Ibid.*, n. 3, p. 155.

soggiacente tra l'*analogia critica* e l'*analogia aristotelica*¹⁰². Al § 58 dei *Prolegomeni*, Kant afferma che l'analogia «non significa, come comunemente la parola s'intende, una imperfetta somiglianza di due cose, ma una somiglianza perfetta di due rapporti fra cose del tutto dissimili»¹⁰³. *Wie man das Wort gemeiniglich nimmt* – come comunemente la parola «analogia» s'intende. Chi si nasconde dietro la generalità impersonale della terza persona singolare del verbo? Hume. Il riferimento polemico del § 58 dei *Prolegomeni* rimanda in particolar modo ai *Dialoghi sulla Religione Naturale* e al *Trattato sull'Intelletto Umano*, in cui l'analogia è ridotta a una forma di *probability*, volta a illustrare il rapporto tra la causa e l'effetto¹⁰⁴. In un'ottica empirista, l'analogia non esprime altro che una relazione di *somiglianza più o meno perfetta* tra cose nell'ambito dello stesso genere di realtà: da cause simili si devono attendere effetti simili e, viceversa, da effetti simili possiamo risalire a cause simili¹⁰⁵. Storicamente, la lezione di Hume sull'analogia fissa il punto di partenza della riflessione kantiana, che si misura in un graduale superamento dell'eredità empirista. A tale proposito, acquista un interesse particolare il § 84 della *Logik Jäsche*, che rivela il passaggio intermedio attraverso cui Kant va progressivamente guadagnando una ricomprensione dell'analogia in chiave trascendentale. Qui, il concetto di

¹⁰² Per un approfondimento filologicamente più dettagliato dell'«analogia critica» rinviamo a F. Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Beauchesne, Paris, 1980. Dello stesso autore si consulti anche «L'analogie chez Kant: une notion critique» in *Les études philosophiques*, n. 3-4, 1989, p. 464: «Ce que l'on peut nommer "analogie critique" se donne d'emblée, dans la *Critique de la raison pure*, selon les trois formes qui continueront à organiser le champ renouvelé de cette notion, analogie de l'expérience, analogie du monde intelligible, analogie réglant la production du discours critique».

¹⁰³ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Ak. IV, 357-358; tr. it. P. Carabellese, *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 239.

¹⁰⁴ Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Th. H. Grose (ed.), Longmans Green & Co., London 1874-1875, ed. an., Scientia-Verlag, Aalen 1964, Lib. I, Parte I, Sez. XIII, p. 143: «[...] all kinds of reasoning from causes or effects are founded on two particulars, viz. the constant conjunction of any two objects in all past experience, and the resemblance of a present object to any one of them [...] in the probability deriv'd from analogy, 'tis the resemblance only, which is affected. Without some degree of resemblance, as well as union, 'tis impossible there can be any reasoning»; tr. it. di R. Girardi, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, Rusconi, Milano, 1980, pp. 298-299. Sempre di D. Hume si consulti anche *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morality*, Works IV, pp. 30 sq.; 48 sq.; 61-63; tr. it. R. Girardi, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, Rusconi, Milano, 1980, pp. 177; 204 sq.; 225-231; *Dialogues concerning Natural Religion*, Works II, pp. 395-396; tr. it. M. Dal Pra, *Dialoghi sulla religione naturale*, Opere, I, pp. 781-782. Circa il rapporto Kant-Hume rinviamo a F. Marty, *Sur la naissance de la métaphysique chez Kant, op. cit.*, p. 141.

¹⁰⁵ Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature, op. cit.*, Section XII, «The probability of causes», pp. 130 sq; tr. it., p. 275 sq.

analogia trova una specifica trattazione all'interno dei ragionamenti che procedono dal particolare all'universale. Come nel caso dell'induzione, l'analogia si definisce nei termini di un ragionamento empirico, che in mancanza di un carattere rigorosamente razionale – vale a dire costringente – dovrà intendersi alla stregua di una semplice «presunzione logica»¹⁰⁶. Eppure, contro Hume l'analogia risulta capace d'istituire una proporzione fra classi di diverso genere, prendendo così le distanze da quella similitudine più o meno perfetta che si accontenta di stabilire una somiglianza tra le cose e non, invece, un'identità di rapporti: «nella conclusione per analogia non si richiede [...] l'identità del fondamento (*par ratio*)»¹⁰⁷. Alle «cose somiglianti» dell'analogia empirica si oppone

¹⁰⁶ Cfr. I. Kant, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, hrsg. v. G. B. Jäsche, in Ak. IX, pp. 1-150; tr. it. L. Amoroso (a cura di), *Logica. Un manuale per le lezioni*, Roma-Bari, Laterza, 1984. Il § 84 della *Logik* deve leggersi in parallelo con il § 90 della *Kritik der Urteilskraft* e un gruppo di *Relexionen*, di cui Jäsche si servì per la sua composizione. Circa il § 84 della *Logik*, il riferimento va specificamente a p. 112; tr. it., pp. 127-128: «Il giudizio, procedendo dal particolare all'universale, per trarre dunque dall'esperienza giudizi universali non *a priori* ([ma] empirici), conclude o da molte cose a tutte le cose di una specie, o da molte determinazioni e proprietà, in cui convengono cose della stessa specie, alle restanti, in quanto esse appartengono allo stesso principio. La prima specie di conclusione si chiama per induzione, la seconda conclusione per analogia. *Osservazione*. 1. L'induzione conclude così dal particolare all'universale (*a particolari ad universalem*) secondo il principio della generalizzazione: ciò che conviene a molte cose di un genere, conviene anche alle restanti. L'analogia conclude da una particolare somiglianza ad una totale somiglianza di due cose, secondo il principio di specificazione: cose di un unico genere, delle quali si conoscono molti punti di consonanza, convengono anche per il resto, che noi conosciamo di alcune cose di tal genere, ma che non percepiamo in altre. L'induzione estende il dato empirico dal particolare all'universale a riguardo di molti oggetti, l'analogia estende invece le proprietà date di una cosa su più [aspetti] della stessa cosa – Uno in molti, dunque in tutti: induzione; molto in uno (che è anche in altri), dunque pure il resto in quello stesso: analogia. Così per esempio, l'argomento per l'immortalità in forza del pieno compimento delle disposizioni naturali di una qualsivoglia creatura è una conclusione secondo analogia. Nella conclusione per analogia non si richiede tuttavia l'identità del fondamento (*par ratio*). Per analogia giungiamo a dire solo che sulla luna ci sono abitanti intelligenti, non uomini. E neppure si può concludere per analogia al di là del *tertium comparationis*. 2. Ogni conclusione razionale deve dare necessità. Induzione e analogia non sono dunque per nulla una conclusione razionale, ma solo presunzioni logiche o anche conclusioni empiriche; e attraverso l'induzione si raggiungono proposizioni generali, non universali. 3. Queste conclusioni del giudizio sono utili ed indispensabili per estendere la nostra conoscenza empirica. Ma poiché danno solo una certezza empirica, dobbiamo servircene con cautela e prudenza».

¹⁰⁷ Va rilevato che Adickes corregge in nota Jäsche, il quale leggerebbe *nicht* al posto di *nur* (o *immer*) stravolgendo il senso della frase. Nel rapporto tra l'analogia kantiana e la *par ratio* emerge tuttavia un nodo concettualmente problematico, di non facile soluzione. Da parte nostra, ci limiteremo semplicemente a segnalare la difficoltà del problema, che va ulteriormente complicandosi con la *Kritik der Urteilskraft*, in riferimento ai §§ 59 e 90. Qui, in linea diretta con la *Logik*, Kant fonda la legittimità del ragionamento analogico sulla presupposizione di una *paritas rationis*: l'analogia esige, cioè, una «comune radice» (*gemeinschaftlicher Grund*) a fondamento delle sue *Präsumtionen*. Del resto, è questo il senso dell'esempio che ritroviamo nel § 84 della *Logik*: per analogia con la Terra si può inferire l'esistenza sulla Luna di abitanti dotati di ragione, ma non specificamente l'esistenza di esseri umani. Eppure, i *Prolegomena* convocano l'analogia proprio là dove la *par ratio* è per principio esclusa, ossia in riferimento a un *quid* sconosciuto che rimarrà sempre tale, vale a

il rapporto «tra cose del tutto dissimili» dell'analogia critica. La *somiglianza* si trasforma in un *ragionamento* per quarta proporzionale. Il superamento della posizione empirista si concretizza nel pensare l'analogia con il rigore dell'espressione matematica: trovare sulla base di un terzo termine un quarto termine sconosciuto, che viene a costituire con il terzo un rapporto uguale a quello tra il primo e il secondo. Il celebre testo della *Critica della Ragion Pura*, dove Kant introduce la sezione dedicata alle «analogie dell'esperienza», può quindi leggersi in parallelo con il § 57 dei *Prolegomeni*:

«Vi è qui un nesso reale [*wirkliche Verknüpfung*] del conosciuto con un *quid* completamente sconosciuto [*des Bekannten mit einem völlig Unbekannten*] (che anche rimarrà sempre tale), e quand'anche lo sconosciuto non divenga minimamente più conosciuto – e non è infatti da sperare – pur deve il concetto di questo nesso [*der Begriff von dieser Verknüpfung*] poter essere determinato e reso chiaro.»¹⁰⁸

Le virtù funamboliche dell'analogia consentono la conciliazione del *conflitto* a cui la ragione è per sua natura destinata: «Sarebbe un non senso [*Ungereimtheit*] sperare di conoscere di un qualche oggetto più di quel che appartiene all'esperienza possibile di esso [...] Ma d'altra parte sarebbe una ancor maggiore assurdità il non ammettere affatto delle cose in sé o il voler spacciare la nostra esperienza per l'unico modo possibile di conoscere le cose»¹⁰⁹. L'analogia gioca sul *limite* – «Grenze» – che separando, mette in rapporto i due mondi del *sensibile* e dell'*intelligibile*, là dove i fenomeni della realtà «fanno segno» verso qualcos'altro: «i

dire la *x* trascendente. Si consultino a tale proposito le osservazioni di O. Meo, *Un'arte celata nel profondo. Gli aspetti semiotici del pensiero di Kant*, Il Melangolo, Genova, 2004, pp. 135 sq.: «Sul piano logico-teoretico l'analogia è infatti caratterizzata dalla presenza della *par ratio*, che non è il semplice rapporto di uguaglianza fra le due coppie di una proporzione matematica (ossia: $a/b = c/d$), ma l'«uguaglianza del fondamento», e dunque un evento qualitativo e di portata ontologica, e non semplicemente quantitativo». Sul tema della *par ratio* nell'ambito della teoria kantiana dell'analogia si consulti anche M. Kugelstadt, *Synthetische Reflexion. Zur Stellung einer nach Kategorien reflektierenden Urteilskraft in Kants theoretischer Philosophie*, De Gruyter, Berlin - New York, 1998, pp. 126-241.

¹⁰⁸ I. Kant, *Prolegomena*, *op. cit.*, p. 354; tr. it., p. 233. Cfr. a tale proposito il commento di O. Meo, *Un'arte celata nel profondo*, *op. cit.*, pp. 122-123: «Date queste premesse, non fa meraviglia che Kant utilizzi il concetto di analogia qualitativa (non costitutiva) allorché affronta il problema dei rapporti fra sensibile e sovrasensibile, in cui che cosa costituisca il contenuto di quest'ultimo membro rappresenta davvero l'enigma degli enigmi. Sostituendo all'*analogia entis* l'analogia di relazione, usando cioè in modo moderno un termine antico, Kant abbandona decisamente tutto ciò che nella tradizione scolastica si intendeva per "analogia", ponendo al posto della determinazione analogica dell'essenza di Dio una *x* indeterminata». Per un confronto tra l'*analogia entis* di Tommaso e l'analogia kantiana si consulti B. Lakebrink, «Der kantische Begriff einer transzendentalen Analogie» in *Philosophische Jahrbuch*, 68, pp. 244-257.

¹⁰⁹ I. Kant, *Prolegomena*, *op. cit.*, § 57, p. 350-351; tr. it., p. 223.

fenomeni in realtà, presupponendo [*voraussetzen*] sempre una cosa in sé e perciò dandone indizio [*und also darauf Anzeige tun*] (si possa o no poi essa conoscere più da vicino), si riferiscono a qualcosa di diverso da essi [*auf etwas von ihnen Unterschiedenes*] (e quindi di completamente eterogeneo [*mithin gänzlich Ungleichartiges*])»¹¹⁰. Seguendo la catena dei fenomeni, lo sguardo è portato a elevarsi al di sopra di ciò che vede, in un non-luogo ideale dove non si dà più nessuna corrispondenza tra l'oggetto e il concetto: «Ciò che spinge necessariamente ad oltrepassare il limite dell'esperienza e di tutte le apparenze è infatti l'incondizionato, che rispetto ad ogni oggetto condizionato la ragione esige»¹¹¹. Detto altrimenti, la possibilità dell'esperienza si determina in riferimento alla «compiutezza della serie delle condizioni», vale a dire la sua *totalità*. Ma l'esperienza di una *totalità* è per principio impossibile; sarebbe come postulare un'esperienza *incondizionata*, ossia un'idea contraddittoria, che equivarrebbe a sostenere l'esistenza di un quadrato rotondo. La soluzione kantiana consiste, allora, nel riconoscere che il «fenomeno» indica già di per sé una relazione a *qualcosa* e che, per riflesso, «la teoria della sensibilità è allo stesso tempo teoria dei noumeni in senso negativo»¹¹². Dal punto di vista trascendentale, le «condizioni di possibilità dell'esperienza» assumono la valenza di *concetto limite* («Grenzbegriffe»), il cui *al di là* («über») conserva tuttavia una funzione positiva («etwas Positives») ¹¹³. Qui risiede il senso critico dell'*analogia*: nel passaggio dall'al di qua all'al di là, dall'omogeneo all'eterogeneo, rendendo possibile – per così dire – un'*omogeneizzazione dell'eterogeneo*¹¹⁴. Importa sottolineare con forza il carattere della

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 355; tr. it., p. 233.

¹¹¹ Cfr. la Prefazione alla seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, B XX-XXI.

¹¹² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 308; tr. it. p. 208. Cfr. anche *Opus Postumum*, Ak. XXII, p. 285; tr. it. parziale V. Mathieu (a cura di), Bologna, Zanichelli, 1963, p. 26: «La cosa in sé (*ens per se*) non è un altro oggetto, bensì un'altra relazione (*respectus*) della rappresentazione allo stesso oggetto, per pensare quest'ultimo non analiticamente, ma sinteticamente, come il complesso (*complexus*) delle rappresentazioni intuitive in quanto fenomeni».

¹¹³ I. Kant, *Prolegomena*, *op. cit.*, § 57, p. 354; tr. it., p. 230.

¹¹⁴ Segnaliamo tuttavia la lettura critica di O. Meo, che sottolinea il carattere *aporetico* della nozione kantiana di analogia nel passaggio che dalla *Kritik der reinen Vernunft* conduce ai *Prolegomena*. Detto altrimenti, il doppio impiego dell'analogia – in chiave empirica e trascendentale – non potrebbe che mantenersi al prezzo della sua stessa equivocità. Cfr. a tale proposito O. Meo, *Un'arte celata nel profondo*, *op. cit.*, p. 135: «Mentre in quest'ultimo contesto [*sc. nell'analitica dei principi della Kritik der reinen Vernunft*], trattandosi in tutti i casi di termini appartenenti al dominio fenomenico, la somiglianza intercorreva non solo fra i rapporti interni alle due coppie, ma anche in orizzontale (rispettivamente fra primo e terzo e secondo e quarto membro), nei *Prolegomena* il rapporto di somiglianza si ha fra la relazione che si instaura all'interno delle due coppie separatamente prese e non in orizzontale fra i membri di coppie diverse. Inoltre fra i membri di una stessa coppia si ha una relazione di

relazione analogica, che lo stesso Kant definisce nei termini di un *nesso reale* – «wirkliche Verknüpfung» – e non semplicemente ipotetico o ideale. In prospettiva analogica, la questione dell'esistenza risulta perciò secondaria¹¹⁵. Ma non per questo la conoscenza si vede costretta ad abdicare al suo desiderio d'oggettività. Non si dimentichi, infatti, che la «relazione» indica pur sempre una categoria dell'intelletto¹¹⁶. Dal piano *trascendentale* a quello *empirico*, la mediazione analogica conserva pertanto la medesima funzione, mantenendo intatto il carattere *qualitativo* della sua natura proporzionale.

Ma qual è il senso esatto del sintagma «analogie dell'esperienza»? E perché parlare d'analogia anche *al di qua* dei limiti, mentre – come abbiamo visto – l'analogia in chiave trascendentale sembra caricarsi di un indubbio significato metafisico? Se è Hume a destare in Kant l'interesse per il ragionamento analogico, sarà Newton a fornirgli gli strumenti per una più rigorosa formalizzazione. Il sintagma «analogie dell'esperienza» non è altro che il calco dell'«analogia della natura», enunciata nelle *Regulae philosophandi* del Libro III – *De Mundi Systemate* – dei *Principia Mathematica*. Più precisamente, il riferimento va alla *Regula III*:

«Nam qualitates corporum non nisi per experimenta innotescunt, ideoque generales statuendae sunt quotquot cum experimentis generaliter quadrant; & quae minui non possunt, non possunt auferri. Certe contra experimentorum tenorem somnia temere configenda non sunt, nec a natura

causa-effetto (o anche di *fondamento-conseguenza*). Ne conseguono due tipi di analogia: quella che è fondata sulla somiglianza in orizzontale fra i membri e quella che è invece fondata sulla loro dissimiglianza. Il problema non è di poco momento, giacché questo secondo tipo di analogia andrebbe giudicato del tutto spurio sulla base dei criteri posti dallo stesso Kant». Per una difesa dell'accezione trascendentale dell'analogia in Kant, si consulti invece V. Melchiorre, *Analogia e analisi trascendentale. Linee per una nuova lettura di Kant*, Mursia, Milano, 1991.

¹¹⁵ Per una ricostruzione storica della distinzione kantiana tra *Realität* e *Wirklichkeit* rinviamo ai suggerimenti di P. Aubenque, che sottolinea come la *Realität* rientri pur sempre all'interno della categoria della qualità – indice della sua parentela con le «analogie dell'esperienza» – a differenza dell'*esistenza* («*Wirklichkeit*»), che invece appartiene alla categoria della modalità. Cfr. a tale proposito P. Aubenque, «La thèse de Kant sur l'être et ses origines aristotéliennes», *art. cit.*, pp. 370-371: «En termes kantians, la réalité est une catégories de la qualité, c'est-à-dire le mode de la liaison qui unit le prédicat au sujet dans le jugement affirmatif; son contraire est la négation. L'existence (*Existenz*, *Dasein*, *Wirklichkeit*) est une catégories de la modalité, c'est-à-dire le mode de relation à l'objet qui s'institue dans le jugement assertorique comme position de l'objet; son contraire est la possibilité».

¹¹⁶ Cfr. I. Kant, *Prolegomena*, *op. cit.*, p. 354; tr. it., p. 233: «come si comporta la nostra ragione in questa connessione [*Verknüpfung*] di ciò che conosciamo con ciò che non conosciamo e neppure conosceremo mai? [...]». Cfr. a proposito il commento di F. Alquié alle *Œuvres philosophiques de Kant*, vol. I, «Des premiers écrits à la *Critique de la raison pure*», Gallimard, La Pléiade, Paris, 1980, p. 712.

analogia recedendum est, cum ea simplex esse soleat & sibi semper consona.»¹¹⁷

Una volta che si sia trovata una qualche spiegazione per un fenomeno parziale, l'analogia permette di estendere tale spiegazione ad altri fenomeni della stessa specie, postulando nella natura gli attributi della *semplicità* e della *costanza*: «simplex esse soleat & sibi semper consona». Kant disponeva della terza edizione dei *Principia* – quella, cioè, del 1713 – e utilizza l'espressione «analogia della natura» già nel 1755, nel suo *Trattato generale della Natura e Teoria del Cielo*¹¹⁸. La questione concerne la possibilità di una *scienza dell'esperienza*: come generalizzare ciò che l'esperienza stessa è in grado di stabilire? Per l'essenziale, la risposta sta nel riconoscere che la generalizzazione dei risultati sperimentali non può prescindere dal fare appello a una preliminare legge di unità. Detto altrimenti, non ci sarebbe nessuna analogia in natura, se non fosse la natura stessa ad essere semplice e costante. Per il Kant del periodo critico si tratterà allora di dotare l'unità, di cui l'esperienza deve rivelarsi capace, di un carattere d'universalità, emancipandola così da ogni residuo empirico¹¹⁹. L'iniziale questione si riformula nel modo seguente: come attribuire una struttura rigorosa, vale a dire *a priori* alla dinamica dei fenomeni? Contro l'empirismo di stampo humeano, è l'intelletto a determinare il molteplice sensibile, imponendo a quest'ultimo la regola della sua unificazione. Si dà esperienza nella misura in cui si dà unità: «L'esperienza è possibile soltanto mediante la rappresentazione di una connessione necessaria delle percezioni»¹²⁰. Questo è il *principio* che introduce alle «Analogien der Erfahrung». La seconda edizione della *Critica della ragion pura* riformula il testo della prima edizione – «tutti i fenomeni sottostanno, per

¹¹⁷ Cfr. I. Newton, *De Philosophiae naturalis principia mathematica*, Coloniae Allobrogum, Sumptibus Cl. & Ant. Philibert Bibliop., Ginevra, 1760, livre III, «De Mundi Systemate».

¹¹⁸ Cfr. I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprunge des ganzen Weltgebäudes, nach Newtonischen Grundsätzen abgehandelt*, Dritter Teil, «Welcher einen Versuch einer auf die Analogien der Natur gegründeten Vergleichung zwischen den Einwohnern verschiedenen Planeten in sich enthält, Ak. I, p. 349 sq.

¹¹⁹ Cfr. F. Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant, op. cit.*, p. 32 : «Notre hypothèse est que l'on peut repérer [...] un procédé de transformation du texte de *Principia*, qui permet de rendre compte, dans l'ensemble de ses articulations [...] du texte où Kant présente le *Système de tous les principes de l'entendement pur*»; p. 37: «[...] Les trois lois du mouvement deviennent les trois analogies de l'expérience, dont l'appellation n'est pas sans s'éclairer à partir de l'"analogie de la nature", qui, dans les *Regulae philosophandi* appartient à l'ouverture du livre III».

¹²⁰ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 219.

la loro esistenza, a regole a priori della determinazione del loro vicendevole rapporto in un tempo»¹²¹ – facendo risaltare con maggior evidenza il filo argomentativo dell'*Analitica dei principi*. I primi due principi sintetici dell'intelletto puro ponevano, infatti, a tema d'indagine le «condizioni a priori dell'intuizione rispetto a un'esperienza possibile». Concentrandosi rispettivamente sulle categorie del *quantum* e del *quale*, gli assiomi dell'intuizione e le anticipazioni della percezione lasciavano aperto il problema dell'unità sintetica del molteplice. La risposta è affidata alle «analogie», che vengono così a costituire il terzo gruppo dei principi dell'intelletto puro. La loro funzione consiste nel tradurre i rapporti temporali di *permanenza*, *successione* e *simultaneità* – «le tre regole proprie di tutti i rapporti di tempo tra i fenomeni»¹²² – attraverso le categorie della relazione: *inerenza e sussistenza* (sostanza e accidente); *causalità e dipendenza* (causa ed effetto); *reciprocità* (azione reciproca fra agente e paziente). L'analogia è una μετάβασις, che conferma in tal modo la sua originaria vocazione a confrontarsi con ambiti di discorso completamente eterogenei. Ecco perché l'«unione dell'esistenza del molteplice» si qualifica nei termini di una «sintesi dinamica» in opposizione alla «sintesi matematica», che opera invece all'interno dell'omogeneo¹²³. Il discorso dell'analogia – o, meglio, il *discorso* che l'analogia rende possibile – si riferisce all'esistenza dei fenomeni, e non alla loro possibilità. Eppure, l'esistenza è esattamente ciò che non può né *conoscersi*, né tantomeno *costruirsi* a priori. Detto altrimenti, il passaggio che va dal *possibile* al *reale* non è mai diretto. E l'esperienza, per sua natura, si trova ineluttabilmente esposta a ciò che in ogni momento può venire a smentire la validità del suo svolgersi. Nell'«insolita denominazione» delle *analogie*, F. Marty scorge perfino un'intenzione provocatoria, voluta dallo stesso Kant a dimostrazione che la scienza non può costituirsi se non in ragione di ciò che la eccede¹²⁴.

¹²¹ A 177.

¹²² A 178/B 220.

¹²³ Cfr. la nota di Kant aggiunta nella seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft*, B 202; tr. it., p. 149: «Ogni unione (*coniunctio*) può essere o una composizione (*compositio*), o una connessione (*nexus*). La prima è sintesi del molteplice che non è necessariamente connesso [...] e di questa specie è la sintesi dell'omogeneo in tutto ciò che si può considerare matematicamente [...] La seconda unione (*nexus*) è sintesi del molteplice, in quanto questo è necessariamente connesso, come ad. es. l'accidente con la sostanza, o l'effetto con la causa, – e perciò, anche se eterogeneo, pure è rappresentato come connesso a priori; unione che, poiché non è arbitraria, io chiamo dinamica, poiché riguarda l'unione dell'esistenza del molteplice (e può a sua volta suddividersi in fisica, dei fenomeni tra di loro, e metafisica, come loro unificazione nella facoltà conoscitiva a priori)».

¹²⁴ F. Marty, «L'analogie chez Kant: une notion critique», *art. cit.*, p. 457: «Le thème entier de l'analogie kantienne se trouve dans les analogies de l'expérience, et ceci de telle sorte que ce

L'esperienza scopre in sé stessa il senso di un'*eccedenza* che la travalica, determinandone i limiti. L'analogia dovrà, allora, intendersi semplicemente come una «regola di ricerca» in grado di assicurare un *orientamento* di fronte a un molteplice che viene d'*altrove*:

«[...] dati tre membri può essere conosciuto e dato a priori solo il rapporto a un quarto membro, ma non questo quarto membro stesso; posseggo bensì una regola per cercarlo nell'esperienza, e un segno per scoprirvelo. Un'analogia dell'esperienza sarà dunque semplicemente una regola [*Regel*] secondo la quale l'unità dell'esperienza [...] deve risultare da percezioni, e deve valere come principio degli oggetti (dei fenomeni) non costitutivo, ma soltanto regolativo.»¹²⁵

Dalla matematica alla filosofia, l'*analogia* si arresta sulla soglia del «quarto membro». Per riflesso, l'indeducibilità dell'*incognita* definisce il carattere *filosofico* e *qualitativo* del ragionamento analogico, incapace di *pre-vedere* – vale a dire determinare *a priori* – gli eventi della natura. Ciò che viene meno è la possibilità di accedere *direttamente* e *ostensivamente* alla *x* della proporzione. Al cospetto dell'esistenza, la capacità deduttiva dell'analogia si limita alla formulazione di una *regola*: coordinare i fenomeni con l'unità logica dei concetti attraverso la mediazione dei loro schemi¹²⁶. Detto altrimenti, l'analogia procede alla ricerca di un significato nascosto, che si mostra allusivamente – *in absentia*. E nell'assenza del quarto membro risiede la marca della nostra finitudine, di noi uomini destinati a un confronto inderogabile con l'empiria¹²⁷. La sensazione risulta, allora, indispensabile per fornire una *materia* alla *forma* delle relazioni temporali, testimoniando così la stretta

qui excède la science se donne à voir dans la science même [...] insolite l'appellation d'analogie, provocante même [...] Je pense qu'une telle provocation est voulue par Kant [...] S'il faut l'analogie, c'est que la science de l'expérience, la physique, concerne une existence, et que l'existence "ne se laisse pas construire"».

¹²⁵ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 180/B 223.

¹²⁶ *Ibid.*, A 182/B 225; tr. it., p. 161: «[...] da questi principi saremo autorizzati a coordinare i fenomeni soltanto secondo un'analogia, con l'unità logica e universale dei concetti».

¹²⁷ Cfr. a tale proposito il commento di P. Aubenque, «La thèse de Kant sur l'être et ses origines aristotéliennes», *art. cit.*, p. 372: «[...] Kant semble étendre à l'existence la capacité d'être un prédicat logique, mais c'est pour ajouter aussitôt qu'une telle prédication est au mieux inutile et conclure que l'existence n'est jamais pensée dans un concept, mais seulement donnée dans une perception ou, en tout cas, dans l'enchaînement qui rattache le concept à quelqu'une de mes perceptions'». Il luogo kantiano a cui Aubenque fa qui riferimento s'individua in *Kritik der reinen Vernunft*, A 601/B 629: «Bei Gegenständen der Sinne geschieht dieses durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen».

parentela che intercorre tra le *anticipazioni della percezione* e le *analogie dell'esperienza*¹²⁸.

C'è tuttavia *qualcosa di positivo* («etwas Positives») nei limiti del discorso analogico, che ci fa capire come in ultima istanza l'*esperienza* sia da intendersi nei termini di una *pratica*. Il passaggio dal *possibile* al *reale* è affidato allo spazio dell'agire umano e anche la scienza, in fin dei conti, dovrà considerarsi come una forma di *vita* che non può mai chiudersi su se stessa¹²⁹. Non a caso, Kant attribuisce alle analogie dell'esperienza un valore semplicemente empirico, e non trascendentale. «Analogien der Erfahrung» – il senso del genitivo è ancora una volta soggettivo: l'analogia appartiene all'esperienza e, per riflesso, l'esperienza istituisce le analogie che consentono di rendere intelligibile la dinamica dei fenomeni. L'ordito delle percezioni s'intreccia con la trama delle categorie, formando il tessuto di un discorso, la *scienza*, il cui referente si sottrae inderogabilmente – l'*esistenza*. Emerge così il carattere *semantico* e al contempo *euristico* di queste «analogie», che sebbene spogliate di ogni ambizione ontologica non rinunciano a ricercare i «segni» di un *ordine possibile* e, pertanto, di un *discorso reale*. La funzione *regolativa* nei confronti dell'intuizione si accompagna in tal senso a una funzione *costitutiva* nei confronti dell'*esperire*, che si realizza *nel* tempo attraverso «la rappresentazione di una connessione necessaria delle percezioni»¹³⁰. Le *Analogien der Erfahrung* affermano il

¹²⁸ Cfr. il commento di F. Marty, *La naissance de la métaphysique chez Kant*, op. cit., p. 67: «Mais alors les anticipations de la perception occupent une position névralgique, puisqu'elles demandent ce que l'on peut anticiper, ce que l'on peut donc mettre du côté de la spontanéité et de l'initiative spirituelle, dans la sensation elle-même»; p. 70: «Les analogies de l'expérience s'établissent sur le thème de l'analogie mathématique, permettant de calculer la quatrième proportionnelle: trois termes étant donnés, on peut construire le quatrième, qui constitue, avec le troisième, un rapport égal à celui que constituent les deux premiers termes. Mais il y a une différence lorsque de l'analogie mathématique on passe à l'analogie «philosophique», c'est-à-dire à celle qui intervient dans la science physique. On ne saurait donc construire le quatrième terme [...] Cette analogie philosophique va ainsi du côté de la "qualité", indice de sa parenté avec les anticipations de la perception. Elle ne construit pas le quatrième terme, mais elle donne seulement "une règle pour le chercher dans l'expérience, et une marque pour le découvrir"».

¹²⁹ Cfr. *ibid.*, p. 108: «Le passage du possible au réel n'est jamais direct. Il ne peut se décider que à l'intérieur de ce qui est donné à l'homme comme le lieu de son agir et de sa vie [...] ce rapport au réel, incluant les anticipations de la perception, avec leur reprise dans la deuxième analogie de l'expérience, est ce qui maintient la science, en la consistance de son discours, ouverte cependant au renouvellement dans la mesure où le réel est sans cesse ce qui peut venir démentir l'équilibre et la clôture du discours».

¹³⁰ Cfr. *ibid.*, p. 137: «Mais alors faudra-t-il dire que les analogies de l'expérience ne représentent pas une "connaissance", mais seulement une "pensée", selon l'opposition que Kant fait des termes ? [...] Les principes [sc. de l'entendement pur] sont régulateurs par rapport à l'intuition, mais constitutifs par rapport à l'expérience. Ils comportent donc ce caractère de

principio in base a cui è *l'esperienza* stessa a costituirsi necessariamente *per analogia*, là dove il discorso in cui si articola la nostra conoscenza delle cose non può mai svincolarsi dal modo che abbiamo di rapportarci alle cose stesse. Si tratta delle due facce di un'unica medaglia – da una parte il *fenomeno*, dall'altra il *noumeno* – di cui ci è dato vedere solo un lato: l'analogia kantiana rimane pur sempre la rappresentazione di un ordine e non l'ostensione immediata di ciò che è. Anche nella pretesa di *voler dire* la «cosa in sé» – il cui equivalente fenomenologico non sarebbe altro che la «cosa stessa» – il discorso che l'*analogia* rende possibile resta ancorato alle condizioni della sua finitezza: la parola dell'uomo, ovvero dell'esperienza non è la parola dell'essere.

L'Aristotele di Trendelenburg e l'unità per analogia

Qui si apre l'abisso, che separa il *criticismo* dall'*aristotelismo*. Il punto di massimo contatto segna al contempo l'irriducibilità di una distanza: Trendelenburg dichiara un'esplicita affinità con la riflessione kantiana, proprio là dove l'analogia aristotelica si applica ai principi e alle cause dell'essere. Torniamo brevemente al testo della *Kategorienlehre*. La nota di riferimento ai *Prolegomena* si associa alla definizione di «analogia», intesa come «l'unità ultima che viene scorta anche tra i generi più diversi e distanti»¹³¹. Trendelenburg ne tira la seguente conclusione: «Perciò deve verificarsi che proprio i principi, nella diversità dei generi reali, rappresentino tali rapporti analoghi: e questa circostanza noi la troviamo effettivamente in Aristotele»¹³². Il rilievo esegetico è di fondamentale importanza: Trendelenburg riconosce giustamente che l'analogia intrattiene un rapporto *indiretto* nei confronti dell'essere, applicandosi in primo luogo ai *principi* e alle *cause* (ἀρχαὶ καὶ αἰτίαι)¹³³. Facendo leva sulla critica che Aristotele muove contro la

recherche, en vue d'un système à constituer, que signifie "régulateur", avec la restriction que cela connote par rapport à "constitutif"».

¹³¹ F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, *op. cit.*, p. 155; tr. it., p. 247.

¹³² *Ivi*.

¹³³ Cfr. a tale proposito il giudizio di E. Berti, «L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomista», *art. cit.*, p. 24: «Per Aristotele, l'analogia anche se non è mai applicata all'essere [...] lo è di certo almeno implicitamente». In direzione contraria procede invece, il già citato P. Aubenque, «Les origines de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être», *art. cit.*, p. 242: «Ce n'est donc pas l'être qui est analogique, mais les principes et les causes dans l'être. Et l'analogie des causes et des principes n'est pas déduite d'une prétendue analogie de l'être, pas plus que l'on ne peut déduire celle-ci de celle-là, puisque la définition de l'unité analogique n'implique nullement l'unité (analogique ou non) de ses champ

dottrina platonica delle idee, l'essere così come il bene devono considerarsi alla stregua di *un indeterminato* («ein Unbestimmtes»), che tuttavia «non diletta in una semplice omonimia»¹³⁴. L'analogia permette di articolare in *unità* – sulla scorta di *Metaph.*, Δ 6 – l'eterogeneità a cui si espone l'indeterminatezza costitutiva del πολλαχῶς, senza costringere l'essere dentro i confini di un genere. La forza dell'ἀνάλογια sta nella sua intrinseca debolezza – «l'unità ultima» – in grado di mettere in relazione ciò che non presenta alcun elemento comune. In questo senso va letto *Metaph.*, Λ 4, e più in generale il libro Λ della *Metafisica*, che – seguendo il suggerimento di J-F. Courtine – potremmo intendere a giusto titolo come il «libro dell'analogia»¹³⁵. L'*unificazione* avviene dal punto di vista dell'*universale* e l'analogia rende possibile uno *sguardo d'insieme*, in grado di cogliere con un solo colpo d'occhio la generalità delle cause e dei principi dell'essere, considerati *qualitativamente* e non in base alla specificità del loro contenuto. Trendelenburg parla a tale proposito della «capacità di uno sguardo sinottico» (*zusammenfassende Blick*), che di fronte all'indeterminazione del suo oggetto – l'essere – non rinuncia a una *pretesa intuitiva*¹³⁶. Segnaliamo che l'espressione «*zusammenfassende Blick*» (*sguardo sinottico*) traduce letteralmente il greco συνορᾶν, utilizzato da Aristotele in *Metaph.*, Θ 6, 1048 a 36-37: «Non bisogna cercare definizioni di tutto, ma bisogna accontentarsi di comprendere intuitivamente certe cose mediante l'analogia» – καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν. Comprendere mediante l'analogia significa guardare il *complesso*;

d'application. Autrement dit encore, les principes et les causes seraient un par analogie quand bien même l'être ne le serait pas, et que l'être le soit, Aristote ne le dit nulle part. Il faut donc bien que cette affirmation vienne d'ailleurs: soit d'une réflexion nouvelle sur l'être, qui serait caractéristique de la philosophie médiévale, soit d'une autre source grecque, qui ne serait pas une source aristotélicienne». Va, tuttavia, rilevato che lo stesso Aubenque non manca d'individuare un punto comune con l'interpretazione di E. Berti, cfr. n.1, p. 253: «E. Berti étudie un certain nombre d'usages “métaphysiques” de l'analogie chez Aristote, mais sa position est proche de la mienne en ce qui concerne l'absence d'une doctrine spécifique de l'analogie *de l'être* chez Aristote».

¹³⁴ Cfr. F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, op. cit., p. 151; tr. it., p. 243. Cfr. Aristotele, *Eth. Nic.*, I 4, 1096 a 19-29; *Magna Moralia*, I 1, 1183 a 7 sq.

¹³⁵ Aristotele, *Metaph.*, Λ 4, 1070 b 16-21: «Dunque, gli elementi ed i principi delle cose sensibili sono gli stessi, ma diversi nelle diverse cose. Però non si può dire che essi siano gli stessi per tutte le cose in senso assoluto, ma solo per analogia [τῷ ἀνάλογον], come per esempio, quando si dice che tre sono i principi: la forma, la privazione e la materia. Ciascuno di questi, tuttavia, è diverso per ciascun genere di cose.». Cfr. J-F. Courtine, *Inventio analogiae*, op. cit., p. 169.

¹³⁶ Cfr. F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, op. cit., p. 151; tr. it., p. 247: «Aristotele riconosce la sua importanza [sc. dell'analogia] e avanza l'esigenza che si eserciti e si affini in proposito la capacità di uno sguardo sinottico [*den zusammenfassenden Blick*] (*Top.*, I 17 e 18 a 7 e b)».

effettuare una *visione d'insieme*, che mira a istituire una rete di somiglianze anche tra i generi più diversi e distanti – come del resto Aristotele conferma in *Topici*, I 17, sebbene l'ἀνάλογον sia qui sostituito dall'ὅμοιον: «Bisogna infine ricercare la somiglianza in oggetti che appartengono a generi diversi»¹³⁷. Il συννοῦν dell'analogia raccoglie le tracce sparse di un'unità desiderata; lo sguardo *sinottico* si rivolge all'ἀνάλογον presente in ogni categoria dell'essere e, per riflesso, l'ἀνάλογον consente la progressiva costituzione di una *sinossi*, che si misura con l'orizzonte di una totalità, – l'essere. Qui risiede il carattere *intuitivo* e allo stesso tempo *mediato* dell'analogia aristotelica: l'irriducibilità del πολλαχῶς rende necessario il ricorso all'unità analogica – *l'ultima, la più debole* – che preserva la differenza dei significati fondamentali. Detto altrimenti, l'unità κατ'ἀναλογίαν trae la legittimità del suo intervento dall'irriducibilità del πολλαχῶς; offre una risposta di fronte all'omonimia fondamentale, lasciando aperto il problema della sua unità. Senza il πολλαχῶς non ci sarebbe ἀναλογία e, viceversa, senza ἀναλογία il πολλαχῶς si disperderebbe in un'equivocità meramente accidentale¹³⁸. Per questo, il *desiderio di unità* di cui l'analogia si fa portavoce non può che tradursi in un'*articolazione dinamica*, costretta di volta in volta a confrontarsi con l'eterogeneità dei differenti domini d'applicazione: i principi ontologici di tutti gli enti (i tre elementi e le quattro cause); i principi logici (non-contraddizione e terzo escluso); l'opposizione fondamentale tra la potenza e l'atto; le categorie dell'essere; il bene. «Similitudo proportionalitatis talem in sua

¹³⁷ Aristotele, *Topici*, I 17, 108 a 5-10. Cfr. il commento in nota di Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre, op. cit.*, n. 2, p. 151; tr. it., n. 223, p. 247: «In *Topici*, I 17-18, in realtà non si nomina l'ἀνάλογον, ma al suo posto si usa ὅμοιον. Il senso, tuttavia, è lo stesso; anche qui si tratta infatti di generi diversi e si trovano gli stessi esempi presenti in *Eth. Nic.*, I 4, 1096 b 28 sq.; cfr. anche *Top.*, V 8, 138 b 34».

¹³⁸ Cfr. ancora una volta il commento di P. Aubenque, «Les origines de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être», *art. cit.*, p. 242: «Ainsi au livre Λ, chap. 4, Aristote se demande si des notions aussi générales que celles de principe, de cause ou d'élément possèdent encore une unité alors même qu'on les applique à des réalités très différentes [...] Certes, tous les êtres ne sont pas entre eux hétérogènes; mais, si l'on envisage leur totalité, on ne peut manquer de se heurter à une hétérogénéité irréductible, qui est celle des catégories. Cette hétérogénéité autorise-t-elle encore une certaine unité du discours sur les principes et les causes? Oui, à la condition d'entendre par là une unité seulement analogique [...] La causalité, comme la matière, la forme, la privation, la puissance ou l'acte, signifient, pourrait-on dire, de façon non identique, mais analogique, en dépit de l'hétérogénéité de leurs champ d'application [...] L'analogie n'est nulle part invoquée pour unifier ces significations. Au contraire, tout le passage présuppose dans sa radicalité, bien loin de l'atténuer ou de la corriger, l'affirmation de la pluralité des significations de l'être, puisque seul le caractère irréductible de cette pluralité rend obligatoire le recours à l'analogie pour autoriser un minimum d'unité – au demeurant "générale" – dans le discours que nous tenons sur les principes et les causes».

natura ratione diversitatem includit»¹³⁹ – affermava Cajetano nel 1498, riconoscendo all'*analogia proportionalitatis* una duplice superiorità sull'*analogia attributionis*: per dignità, là dove l'identità proporzionale opera una predicazione intrinseca che non astrae dai singoli termini a cui si applica, contrariamente al carattere estrinseco dell'*analogia attributionis*; per il *nome*, poiché la proporzionalità analogica corrisponde al senso esatto dell'*ἀναλογία*, che i greci in generale – e Aristotele in particolare – conoscevano¹⁴⁰. La sinossi della visione analogica non è uno sguardo fisso, che si concentra su un punto immobile, bensì uno *sguardo inquieto* in continuo movimento. La *proporzionalità* pensa l'*unità*, mantenendo distinti i fondamenti della relazione («*fundamenta distincta*»)¹⁴¹; la sua plasticità favorisce l'emergenza di una struttura plurale dell'ente, preservandone l'originario *πολλαχῶς*. Ecco perché sono le cause e i principi *dell'essere* – e non un presunto «essere in sé» – a costituire l'oggetto di questa visione. L'essere non si separa da ciò tramite cui si esprime. Grazie all'*ἀνάλογον*, che – come Trendelenburg non manca di rilevare – risulta più universale del *κοινόν*, la molteplicità del reale si configura in un sistema di relazioni, in grado di raccogliere in unità ciò che non ha più niente in comune¹⁴². Solo così può articolarsi un *discorso sull'essere* ed è qui che risiede la differenza fondamentale tra l'aristotelismo e il criticismo kantiano: l'*ἀναλογία* si carica di una valenza ontologica, là dove è l'essere – τὸ ὄν – a configurarsi attraverso il *λόγος*, che lo enuncia di volta in volta. Il *dire* è già un dire dell'essere e, viceversa, la molteplicità dell'essere si raccoglie nell'unità di un dire, che non può mai chiudersi su se stesso. L'*ἀναλογία* presiede alla costituzione di questo intreccio¹⁴³. Cajetano parlava a tale proposito di un *conceptus mentalis imperfectus*, che nella

¹³⁹ Thomas de Vio Cajetanus, *De nominum analogia*, V, 49.

¹⁴⁰ Cfr. *ibid.*, III, 27. Farebbe, tuttavia, eccezione Platone che in *Resp.*, VI, 508 b-c, flette già la proporzionalità analogica in senso verticale.

¹⁴¹ *Ibid.*, IV, 33: «[...] sed remanent fundamenta distincta similia tamen secundum proportionem».

¹⁴² Cfr. F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, *op. cit.*, p. 150; tr. it., p. 246.

¹⁴³ D'altronde, è forse un caso se il testo di *Metaph.*, Γ 2, 1003 a 33 sq., in cui Aristotele mette a fuoco la fondamentale polisemia dell'essere – τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς – si costruisce *in analogia* con altri termini, nella fattispecie la salute e la medicina? Si consulti a tale proposito il giudizio – sebbene estremamente cauto nei confronti dell'analogia in Aristotele – di P. Aubenque, «Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être», *art. cit.*, p. 259: «[...] c'est que la polysémie de l'être fournit un critère et même une sorte de modèle pour des dérivations parallèles, proprement analogues (par exemple, dans le cas des modalisations sémantiques du bien, de l'un, mais aussi du sain, du médical, etc.), mais que cette polysémie n'est pas elle-même dérivable».

sua indeterminazione protegge l'identità dei termini posti in rapporto¹⁴⁴. Così l'analogia aristotelica, quale Trendelenburg la intende: confrontandosi con l'*indeterminato*, l'*ἀναλογία* rende possibile uno sguardo intuitivo (*συννοεῖν*) in grado di afferrare ciò che la eccede, l'essere, senza revocare in causa la molteplicità dei suoi modi¹⁴⁵.

Brentano e l'analogia dell'uno

Da Kant a Trendelenburg torniamo infine a Brentano. Il corso storico dell'analogia si districa in una serie di diramazioni, che si sovrappongono, s'intrecciano e si separano per dar vita a un concetto composito, refrattario a ogni definizione risolutiva. Dall'aristotelismo o, meglio, dagli «aristotelismi», che continuano a rifiorire lungo il corso dei millenni fino allo *zurück zu Aristoteles* del XIX sec., in parallelo all'eredità scolastica e poi empirista, passando per Hume e Newton, la «storia dell'analogia» non può che scriversi rigorosamente al *plurale*, come del resto attesta il nostro breve confronto con il criticismo kantiano. Si tratta piuttosto delle *storie* dell'analogia o – se preferiamo – della *storia* delle analogie, a seconda che si voglia marcare l'accento sulla *discontinuità* oppure sulla *continuità*: per un verso, l'ipotetico *fil rouge* non potrebbe che affermarsi al prezzo di una certa equivocità mentre, per l'altro, non escluderebbe la presenza di un nucleo concettualmente invariante attraverso l'eterogeneità dei corpi dottrinali. Ma di quale filosofema potrebbe mai farsi portavoce l'«analogia»? Risulta forse possibile reperire la traccia di una domanda fondamentale – una sorta di *Grundfrage* – capace di attraversare le differenze dei sistemi filosofici che si appropriano del suo nome? La nostra ipotesi consiste nel supporre che in termini minimali il concetto di «analogia» non rifiuta un'accezione idealmente *trans-storica*, che si attesterebbe anche là dove l'inconciliabilità delle dottrine risulta più manifesta. E per quanto l'«analogia» si declini al plurale, la sua storia non può ridursi alla *storia di un'omonimia*, altrimenti finiremmo per disconoscere – contro

¹⁴⁴ Thomas de Vio Cajetanus, *De nominum analogia*, IV, 36.

¹⁴⁵ Non dello stesso avviso – come abbiamo già avuto ampiamente modo di verificare – è la posizione di P. Aubenque, «Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être», *art. cit.*, p. 265: «[Aristote] était trop conscient de la diversité des phénomènes et de la multiplicité de leurs modes d'être, il était trop respectueux du surgissement toujours nouveau des différences, pour succomber à la tentation du recours à l'analogie comme instrument de réduction à l'unité».

l'evidenza del nome – il carattere saliente, che fa dell'*analogia* un concetto a sua volta *analogico*. La continuità ideale non esclude la discontinuità reale del questionamento filosofico e attraverso la diversità inconciliabile delle dottrine, leggeremo nell'*analogia latiore sensu* l'espressione di un *desiderio di unità*, in cui si traduce un più profondo *desiderio dell'essere* o, meglio, un *desiderio per l'essere* da parte di ciò che eccede ogni definizione: l'*indeterminato*, per dirlo in termini aristotelici oppure l'*incondizionato*, per dirlo in termini kantiani.

*

Abbiamo già avuto l'occasione di ricordare il celebre paradigma onto-teologico, con cui Heidegger reinterpretava l'intero corso della metafisica occidentale. L'originaria domanda sul senso dell'essere («Seinsfrage») risulterebbe rimossa e deformata a vantaggio della ricerca di un principio unico, da cui poter derivare – ossia dedurre – l'ente nella sua totalità. L'ambiguità dell'*analogia* risiede nel suo stesso privilegio, che di fronte a un problema inizialmente aristotelico (τί τὸ ὄν) ha storicamente permesso l'elaborazione di una dottrina (l'*analogia entis*) al prezzo di un flagrante tradimento ai danni dello stesso Aristotele. Associando alla vulgata aristotelica una presunta analogia dell'essere, l'eco dell'ontoteologia si è propagata fino ai nostri giorni, come P. Aubenque non ha mancato di rilevare¹⁴⁶. Resterebbe, allora, da interrogarsi sulla storia perdurante di questo «controsenso», la cui

¹⁴⁶ Cfr. *ibid.*, p. 252. A riprova di quanto siano profonde le radici onto-teologiche dell'esegesi contemporanea, Aubenque segnala in particolar modo le note della traduzione francese di J. Tricot alla *Metafisica* (cfr. per esempio la nota di p. 176 della nuova edizione), in cui la nozione di analogia risulta paradossalmente impiegata ad esplicazione dell'inizio del testo di Γ 2, dove Aristotele non ne fa alcuna menzione, né in termini lessicali né tantomeno concettualmente. La stessa critica si ripete a proposito del commento di H. Seidl alla traduzione tedesca della *Metafisica*, in «Philosophische Bibliothek», Hambourg, F. Meiner, 1978. In ambito italiano segnaliamo la presenza della medesima linea esegetica, tesa a voler reperire in Aristotele una presunta «doppia analogia» – proporzionale e attributiva – nel commento di G. Reale alla *Metafisica*. Si consulti a tale proposito anche l'introduzione di G. Reale all'edizione italiana della *Dissertazione* di F. Brentano, «Il significato e l'importanza teoretica e storico-ermeneutica del libro di Franz Brentano *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele* e alcune osservazioni critiche di complemento», *op. cit.*, p. XXVIII: «Tutti i significati dell'essere "sono detti in riferimento a un unico termine (τὰ πρὸς ἓν λεγόμενα). Si tratta, quindi, di una *analogia per riferimento a un medesimo termine*, e quest'unico termine è la sostanza, ossia il principale significato dell'essere: tutte le altre categorie sono per riferimento alla sostanza»; p. LVI: «In conclusione, il criterio dell'*unità per riferimento a un medesimo termine* vale per ridurre ad unità analogica tutti i significati dell'essere che non siano sostanza (in quanto sono tutti in riferimento alla sostanza stessa); a sua volta, il criterio dell'*unità per consecuzione* vale per ridurre ad unità analogica i vari generi e le varie specie di sostanze».

fallacia non è certo una scoperta recente, se pensiamo che già Cajetano nel 1498 denunciava il fraintendimento delle «analogie», di cui solo una – l'*analogia proportionalitatis* – può considerarsi autenticamente aristotelica¹⁴⁷. La *Dissertazione* del 1862 del giovane Brentano non è altro che un ennesimo tassello di questa *storia infinita*, tanto più emblematica nella misura in cui non inventa ma ripete una lettura antica, filtrata dalla mediazione del pensiero scolastico e in particolar modo tomista; e proprio là dove dichiara d'inchinarsi di fronte all'evidenza del testo, finisce per piegare l'esegesi ai fini di una speculazione che lascia trasparire apertamente la sua appartenenza ontoteologica. Rileviamo così la singolarità del paradosso, che vede l'allievo opporsi al maestro in nome della conclamata autorità dell'*Ipse dixit*: Brentano imputa alla prudenza filologica di Trendelenburg un difetto di miopia, colpevole di non aver visto in Aristotele ciò che in realtà non c'è. «Gli esempi ai quali fa riferimento Trendelenburg» – commenta infatti Brentano, dopo aver esplicitamente rinviato alla *Kategorienlehre* – «presentano senza dubbio l'analogia come un rapporto qualitativo; solo che gli esempi riportati da Aristotele a spiegazione delle forme e dei modi in cui l'essere (ὄν) appartiene per analogia (κατ'ἀναλογία) alle categorie, non intendono mostrare nulla del genere»¹⁴⁸. Detto altrimenti, l'esattezza filologica di Trendelenburg risulterebbe insufficiente per far emergere in modo esaustivo «il motivo per cui Aristotele ha voluto separare l'essere delle categorie dagli omonimi propriamente detti»¹⁴⁹. Ma dietro la presunta miopia del maestro – ben più fedele all'insegnamento aristotelico – si cela la diplopia dell'allievo, che si ostina a sdoppiare l'analogia in due distinte figure. La proporzionalità (κατ'ἀναλογία) finisce così per confondersi con l'unità per convergenza (πρὸς ἓν), il cui riferimento a un termine unico ha per funzione d'introdurre surrettiziamente un rapporto di partecipazione (ἀφ'ἐνός), che in sé non presenta più nulla di proporzionale:

¹⁴⁷ Cfr. P. Aubenque, «Les origines de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être», *art. cit.*, p. 243: «Le débat, en ce qui concerne Aristote, pourrait donc paraître clos, et il l'est en effet selon nous. Mais la question reste ouverte de savoir pourquoi ce contresens a été commis, pourquoi, ayant été commis, il s'est perpétué en dépit des avertissements de ceux qui, tel Cajetan, l'ont dénoncé et pourquoi, encore aujourd'hui, il est minimisé, ramené à un simple déplacement terminologique et finalement excusé par ceux-là mêmes qui déclarent s'incliner devant l'évidence des textes».

¹⁴⁸ F. Brentano, *Von den mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, *op. cit.*, pp. 94-95; tr. it., p. 106.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 94; tr. it., p. 105.

«Crediamo, perciò, che oltre al tipo di analogia discusso da Trendelenburg se ne debba assumere un secondo che occupi con esso, contemporaneamente, quella posizione intermedia tra sinonimia e omonimia pura. Anche qui sono tra loro imparentate cose eterogenee, anche qui esse hanno lo stesso nome e non lo portano *per caso* (ἀπὸ τύχης), ma *per analogia* (κατ'ἀναλογία) [...] Mentre gli analoghi trattati per primi mostravano nelle diversità dei concetti un'uguaglianza di rapporti, in questo caso noi troviamo rapporti assolutamente diversi, ma rapporti che fanno riferimento a un medesimo concetto come termine, troviamo un riferimento al medesimo *principio* (ἅπαν πρὸς μίαν ἀρχήν, *Metaph.*, Γ 2, 1003 b 6).»¹⁵⁰

L'originalità della *Dissertazione* si traduce nel conformismo di una tradizione in cui Brentano s'inscrive ripetendo, a sua volta, il gesto classico che presiede alla nascita dell'*analogia entis*. Alla stregua dei primi commentatori d'Aristotele, assistiamo al riprodursi di quella «sintesi forzata», in cui tre diverse funzioni predicative si fondono nell'unità di un solo concetto: l'omonimia analogica dell'uguaglianza proporzionale (κατ'ἀναλογία); l'omonimia per riferimento focale (πρὸς ἓν); l'omonimia per derivazione da un termine primo (ἀφ'ένος). Da un punto di vista esegetico, si tratta per l'essenziale della fusione dei tre testi chiave aristotelici: *Eth. Nic.*, I 4; *Metaph.*, Γ 2; *Cat.*, I 1. La polisemia dell'essere assume la configurazione di un'unità analogica, che riposa sull'unità di un principio: l'οὐσία, la *sostanza*, vale a dire il centro gravitazionale intorno a cui orbita l'universo del πολλαχῶς. L'originario τετραχῶς si restringe di conseguenza alle accezioni categoriali, modulando la dottrina dell'essere in una dottrina delle categorie e, in ultima battuta, in una dottrina della *sostanza* (οὐσία), intesa come la *prima* delle categorie. Ecco perché in esergo alla *Dissertazione*, il τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς è tratto da *Metaph.*, Z 1: «Pur dicendosi in tanti significati, è tuttavia evidente che il primo dei significati dell'essere è l'essenza [τὸ τί ἐστίν], la quale indica la sostanza [ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν]»¹⁵¹. Quale funzione predicativa spetterà, allora, a questa *seconda forma d'analogia*, convocata in risposta al problema dell'unità dell'essere? Gli esempi di Brentano rendono manifesto come la cosiddetta «analogia in riferimento a un unico e medesimo termine» in realtà non faccia altro che appropriarsi del ruolo che i paronimi ricoprivano all'interno della celebre tripartizione stabilita in *Cat.*, I 1. Qui, nelle quattro righe che Aristotele dedica in tutta la sua

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 95; tr. it., p. 106.

¹⁵¹ Aristotele, *Metaph.*, Z 1, 1028 a 10-15.

opera alla paronimia, ritroviamo la seguente definizione: «Paronimi, infine, sono quegli oggetti che traggono la loro designazione da un nome comune, costituendone così le differenti flessioni»¹⁵². Si tratta, cioè, di termini che derivano da una stessa radice. E non a caso, l'esempio di Brentano concerne proprio la salute: «[...] come quando diciamo, che qualcosa è sanabile [*heilbar*] e qualcos'altro salutare [*heilsam*]»¹⁵³. Ovvio il riferimento a *Metaph.*, Γ 2, dove Aristotele afferma che «l'essere, quindi, non si dice per mera omonimia, ma nello stesso modo in cui diciamo "sano" tutto ciò che si riferisce alla salute»¹⁵⁴. In tal modo, all'interno di una parentela lessicale risulta possibile individuare un termine primo (πρῶτον), da cui consegue una serie di termini affini: *salute, sano, salutare, sanabile, salubre*, ecc. Abbiamo già avuto l'occasione di constatare come nell'ottica platonizzante degli esegeti il rapporto di denominazione tra il *termine primo* e i *termini derivati* lasciasse adito a una reinterpretazione della paronimia in chiave partecipativa. Porfirio nel suo commento alle *Categorie* affermava, infatti, che il grammatico non solo deriva il suo nome dal sostantivo «grammatica», ma partecipa anche all'arte grammatica così come il coraggioso partecipa all'idea del coraggio. Per Brentano vale lo stesso: la prerogativa dell'analogia – intesa alla stregua di un rapporto di partecipazione – consiste nel tradurre sul piano linguistico una gerarchia ontologica. Le categorie s'intenderanno, allora, come le differenti *flessioni* (πτῶσις) della sostanza e, viceversa, la sostanza non sarà altro che il primo termine di una serie in grado di diffondere il suo significato sui restanti termini. «L'essere che appartiene alle categorie è dunque analogo» – conclude Brentano – là dove l'*analogia* costituisce il dispositivo *ontologico* e al contempo *predicativo*, che presiede alla regolazione dei rapporti categoriali¹⁵⁵. Di conseguenza, tutto ciò che si predica della sostanza – il *quale*, il *quanto*, il *dove*, il *quando*, ecc. –

¹⁵² Aristotele, *Cat.*, I, 1 a 10-15.

¹⁵³ F. Brentano, *Von den mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, op. cit., p. 96; tr. it., p. 107.

¹⁵⁴ Aristotele, *Metaph.*, Γ 2, 1003 a 35. Cfr. ancora una volta il commento di P. Aubenque, «Sur la naissance de la doctrine pseudo-aristotélicienne de l'analogie de l'être», *art. cit.*, p. 259: «Ce n'est pas un hasard si les commentateurs s'intéressent tant à la paronymie, à laquelle Aristote n'a pourtant consacré que quatre lignes dans toute son œuvre. La paronymie paraît refléter sur le plan linguistique une hiérarchie ontologique, qui pourrait être d'autant plus aisément appliquée au cas de l'être que les exemples d'Aristote pour illustrer la structure focale du *pros hen* sont en fait des exemples de paronymie: il s'agit d'une part des significations multiples du "sain" par rapport à la santé (ὕγιαια) et du "médical" par rapport à la médecine (ἰατρικὴ)».

¹⁵⁵ Cfr. F. Brentano, *Von den mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, op. cit., p. 96; tr. it., p. 107.

dovrà considerarsi come un analogo di quell'*analogatum princeps*, che è il fondamento stesso della relazione analogica:

«Con ciò è chiaro che l'essere è per le diverse categorie un *omonimo* (ὁμώνυμον), che esse non sono però degli *omonimi casuali* (ὁμώνυμα ἀπὸ τύχης), bensì *per analogia* (κατ'ἀναλογία), e precisamente secondo un duplice tipo d'analogia: l'analogia per uguaglianza di rapporti e l'analogia per riferimento a un medesimo termine. Infatti, non avviene semplicemente che l'essere (ὄν) della sostanza si rapporti a tutto ciò che è sostanziale così come l'*essere* (ὄν) della qualità a tutto ciò che è qualitativo ecc., ma anche che tutte le categorie siano dette essere *in riferimento a una unità e a una realtà determinata* (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν), in riferimento all'*unico* essere della *sostanza* (οὐσία).»¹⁵⁶

Il πολλαχῶς assume una configurazione unitaria che deriva, a sua volta, dall'unità di un unico principio: la *doppia analogia* istituisce, infatti, un rapporto di *filiazione* che va dalla sostanza alle categorie, e non viceversa. La comunanza tra i diversi generi dell'essere risiede esclusivamente nel riferimento a un unico termine – l'οὐσία – posto *al di fuori* della serie che deve fondare. Detto altrimenti, la *Deduktion* opera solo *top down*, dall'alto verso il basso: il principio è trascendente e perciò *indeducibile*¹⁵⁷. L'analogia si basa sul primato dell'*uno*, decretando per riflesso la supremazia della forma attributiva su quella proporzionale¹⁵⁸. La circolarità del πολλαχῶς – che in Aristotele esprimeva il senso di un'*unità aperta* – lascia il posto alla *linearità* di un ordinamento, in cui la pluralità degli enti è pensata a partire dall'uno. *Il tradimento è dunque compiuto*. L'essere trova nell'analogia la risposta al senso della sua unità, al prezzo di una duplice inversione: l'ontologia si piega sotto il peso di una curvatura platonizzante, inducendo una radicale alterazione del senso autenticamente proporzionale del rapporto κατ'ἀνάλογίαν. Il paradigma di riferimento andrà ormai individuato nell'*analogia platonica* del libro VI della *Repubblica*: «Ciò che nel mondo intelligibile il Bene è rispetto all'intelletto e agli altri oggetti intelligibili, nel mondo visibile è il Sole rispetto alla vista e agli oggetti

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 98; tr. it., p. 108.

¹⁵⁷ Cfr. E. Melandri, «The "Analogia entis" according to Franz Brentano», *art. cit.*, p. 54: «Going to *from the bottom up*, on the other hand, from the relational to the substantial, we can see how the process of integration of ontic determinations never reaches the summit of οὐσία».

¹⁵⁸ Cfr. F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, *op. cit.*, p. 97; tr. it., p. 107: «Nei passi sopra riportati Aristotele mette in risalto quest'ultima [sc. analogia attributiva] in modo eccellente, e per lui essa vale, in generale, come quel tipo di denominazione analogica che, stando più vicino dell'altra ai sinonimi, si distanzia anche di più dalle cose omonime nel senso stretto della parola».

visibili»¹⁵⁹. Il Sole si definisce come l'*analogo* del Bene, poiché ne è l'*emanazione*¹⁶⁰. In tal senso, Platone pensava l'*ἀνάλογον* nei termini di un *ἔκγονον* modulando l'orizzontalità proporzionale nella verticalità di una dipendenza. L'albero si riconosce dai suoi frutti, il padre dai figli: la somiglianza è a un tempo l'effetto e il segno di una filiazione. La *marcia verso l'univocità* procede lungo questa via e il giovane Brentano, a sua volta, non fa altro che trasformare l'*ens* in *conceptus entis* grazie alla plasticità di un'analogia che non ha più niente di analogico. Di fronte al divieto aristotelico di considerare l'*ὄν* alla stregua di un genere, la risposta conclusiva della *Dissertazione* consiste paradossalmente nel fare dell'essere «il più alto concetto universale». Ma che ne è, allora, del *πολλαχῶς*? Dovremo forse sacrificare la molteplicità dei suoi significati alla sinonimia di un *genus* (καθ'ἑν)? Brentano sembra inequivocabile: «Das ὄν ist kein Genus». Eppure, oltre i confini delle categorie l'*ens* non rinuncia a uno statuto concettuale. Ma quale unità spetterà a ciò che eccede ogni limite? «Das ὄν [...] ist ein analoger Begriff»¹⁶¹. L'analogia garantisce all'essere l'*univocità* di un concetto al prezzo, però, della sua stessa *equivocità*, trasfigurandosi ancora una volta in *analogia entis*.

¹⁵⁹ Platone, *Resp.*, VI, 508 b-c; tr. it. G. Reale (a cura di) *Platone. Tutti gli Scritti*, Rusconi, Milano, 1991.

¹⁶⁰ Aubenque corregge su questo punto l'avviso di Cajetano, che ricomprendeva «tutti i Greci» nel rifiuto aristotelico dell'*analogia attributionis*, cfr. «Les origines de la doctrine de l'analogie de l'être», *art. cit.*, p. 249: «En revanche, il y a bien chez les Grecs – et sur ce point il faudra sans doute corriger Cajetan – un usage vertical et, en quelque sorte, préthomiste de l'analogie: c'est l'usage qu'on pourrait dire, au sens large, platonicien».

¹⁶¹ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, *op. cit.*, p. 99; tr. it., p. 108.

IV

L'ESSERE E L'ANIMA METAFISICA E PSICOLOGIA

PHILOSOPHISCHE WISSENSCHAFT

«Il mio punto di vista in psicologia è empirico, dunque solo l'esperienza ha per me valore di guida [...]»¹. Così si apre l'opera del 1874, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*: un nuovo punto di vista che segna al contempo un punto di svolta nella riflessione di Brentano e raccoglie in sé lo spirito di tutta un'epoca, lo *Zeitgeist* del XIX sec., ossia il sogno di una *filosofia scientifica*, che aspira a un «posto al sole» al pari delle scienze esatte. «Le altre scienze sono la base, ma questa [*sc.* la psicologia] è quella che le incorona tutte. Tutte la preparano; da tutte essa dipende»². In termini equivalenti, Trendelenburg affermava «wo es noch keine anderen Wissenschaften giebt, da giebt es auch eigentlich noch keine Philosophie»³ – *dove non c'è scienza, non c'è filosofia* – indicando all'«illustre allievo» le linee direttive di un progetto inedito, teso alla restaurazione di un *desiderio antico*: l'ambizione della filosofia sta nel voler ricomprendere in un unico sguardo la particolarità delle singole scienze; uno *sguardo generale* («Überblick») sulla *totalità dell'essere*, che si traduce in uno sguardo sull'essere in generale⁴. Ovvio il riferimento all'ὄν ἢ ὅν di cui Aristotele parlava in *Metaph.*, Γ 1: «C'è

¹ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, I, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1924, p. 1; tr. it. a cura di L. Albertazzi, *La psicologia dal punto di vista empirico*, Laterza, Roma-Bari, 1997 p. 61. [D'ora in avanti *Psychologie I*]

² *Ibid.*, p. 5; tr. it. p. 67.

³ F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Bethge, Berlin, 1840; Hirzel, Leipzig, 1862², 1870³, rist. anastatica della 3 ed. Hildesheim, Olms, 1964, p. 5. Cfr. inoltre quanto lo stesso Trendelenburg afferma in termini equivalenti nella sua *Geschichte der Kategorienlehre in Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd. I, Zwei Abhandlungen: I. *Aristoteles Kategorienlehre*; II. *Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie*, Bethge, Berlin, 1846; rist. anastatica, Hildesheim, Olms, 1979, p. 197: «Eigentlich giebt es da noch gar keine Philosophie, wo es noch keine einzelnen Wissenschaft giebt».

⁴ Rinviamo a tale proposito al giudizio di M. Antonelli, che arricchisce il quadro delle influenze a cui il pensiero del giovane Brentano s'ispira, segnalando oltre Trendelenburg – nei cui confronti il «Brentano psicologo» registrerà un progressivo smarcamento – l'interesse per l'impostazione tracciata da Beneke. Ed è in Beneke che andrà piuttosto individuato il modello per «una “nuova” psicologia empirica interamente fondata sull'esperienza interna [...] in grado di fornire un solido fondamento all'intera filosofia, ivi compresa la metafisica» (M. Antonelli, *Alle radici del movimento fenomenologico. Psicologia e metafisica nel giovane Franz Brentano*, Pitagora Editrice, Bologna, 1996, p. 337).

una scienza che considera l'essere in quanto tale [ὄν ἢ ὄν] e le proprietà che gli competono in quanto tale»⁵. Di contraccolpo, la domanda sull'essere – τί τὸ ὄν – che *il silenzio di Aristotele* aveva originariamente consegnato all'indeterminatezza di una scienza senza nome (ἐπιστήμη τις), si dissolve nelle prescrizioni esplicite di una parola d'ordine: «fatti d'esperienza, non speculazione e concetti vuoti»⁶. Qual è la *via* che garantisce l'accesso alla totalità dell'essere? Come si costituisce questa *totalità*, che va articolandosi nei termini di un «tutto» («Ganze»)? A partire dal *basso* dell'esperienza, attraverso un processo che muove dal particolare verso l'universale, ossia dalla *parte* al *tutto*⁷. L'apporto delle singole scienze si rivela il punto di partenza imprescindibile per l'individuazione delle *datità* empiriche su cui viene successivamente a esercitarsi la riflessione filosofica. Il compito della *philosophische Wissenschaft* risiede nel dare unità a ciò che è frammentario; nell'armonizzazione del particolare in un insieme organico. Le sorti della filosofia dipendono direttamente dalla capacità d'attribuire un senso alla *dispersione*, a cui va pericolosamente soggetto l'autonomo sviluppo delle scienze positive. L'oggetto particolare di ogni scienza – argomentava, infatti, Trendelenburg – non altro è che la diramazione di un essere universale⁸. Ed è qui, nell'incontro con la scienza o, meglio, con le *scienze* – rigorosamente declinate al plurale – che la filosofia ritrova la sua propria vocazione e riscoprendo se stessa, si riappropria del suo antico nome: *metafisica*. Per capire in che termini Brentano si manterrà fedele allo spirito dell'epoca, basta riportarsi alla quarta della venticinque tesi che compongono le sue *Habilitationsthesen* presentate presso l'Università di Würzburg nel 1866. Si tratta di una vera e propria dichiarazione programmatica: «Vera philosophiae methodus nulla alia

⁵ Aristotele, *Metaph.*, Γ 1, 1003 a 20.

⁶ Cfr. a tale riguardo il commento di Heidegger in *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Marburger Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M., 1979, Gesamtausgabe (Ga) 20, p. 14; tr. it. *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di R. Cristin, A. Marini, Il Melangolo, Genova, 1999, p. 18.

⁷ Del resto, anche lo stesso Trendelenburg si muoveva già nella stessa direzione, come risulta esplicitamente nell'introduzione ai suoi *Historische Beiträge zur Philosophie*, di cui l'*Aristoteles Kategorienlehre* del 1844 costituisce appunto il primo volume. Cfr. F. A. Trendelenburg, *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bethge, Berlin, 1846, p. VIII: ««[...] die Grundlage des Systems, welches die "Logische Untersuchungen" bieten [...] Vielleicht trägt der Schluss der vorliegenden Schrift dazu bei, von der Seite der Kategorien den Gedanken des Ganzen, den die logische Untersuchungen verfolgen, zu deutlicherer Anschauung zu bringen». Segnaliamo, infine, la traduzione italiana, parziale, dei *Historische Beiträge zur Philosophie* di Trendelenburg a cura di R. Pettoello, *La dottrina delle categorie nella storia della filosofia. Profilo e valutazione critica*, Polimetrica, 2004, p. 31.

⁸ F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, op. cit., p. 6: «Der besondere Gegenstand jeder Wissenschaft thut sich als die Verzweigung eines allgemeinen Seins».

nisi scientiae naturalis est»⁹. È necessario insistere sull'importanza del *contesto storico* – o, forse, sarebbe più opportuno dire *epocale* – per cogliere il senso esatto di queste parole, facilmente fraintendibili se non si tiene nella giusta considerazione l'intento polemico rivolto, una volta di più, contro le rovine fumanti dei sistemi idealistici¹⁰. Spogliare il pensiero dal rigore del metodo sancirebbe la rovina della filosofia, come d'altronde lo stesso Brentano dichiara apertamente nella prima delle *Habilitationsthesen*: «Philosophia neget oportet, scientias in speculativas ac exactas dividi posse; quod si non recte negaretur, esse eam ipsam jus non esset»¹¹ – la filosofia deve opporsi con forza alla divisione delle scienze in *speculative* ed *esatte*, poiché ne va del suo stesso diritto all'esistenza. Non si tratta di tesi anti-metafisiche in favore di un presunto positivismo a sfondo empirista. È vero piuttosto il contrario: nell'incontro tra scienza e filosofia, non è la filosofia a doversi piegare al metodo delle scienze esatte, bensì la scienza a scoprire una dimensione autenticamente filosofica. La *philosophische Wissenschaft* non riduce la filosofia allo statuto di *ancilla scientiae*, ma permette alla filosofia stessa di assurgere alla dignità di una disciplina autonoma, in «un'epoca in cui» – come Brentano affermerà nella *Psicologia* del 1874 – «ognuno è disposto a credere nella scienza naturale, ma quasi nessuno si fida della filosofia»¹². Assistiamo così al gesto duplice di una *filosofia rifondata* in chiave psicologica, che ambisce a sua volta a *rifondare* la metafisica: da una *psicologia scientifica* a una *nuova metafisica dal punto di vista empirico*¹³. Qui risiede il senso dell'indagine, in cui vengono a confluire i diversi motivi ispiratori del pensiero brentaniano – *aristotelico* e *cartesiano* – come, del resto, Heidegger non mancherà di commentare: «Così in Brentano abbiamo una caratteristica mescolanza di filosofare

⁹ F. Brentano, «Die Habilitationsthesen» (1866) in *Über die Zukunft der Philosophie*, hrsg. O. Kraus, neu eingeleitet von P. Weingartner, Meiner, Hamburg, 1968², pp. 136-137.

¹⁰ Cfr. a proposito il commento di F. Volpi alla quarta delle *Habilitationsthesen* di Brentano, «La doctrine aristotélicienne de l'être chez Brentano et son influence sur Heidegger», in D. Thouard (éd.), *Aristote au XIX^e siècle*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 2004, pp. 278-279. Cfr. inoltre tutto il Cap. III delle *Logische Untersuchungen* di Trendelenburg, che si cimenta in una refutazione sistematica della *dialettica hegeliana*, «Die dialektische Methode», *op. cit.*, pp. 36-129.

¹¹ F. Brentano, «Die Habilitationsthesen» in *Über die Zukunft der Philosophie*, *op. cit.*, pp. 136-137.

¹² F. Brentano, *Psychologie I*, p. 69; tr. it. p. 113.

¹³ Cfr. *ibid.*, p. 5; tr. it. p. 67: «Le altre scienze sono la base, ma questa [sc. la psicologia] è quella che le incorona tutte. Tutte la preparano; da essa tutte dipendono. Ma su tutte essa deve esercitare il suo potente effetto retroattivo: deve rinnovare l'intera vita dell'umanità, accelerare il progresso e renderlo più sicuro. Se in tal modo essa, da un lato, appare come la cima della turrata costruzione della scienza, dall'altro si assume il compito di porsi a fondamento della società e dei suoi valori più nobili, costituendo così anche la base di tutti gli sforzi degli studiosi».

aristotelico-scolastico con la moderna impostazione dei problemi tipica di Cartesio»¹⁴.

La domanda sui molteplici significati dell'essere (τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς) si stempera nell'evidenza del *cogito* attraverso una soluzione di continuità, che non rinuncia a una coerenza sotterranea¹⁵. L'«intenzionalità» – o, meglio, la sua *scoperta* – indica idealmente un tragitto a doppia percorrenza: nel passaggio storico che dalla *metafisica* conduce alla *psicologia* e poi fino alla *fenomenologia* si celano i presupposti di una «decostruzione archeologica» in grado di risalire à rebours dalla fenomenologia alla *questione dell'essere* – la «Seinsfrage» – come Heidegger avrà l'occasione di dimostrare. «L'intenzionalità cela un immediato e non pregiudicato accoglimento di ciò che la fenomenologia vuole realizzare»¹⁶, ossia il confronto con il problema fondamentale della filosofia, *la domanda sull'essere dell'ente*. In altri termini, se il metodo fenomenologico si rivelerà capace di sottrarre la *Seinsfrage* – l'impensato del pensiero – all'oblio della storia, è perché la fenomenologia porta già in sé, costitutivamente, questa stessa domanda. Con ciò non vogliamo certo sostenere che la *Seinsfrage* sia *la* questione della fenomenologia; tantomeno risulta legittimo supporre un'esplicita *domanda sull'essere*, oltre Heidegger, già in Husserl e in Brentano o ancor meno in Trendelenburg. Una tale lettura non avrebbe alcun senso. La continuità della tradizione non può che misurarsi alla luce dell'eterogeneità che attraversa *un* pensiero – nel nostro caso *la* fenomenologia – senza tuttavia disconoscere l'*origine* di una medesima

¹⁴ M. Heidegger, Ga 20, pp. 23-24; tr. it. p. 26.

¹⁵ Cfr. F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom νοῦς ποιητικὸς*, Kirchheim Verlag, Mainz, 1867, p. 138: «Das „ich denke“ erfassen wir mit derselben Evidenz, mit der wir erkennen, dass es überhaupt ein Denken gibt; das individuelle eigene Sein ist uns eben so klar und gewiss, wie das Seiende, als solches, welches das erste Princip der Metaphysik ist»; tr. it. *La psicologia di Aristotele con particolare riguardo alla sua dottrina del nous poietikos. Con un'appendice sull'operare del Dio aristotelico*, a cura di S. Besoli, Quodlibet, Macerata, 2007, p. 138: «Noi cogliamo l'“io penso” con la stessa evidenza con cui riconosciamo che c'è un pensiero in generale; il nostro proprio essere individuale ci è appunto così chiaro e certo come l'essere in quanto tale, che è il primo principio della metafisica». A riprova del nesso tra la questione dell'essere nella tradizione platonico-aristotelica e la questione del *sum* nella formulazione cartesiana del *cogito*, rinviando allo studio di J-F. Courtine, concernente in particolar modo il corso che Heidegger tenne a Marburgo durante il semestre invernale 1923-1924, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Ga 17, hrsg. F. W. von Herrmann, Frankfurt, 1994, «Les méditations cartésiennes de Marin Heidegger» in *Les études philosophiques*, 2009/1, n. 98, p. 110: «Τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς; on sait comme Heidegger aura insisté sur l'importance, pour son “chemin de pensée”, de cette formule aristotélicienne qui figure en exergue de la dissertation de Brentano en 1862, mais pour bien comprendre la démarche du penseur de Fribourg il faut sans doute accompagner ce leitmotiv d'une autre formulation, moderne celle-là, et non moins constamment ré-interrogée: *ego sum, ego existo*».

¹⁶ M. Heidegger, Ga 20, p. 34; tr. it. p. 34.

provenienza. Detto più semplicemente, non è la *Seinsfrage* la questione della fenomenologia, ma è il *metodo fenomenologico* a rendere possibile l'esplicitazione della *Seinsfrage*. Storicamente, abbiamo già avuto l'occasione di verificare come l'apertura dell'«intenzionale» gettasse le sue radici in uno dei quattro significati del πολλαχῶς : ὄν ὡς ἀληθές . Il problema dei *Gedankendingen* – gli «oggetti di pensiero» – provvisti di un residuo di *Realität* al di là della *realtà* delle cose («*Wirklichkeit*») presiede alla graduale traduzione del lessico metafisico nei termini di una *Erkenntnistheorie*: nel tentativo di mediazione tra l'autonomia del λόγος e la sua dipendenza dall' ὄν si consuma il passaggio che conduce dalla *metafisica* alla *psicologia*, ovvero dall'*ontologia* all'*onto-psico-logia*. Tra il λόγος e ὄν c'è la ψυχή . Di conseguenza, l'accesso all'*essere* passa necessariamente per l'*anima*. In termini heideggeriani il *paradosso* della psicologia brentaniana – potremmo, allora, dire – sta nel ricorso ad Aristotele, ossia a un pensiero *greco*, di fronte agli interrogativi di un questionamento *moderno*, nel momento in cui l'uomo si costituisce a soggetto: «[...] il costituirsi dell'uomo a primo e autentico *subjectum* porta con sé quanto segue: l'uomo diviene quell'ente in cui ogni ente si fonda nel modo del suo essere e della sua verità. L'uomo diviene il centro di riferimento dell'essere come tale. Ma ciò è possibile solo se si trasforma la concezione dell'ente nel suo insieme»¹⁷. Alla luce di questa singolare commistione, la presunta distinzione – a opera paradossalmente dello stesso Heidegger – tra un «primo» e un «secondo» Brentano, ossia tra un Brentano di Heidegger e uno, invece, di Husserl, perde completamente di senso, poiché è qui che risiede l'*essenza* – costitutivamente ambigua – con cui ogni ricostruzione storiografica deve inevitabilmente fare i conti: il ricorso ad Aristotele risulta allo stesso tempo *necessario* e *insufficiente* per illustrare il progetto di una *psicologia fondamentale* tesa a dischiudere una *via d'accesso* all'essere dell'ente, sulla scorta di una nuova quanto antica *Grundfrage*: *wie kommt das Denken zum Sein?*

¹⁷ M. Heidegger, *Holzwege (1935-1946)*, hrsg. F. W. von Hermann, 1977, Ga 5, tr. it. P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, pp. 85-86. Cfr. inoltre il già citato corso di Heidegger del *Winter Semester 1923-1924*, Ga 17. Per un commento più approfondito, rinviamo a R. de Biase, «Heidegger, Descartes, Husserl et l'inizio del moderno: il primo corso a Marburgo (1923-1924)», in *Heidegger a Marburgo*, a cura di E. Mazzarella, Il Melangolo, Genova, 2006.

§ 1. L'ONTOLOGIA DELLA VITA

L'oggetto dell'indagine concerne in primo luogo il pensiero (*Denken*), vale a dire la *conoscenza* – o, meglio, le *facoltà conoscitive* – in quanto dominio costitutivo della $\psi\upsilon\chi\eta$ ed è in tal senso che la psicologia va progressivamente modulandosi in *teoria della conoscenza*, preservando la sua originaria vocazione *onto-logica*¹⁸. La psicologia è una «finestra aperta» sull'intero orizzonte metafisico – sono queste le parole con cui Brentano apre il trattato del 1867 sulla *Psicologia di Aristotele*. «In questa [*sc.* nella dottrina delle facoltà della conoscenza], più che in altre parti, è data per ogni filosofia una misura più sicura per giudicare dell'intero [...]»¹⁹. Si profila così una mappatura generale in cui vengono a delinarsi i rapporti di forza tra *metafisica*, *logica* e *psicologia*. La chiave di volta dell'intera architettura riposa sulla funzione mediana della psicologia, giustificandone di conseguenza l'elezione a dominio d'indagine privilegiato: per un verso, tra *psicologia* e *metafisica* – come abbiamo già accennato – vige un rapporto d'inclusione, là dove è la *parte* (la psicologia) a garantire un accesso al *tutto* (la metafisica), rendendone la trattazione in certa misura indipendente – per principio, la ricerca psicologica può, infatti, esulare dal questionamento metafisico – mentre, per l'altro, ritroviamo un rapporto d'implicazione reciproca tra *logica* e *psicologia*: «Come la logica trae i principi dalla psicologia» – affermerà Brentano sempre nel 1867 – «così la psicologia finisce nella logica»²⁰.

Dall'incontro di queste tre coordinate – *metafisica*, *logica*, *psicologica* – si definisce il tema del trattato del 1867, la cosiddetta «dottrina aristotelica delle facoltà della conoscenza», che prelude alla *Psicologia dal punto di vista empirico* e segna il passaggio

¹⁸ Cfr. M. Antonelli, *Metafisica e psicologia nel giovane Franz Brentano*, *op. cit.*, p. 251: «[...] la teoria della conoscenza diventa anzi un capitolo della metafisica generale, perdendo quell'autonomia metodologica che aveva avuto nella sua impostazione iniziale soltanto "critica" o "propedeutica". La fondazione del realismo critico si coniuga ed è funzionale alla ripresa della problematica metafisica, concepita come disciplina empiricamente fondata e posta in linea di continuità con i principi e le procedure metodologiche delle altre scienze».

¹⁹ F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, *op. cit.*, p. 1; tr. it. p. 7.

²⁰ *Ivi*: «Ma quali discipline potrebbero stare in rapporto più prossimo della logica e di quella parte della psicologia di cui parliamo? Ogni logica che vada più in profondità deve calarsi nel suo dominio e non c'è altra ragione per la quale in certi periodi è divenuta infruttuosa e si è atrofizzata, che per il fatto di non avere affondato le sue radici nel terreno della psicologia e lì assorbito il nutrimento vitale [...] E come la logica trae i principi dalla psicologia, così la psicologia finisce nella logica. Il rapporto tra le due scienze è del tutto simile, come ha osservato Aristotele, a quello che sussiste tra la medicina terapeutica e quella parte della scienza naturale che l'epoca moderna ha chiamato con il nome di biologia o di fisiologia (in senso lato)».

dall'«Aristotele metafisico» all'«Aristotele psicologo». Nel 1867, la domanda guida si enuncia nel modo seguente: *qual è il problema filosofico che sta alla base della dottrina del νοῦς ποιητικὸς?* Si tratta del principio agente del nostro pensiero e in particolare del nesso effettivo tra ciò che è *sensibile* e ciò che è *intellettuale*. Il questionamento della *psicologia* guadagna così un proprio ambito d'indagine senza rinunciare alla sua ambizione segreta. Brentano lo ripeterà esplicitamente anche in apertura della *Psicologia dal punto di vista empirico*: l'immortalità dell'anima costituisce l'obiettivo finale – l'*ultimo desiderio* – dell'indagine in grado d'innalzare lo sguardo fino alle alture della metafisica, come d'altronde annuncia il piano dell'opera del 1874, rimasto significativamente incompiuto e strutturato in sei libri, di cui l'ultimo «prenderà in esame il collegamento tra organismo psichico e organismo fisico, dandoci modo di considerare la questione se sia pensabile una persistenza della vita psichica dopo la distruzione del corpo»²¹. Allo stesso modo, nel 1867 la difficoltà con cui si confronta l'esegesi si cristallizza nei due corni dell'aporia, concernente la natura *divina* o *umana* dell'intelletto agente. Come si definisce il νοῦς

²¹ F. Brentano, *Psychologie I*, p. 1; tr. it. p. 61. Cfr. anche *ibid.*, p. 21; tr. it. p. 79: «Ma che tale questione rappresenti al suo sguardo [sc. di Aristotele] l'oggetto in assoluto più importante della psicologia è dimostrato chiaramente dall'esposizione dei problemi psicologici posta all'inizio dell'opera. Vi si legge che è compito dello psicologo anzitutto stabilire che cos'è la *psiche*, e poi analizzarne le peculiarità, alcune delle quali sembrano dipendere da essa e non dal corpo, e appaiono quindi spirituali, inoltre lo psicologo deve scoprire se la *psiche* è composta di elementi, o se è semplice; infine, se tutti gli elementi sono dati corporei, o se ve ne sono alcuni che non sono tali, nel qual caso la loro immortalità è garantita». D'altronde, il tema dell'immortalità dell'anima continuerà a costituire una questione degna d'interesse anche per la fenomenologia husserliana, rivista in chiave trascendentale. Cfr. a titolo esemplificativo – e non esaustivo – E. Husserl, *Psychologische Phänomenologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Husserliana (Hua) IX, hrsg. W. Biemel, 1961, p. 109: «Die Unsterblichkeitslehre müßte also, wenn sie dem Sinn der Welt, wie er durch die universale objektive Erfahrung festgelegt ist, nicht widersprechen soll, eine ganz andere Bedeutung haben und kann sie in der Tat haben, wenn es wahr ist, daß die natürliche Weltbetrachtung, die alles natürlichen und weltkundlichen Lebens und aller Wissenschaft, nicht das letzte Wort behalten muß und vielleicht behalten darf. Mit anderen Worten, wenn gezeigt werden kann, daß dieses ganze Weltall, das All der Gegenstände möglicher objektiver Erfahrung nicht gelten darf als das im absoluten Sinn Seiende und daß das Absolute, das die Welt schon voraussetzt, Geist ist, aber dann keineswegs als verweltlichter Geist, insbesondere < nicht > als Seele». Cfr. inoltre il finale epico della dissertazione «La crisi dell'umanità europea e la filosofia» in E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentalen Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hua VI, hrsg. W. Biemel, 1976, p. 348; tr. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, EST, Milano, 2000, p. 358: «Combattiamo contro questo pericolo estremo, in quanto 'buoni europei', in quella vigorosa disposizione d'animo che non teme nemmeno una lotta destinata a durare in eterno; allora dall'incendio distruttore dell'incredulità [*aus dem Vernichtungsbrand*] dal fuoco soffocato della disperazione per la missione dell'Occidente, dalla cenere della grande stanchezza, rinascerà la fenice di una nuova interiorità di vita e di una nuova spiritualità, il primo annuncio di un grande e remoto futuro dell'umanità: perché soltanto lo spirito è immortale [*Denn der Geist allein ist unsterblich*]».

ποιητικὸς? Si tratta di una sostanza separabile e a sé stante – di origine divina o addirittura identica a Dio – oppure di un accidente sostanziale, da intendersi alla stregua di una funzione specifica dell'anima? Tracciate le linee generali del problema, emergono al primo colpo d'occhio i nodi concettuali con cui la psicologia – declinata in chiave aristotelica – dovrà necessariamente confrontarsi. Da un punto di vista storiografico assistiamo alla riattualizzazione dell'antica polemica, che vedeva Tommaso contrapporsi agli averroisti parigini. «Hic homo singularis intelligit» – affermava, infatti, Tommaso nel *De Unitate Intellectu* contro Averroé, *peripateticae philosophiae depravator*: alla tesi che vorrebbe fare dell'intelletto una sostanza eterna e separata si oppone la tesi tomista, che punta a ridefinire l'intelletto nei termini di una «forma sostanziale del corpo»²². Per Tommaso, la contraddizione che discenderebbe dalla posizione averroista – in linea, del resto, con il commentario di Alessandro d'Afrodisia – conduce all'ammissione di un solo e unico *intellectus* per tutti gli uomini a cui andrebbe aggiungendosi, come ulteriore conseguenza, la rinuncia al principio della libera scelta²³. Brentano, ovviamente, sta dalla parte di Tommaso, pur non ignorando le difficoltà insite nella posizione tomista, emblematicamente sintetizzate nell'obiezione di Durando di San Porciano²⁴. Più precisamente, il nodo del problema riguarda il rapporto tra *intellectus* e *immagini*: l'*intellectus agens* – sostiene Tommaso – interviene sulle immagini affinché si producano i pensieri. Sarebbe quindi l'*intellectus* ad agire sul materiale sensibile – di cui le immagini si compongono – in accordo con il principio in virtù del quale nulla di corporeo è in grado di agire su qualcosa d'intellettuale²⁵. Durando, dal canto suo, obietta che in tal modo verrebbe a prodursi nell'immaginazione qualcosa d'*intellettuale*: la contraddizione consisterebbe, cioè, nel dover ammettere un *accidens* intellettuale in una facoltà sensibile. Inoltre, se l'*intellectus agens* fosse veramente in grado di trasformare le immagini in qualcosa d'intellettuale, allora – come ulteriore e problematica conseguenza – le immagini, che di per sé provengono dalla sfera del sensibile, si

²² Cfr. Thomas de Aquino, *De Unitate Intellectu*, c. 3, n. 62, editio critica L. W. Keeler, (textus et documenta. Series philosophica 12), apud aedes. Pont. universitatis gregorianae, 1936. Per un commento critico rinviamo a Thomas de Aquino, *L'unité de l'intellect contre les Averroïstes, suivi des Textes contre Averroës antérieurs à 1270*. Texte latin, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par A. de Libera, Flammarion, Paris, 1994.

²³ Cfr. *ibid.*, n. 83-84; n. 87. Per quanto riguarda, invece, Alessandro d'Afrodisia il riferimento va a *De an.*, 139 b, n. 12, ed. Bruns, Reimer, Berlin, 1887; trad. it. e commento a cura di Accattino-Donini, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 30.

²⁴ Cfr. Durandus a Sancto Porciano, *In Petri Lombardi Sententias theologicas Commentarium Libri IV* (Venice 1621), I, 3, 5.

²⁵ Cfr. anche Thomas de Aquino, *Summa Theologica*, I, 8, 6 *passim*.

trasformerebbero in qualcos'altro e dunque non sarebbero più «immagini» *strictu sensu*, contravvenendo all'insegnamento del terzo libro del *De Anima*, dove lo stesso Aristotele afferma a chiare lettere che «quando si pensa, necessariamente al tempo stesso si pensa un'immagine [φάντασμα τι θεωρεῖν]»²⁶. La domanda iniziale va, pertanto, riformulandosi: come è possibile che l'intelletto agente risulti in grado d'intervenire sul *dato* sensibile, pur non essendo in sé nulla di corporeo? La risoluzione del problema – diciamolo fin da ora – esige l'elaborazione di una *concezione unitaria* della *psiche* sulla base di un processo ascendente, che sviluppandosi in modo graduale assicuri il passaggio che dalla *sensibilità* conduce all'*intelletto*. Ed è così che s'inaugura un'ulteriore questione, intorno a cui verranno a raccogliersi gli sforzi successivi della riflessione psicologica: l'unità dell'anima, ovvero l'unità della coscienza. Dalla metafisica alla psicologia – ecco, allora, la nostra ipotesi di ricerca – il radicale cambiamento di prospettiva non cancellerà le tracce di un'origine comune: sull'*unità della coscienza* si proietta l'ombra di una questione altrettanto fondamentale, l'*unità dell'essere*. Parallelamente, l'analisi categoriale dell'essere si modulerà in un'analisi categoriale dell'esperienza. Del resto, è lo stesso Aristotele a confermare la sussistenza di una tale implicazione, collocando il λογὸς della ψυχή sotto il segno dell'ontologia: *l'anima è sostanza nel senso di forma, ovvero è l'essenza di un determinato corpo* – ἡ ψυχή οὐσία γὰρ ἢ κατὰ τὸν λόγον. τοῦτο δὲ τὸ τί ἦν εἶναι τῷ τοιῷδι σώματι²⁷. Questa è la risposta alla domanda preliminare, posta emblematicamente nel primo libro del *De Anima*:

«Poiché l'essere si dice in molti sensi [πολλαχῶς λεγόμενου τοῦ ὄντος], (significa l'essere determinato, e la quantità, la qualità o un'altra delle categorie che si sono distinte), l'anima sarà costituita da tutte le categorie oppure no?»²⁸

In termini psico-logici, la questione del πολλαχῶς si traduce nella molteplicità delle funzioni vitali e procede alla ricerca di un'unità soggiacente, là dove va rilevato con forza il nesso sottile che congiunge *l'essere* e *il vivere*: «[...] l'essere per i viventi è il vivere» – τὸ δὲ ζῆν

²⁶ Cfr. Aristotele, *De An.*, III 8, 432 a 8.

²⁷ *Ibid.*, II 1, 412 b 10-15. Cfr. anche *ibid.*, 412 a 20: «Necessariamente dunque l'anima è sostanza, nel senso che è forma [εἶδος] di un corpo naturale che ha la vita in potenza».

²⁸ *Ibid.*, I 5, 409 b 12-15.

τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἐστίν²⁹. Come Bonitz suggerisce nel suo *Index aristotelicus*, qui «essere» significa «essenza»³⁰. L'anima andrà quindi intesa come «principio del vivere», ossia come «causa dell'essere» o, più precisamente, *causa formale* dei viventi. La *psicologia* aristotelica si configura alla stregua di un'*ontologia della vita*, che fa del vivere la forma più alta – vale a dire più perfetta – di essere, postulando al contempo una sinonimia fondamentale tra il concetto di ψυχή e il concetto di ζωή. L'*anima* e la *vita* o, meglio, l'anima è vita, come lo stesso Aristotele conferma: «[...] l'essere animato si distingue dall'inanimato per il fatto che vive. E poiché vivere si dice in molti sensi [πλεοναχῶς δὲ του ζῆν λεγομένου], noi affermiamo che un essere vive se ad esso appartiene anche una sola di queste caratteristiche, e cioè l'intelletto, la sensazione, il moto e la quiete nel luogo, e inoltre il mutamento nel senso della nutrizione, la decrescita e la crescita»³¹. Sintetizzando, otteniamo la celebre tripartizione dell'anima in *vegetativa*, *sensitiva* e *intellettiva*, corrispondente rispettivamente al vivere delle piante, degli animali e degli uomini. Tra i molteplici significati che si celano tra le pieghe dell'essere, la *vita* rappresenta il significato fondamentale e racchiude in sé un'ulteriore molteplicità, derivante da una varietà di funzioni: nutrirsi, crescere e deperire; sentire, provare

²⁹ *Ibid.*, 415 b 13. Cfr. anche il fr. 14 del *Protreptico* in Aristotelis, *Fragmenta selecta*, rec. W. D. Ross, Clarendon, Oxford, 1944, p. 50: τὸ ζῆν ἐστὶ τῷ ζῶν γε ταὐτὸν παντὶ ὅπερ εἶναι – «per ogni vivente il vivere è identico allo stesso essere».

³⁰ Cfr. a tale proposito il commento di E. Berti, «Per i viventi l'essere è il vivere» in *Nuovi studi aristotelici. II – Fisica, antropologia e metafisica*, Morcelliana, Brescia, 2005, pp. 133-134: «[...] il passo va inquadrato nella concezione più generale che Aristotele ha dell'essere, per cui l'essenza non è semplicemente una *quidditas* (*Wesen*, *Sosein*), contrapposta ad un *esse* (*actus essendi*, *Sein*), bensì determina, compenetra e addirittura risolve in sé l'essere stesso, moltiplicandolo irriducibilmente. In questo quadro la determinazione non è impoverimento (come sarà, ad esempio, per Spinoza, secondo cui *omnis determinatio est negatio*), ma è arricchimento, perfezione maggiore, forma più alta di essere».

³¹ Aristotele, *De An.*, II 2, 413 a 20-25. Segnaliamo inoltre la critica che E. Berti muove nei confronti di Bonitz, a proposito di *De An.*, II 4, 415 b 8-14, cfr. «Per i viventi l'essere è il vivere», *art. cit.*, p. 136: «Bonitz, nell'*Index aristotelicus*, colloca questo passo sotto la voce εἶναι al punto n. 5, che spiega così: "εἶναι cum dativo predicati notione substantialem significat" e cita come esempi equivalenti τὸ ἀγαθὸν εἶναι, τὸ μεγέθει εἶναι. Ora, è vero che εἶναι col dativo significa l'essenza, e che nel passo in questione Aristotele sta parlando dell'anima come essenza, ma a Bonitz sfugge che l'intento di Aristotele non è solo di menzionare l'essenza, bensì è proprio di identificare l'essenza con l'essere, al fine di poter dire che l'anima, in quanto essenza, è causa dell'essere. Insomma Aristotele vuol dire che, per i viventi, l'anima è causa dell'essere, nel senso che, se essi fossero senza anima, non sarebbero più viventi, cioè, in quanto viventi, non sarebbero più. Ciò significa non solo che la vita è l'essere dei viventi, ma che la vita è uno dei significati dell'essere, cioè che per i viventi essere significa vivere. Bonitz insomma non coglie l'allusione di Aristotele alla dottrina dei molti significati dell'essere, che pure era stata richiamata nel capitolo 1 dello stesso libro, ed al fatto che il primo di tali significati è l'atto, e che il vivere è precisamente un atto, per cui esso è anche il primo dei significati dell'essere. In questo senso è giusto parlare, a proposito di questa dottrina, di un'ontologia della vita: nell'ontologia di Aristotele, infatti, la vita è il significato fondamentale dell'essere».

piacere e dolore e quindi desiderare e muoversi; e infine pensare. Cosa significa, allora, «vivere»? Quale sarà il principio unificatore di questa molteplicità psico-logica? In breve, cosa fa dell'anima un'unità – τί οὖν δὴ ποτε συνέχει τὴν ψυχὴν³²? Sulla scorta dell'equivalenza tra la *forma* e l'*atto* (ἐντέλεχια), Aristotele precisa che l'anima è la forma – ossia l'«atto primo» – di un corpo naturale che ha la vita in potenza. In tal senso, l'anima s'intenderà come il possesso effettivo, da parte di un corpo naturale, della capacità di vivere e la vita di conseguenza dovrà concepirsi come l'esercizio della capacità costitutiva dell'anima. La vita è un'attività (ἐνέργεια)³³ o, meglio, l'attività dell'anima (ψυχῆς ἐνέργεια)³⁴, la cui *essenza* (τὸ τί ἦν εἶναι) risiede nell'esercizio delle proprie *funzioni*, come del resto illustrano i due esempi della scure, un corpo artificiale, e dell'occhio, in quanto corpo naturale. L'essenza della scure è la capacità di fendere così come l'essenza dell'occhio è la vista ovvero la capacità di vedere: «venuta meno questa» – afferma, infatti, Aristotele – «non esiste più l'occhio, se non per omonimia, come l'occhio di pietra o dipinto»³⁵. *Essenza e funzione* – una cosa è ciò che è solo quando possiede la capacità di svolgere la propria funzione o, in modo del tutto equivalente, di esplicitare la propria essenza (τὸ τί ἦν εἶναι). L'essenza s'identifica con la funzione ed è in tal senso che andrà letta la definizione di «anima» in quanto *essenza di un corpo vivente* o *causa del suo essere*: «per tutte le cose la causa dell'essere è l'essenza, e poiché per i viventi l'essere è il vivere, la causa e il principio di questo [sc. dell'essere] sarà l'anima»³⁶. S'impone così una conseguenza di estremo rilievo, che – l'abbiamo appena rilevato – conduce a individuare nella vita il significato fondamentale dell'essere, come d'altronde è possibile inferire dalle parole poste a conclusione della definizione che Aristotele propone: «Se infatti l'uno e l'essere [τὸ γὰρ ἓν καὶ τὸ εἶναι] si dicono in molti sensi [πλεοναχῶς λέγεται], quello principale [τὸ κυρίως] è l'atto [ἢ ἐντέλεχια]»³⁷. Ecco perché, cogliendo i suggerimenti di E. Berti, risulta legittimo intravedere nella *psicologia aristotelica* i lineamenti di un'*ontologia della vita*, facendo della vita

³² Aristotele, *De An.*, 411 a 27 - 411 b 4: «[...] poiché sono proprietà dell'anima il conoscere, il percepire e l'aver opinioni, ed inoltre il desiderare, il volere e in generale le tendenze, e l'anima produce negli animali lo spostamento locale, e anche la crescita, la maturità e la decrescita, chiediamoci: ciascuna di queste funzioni appartiene all'intera anima, e cioè con l'intera anima pensiamo, percepiamo, ci muoviamo e compiamo o subiamo tutte le altre azione, oppure con parti diverse esercitiamo funzioni diverse?».

³³ *Ibid.*, II, 412 a 6-8.

³⁴ Aristotele, *Eth. Nic.*, I 6, 1098 a 7 e 13.

³⁵ Aristotele, *De An.*, II 1, 412 b 10-22.

³⁶ *Ibid.*, II 4, 415 b 8-14.

³⁷ *Ibid.*, II 1, 412 b 8-9.

stessa il significato fondamentale dell'essere. La vita esprime l'essere dei viventi e, per riflesso, senza anima i viventi non sarebbero tali, ossia non esisterebbero. Ma vivere si dice in molteplici modi – *πλεοναχῶς δὲ τοῦ ζῆν λεγομένου*. Ne risulta pertanto un'ulteriore implicazione, per cui il primo tra i significati del vivere indicherà al contempo il primo tra i significati dell'essere. Il baricentro del problema si disloca conseguentemente sul rapporto tra le diverse *funzioni vitali* – ovvero le *parti dell'anima* – alla luce dell'impossibilità di una definizione comune di «anima», come lo stesso Aristotele puntualizza nel terzo capitolo del secondo libro del *De Anima*, introducendo il paragone con le figure geometriche:

«È chiaro allora che una è la definizione di anima allo stesso modo che una è la definizione di figura. Infatti, come nel caso delle figure non esiste una figura oltre il triangolo e le figure che ne conseguono, così, nel caso delle anime, non esiste un'anima oltre quelle dette.»³⁸

In breve, l'anima non è un genere di cui le diverse parti costituirebbero le specie. Vige piuttosto un ordine di successione (*ἐφεξῆς*) in virtù di un'implicazione ascendente, tale per cui la forma più determinata – e quindi più complessa – comprende in sé le precedenti. Il termine *inferiore* è contenuto in potenza in quello *superiore*: come il triangolo è incluso in potenza nel quadrangolo così l'anima vegetativa è inclusa in potenza nell'anima sensitiva e quella sensitiva è inclusa in potenza nell'anima intellettuale³⁹. In linea con le conclusioni dell'*Etica Nicomachea*, la dottrina del *De Anima* conduce in ultima istanza al risultato seguente: il *pensare* – la funzione dell'anima intellettuale – è la forma di vita più completa, più perfetta, più alta⁴⁰. Misuriamo in tal modo la conseguenza estrema che discende dal postulato iniziale, in base a cui l'essere dei viventi si traduce nel *vivere*: vivere è soprattutto pensare e, per riflesso, se essere è vivere, allora essere è in primo luogo pensare. L'*ontologia della vita* si converte in un'*ontologia del pensiero*, vale a dire in una *noologia* che determina, compenetra e risolve il *πολλαχῶς* dell'essere. Ci appoggiamo ancora una volta sulle indicazioni esegetiche di E. Berti, che a tale riguardo propone una ridefinizione della metafisica aristotelica non più in chiave «onto-teo-logica», bensì

³⁸ *Ibid.*, II 3, 414 b 20-25.

³⁹ Cfr. E. Berti, «Per i viventi l'essere è il vivere», *art. cit.*, p. 137.

⁴⁰ Cfr. Aristotele, *Eth. Nic.*, I 9, 1099 b 25: «la felicità è un certo tipo di attività dell'anima conforme a virtù». Cfr. inoltre anche *Eth. Nic.*, X, 6-7.

«dinamico-noologica»⁴¹. La dottrina delle facoltà conoscitive non dimentica la sua originaria vocazione metafisica: la psicologia è un'ontologia della vita che va specificandosi in un'ontologia del pensiero, poiché individua nell'anima – e in particolar modo nell'anima intellettiva – il significato fondamentale dell'essere. La *psicologia* deve quindi concepirsi nei termini di una *onto-psico-logia*, che traccia i confini della propria indagine all'interno – e non all'esterno – del *πολλαχῶς*. Attraverso l'anima (*ψυχή*), l'essere (*τὸ ὄν*) si ripiega su se stesso, ossia sul suo significato fondamentale, moltiplicandosi irriducibilmente. Sono questi, in sintesi, i passaggi concettualmente più salienti lungo il filo di un ritorno – lo *zurück zu Aristoteles* del XIX sec. – che conducono alla riformulazione di un questionamento: dalla *metafisica* alla *psicologia* fino all'*Erkenntnistheorie* si apre lo spazio per una nuova quanto antica domanda – *wie kommt das Denken zum Sein?* L'*Erkenntnistheorie* è figlia legittima della *metafisica* ed è per questo che il *pensiero* risulta capace di aprirsi una via d'accesso all'essere. Qui, trova legittimità l'*archeologia aristotelica* della psicologia brentaniana: nell'*ἀρχή* che ne determina il punto di partenza, sotto il segno di un'ontologia del pensiero, nonostante i tradimenti, la commistione dei linguaggi e l'eterogeneità dei motivi ispiratori, là dove al *greco* s'intreccia il *moderno* e infine il *contemporaneo*.

*

A partire dall'ambiguo «sorriso di Heidegger», F. Volpi ha saputo tracciare in un celebre articolo – «War Brentano ein Aristoteliker?»⁴² – la *linea di separazione* («Trennungslinie») tra le due anime del pensiero brentaniano: per un verso, la rifondazione della psicologia in qualità di disciplina fondamentale e, per l'altro, l'elaborazione di un'ontologia che attraverso la dottrina delle categorie conduce in ultima istanza a una teoria della conoscenza. In che misura il rimando ad Aristotele risulta

⁴¹ Cfr. E. Berti, *La via "dinamico-noologica" alla trascendenza divina*, in S. Biolo (a cura di), *Trascendenza divina. Itinerari filosofici*. Contributi al XLVIII Convegno del centro di Studi Filosofici di Gallarate, Rosenberg & Sellier, Torino, 1995, pp. 57-72.

⁴² F. Volpi, «War Brentano ein Aristoteliker? Zu Brentanos und Aristoteles' Konzeption der Psychologie als Wissenschaft» in *Brentano Studien* 2, 1989, pp. 13-29. Per quanto riguarda, invece, il «sorriso di Heidegger», il riferimento va al celebre seminario di Zähringen del 1973. Cfr. M. Heidegger, *Seminare (1951-1973)*, hrsg. O. Ochwadt, Ga 15, p. 386. Sull'aristotelismo di Brentano, segnaliamo inoltre J-F. Courtine, «Aux origines de la phénoménologie: l'aristotélisme de Franz Brentano», in *Etudes phénoménologiques*, n. 27-28, 1998, rist. in *La cause de la phénoménologie*, PUF, Paris, 2007, pp. 37-74; S. Besoli, «Il tradimento di un'eredità. Franz Brentano a confronto con l'originaria vocazione aristotelica» in F. Brentano, *La psicologia di Aristotele*, op. cit., pp. XI-LXXI.

ancora rilevante per definire e comprendere il progetto della psicologia descrittiva⁴³? La tesi di F. Volpi punta sostanzialmente a dimostrare che al di là degli espliciti rimandi alle fonti aristoteliche, lo spazio epistemologico in cui si sviluppa il progetto della *Psicologia* non trova nell'aristotelismo il suo nucleo essenziale. Le differenze più rilevanti sarebbero da individuarsi, anzitutto, nell'inconciliabilità delle rispettive concezioni di «scienza»: l'indagine brentaniana stabilisce, infatti, un'equivalenza fondamentale tra *scienza* e *teoria*, laddove per Aristotele non vige necessariamente un rapporto di sinonimia tra ἐπιστήμη e θεωρία, come del resto emerge dalla suddivisione del sapere in scienze teoretiche (*teologia, matematica, fisica*), pratiche (*etica, economia, politica*) e poietiche. La psicologia aristotelica intende l'anima come principio del vivente e rientrerebbe perciò all'interno delle scienze teoretiche, in qualità di un'indagine scientifica che procede in assenza di un apparato descrittivo, rendendo al contempo privo di senso il progetto di una classificazione dei «fenomeni psichici». Un'ulteriore divergenza andrebbe inoltre individuata nell'origine cartesiana, ben più che aristotelica, del discrimine tra *percezione interna* e *percezione esterna*, improntata alla celebre distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*. In conclusione, saremmo dunque portati a riconoscere che il progetto della *Psicologia*, pur componendosi di «elementi aristotelici», nei suoi esiti finali non offre più niente di autenticamente aristotelico⁴⁴. Le differenze tra i due sistemi risultano evidenti tanto quanto indiscutibili. D'altro canto, è anche pur vero che in nessun momento Brentano dichiara esplicitamente di voler fare della psicologia un *mezzo* per ritornare ad

⁴³ Cfr. F. Volpi, «War Brentano ein Aristoteliker?», *art. cit.*, p. 13: «Und inwieweit ist der Rückgriff auf Aristoteles nicht nur für die Ontologie und die Kategorienlehre, sondern auch für die Konzeption einer deskriptiven Psychologie als Wissenschaft der Bewußtseinsphänomene relevant?».

⁴⁴ Cfr. *ibid.*, pp. 25-26: «Doch die Homologien mit Aristoteles, die er aufstellt, bleiben partiell und letztlich äußerlich, ohne jemals strukturell und wesentlich werden zu können. Denn Brentano denkt gemäß der spätneuzeitlichen und modernen Wissenskonzeption, die er vor allem in Abhängigkeit von Cartesianischen Voraussetzungen, und dann von Comtes, Spencers und Mills frühpositivistischer Auffassung und Einteilung der Wissenschaften weiterentwickelt. In diesem Rahmen baut er zwar überall auf Aristotelischen Elementen auf, aber im ganzen hat seine Psychologie mit der Aristotelischen nicht mehr viel zu tun». Più cauto risulta, invece, il giudizio finale di J-F. Courtine, sul rapporto all'aristotelismo alla luce dell'intero percorso della riflessione brentaniana, cfr. «Aux origines de la phénoménologie: l'aristotélisme de Franz Brentano» in *La cause de la phénoménologie, op. cit.*, p. 74 : «Est-il donc légitime d'évoquer, dans la continuité contrastée de l'œuvre, un aristotélisme de Brentano? Il faudrait certes plus que des nuances et revenir en particulier sur la critique progressivement élaborée de la théorie de la vérité comme *adaequatio*. Cependant, on peut, semble-t-il, conclure avec R. Chisholm que le réisme de Brentano n'est pas simplement une reprise et une réforme de l'aristotélisme [...] mais pas d'avantage un refus ou un abandon de la métaphysique de provenance aristotélicienne. Ce qui demeure en effet tout à fait remarquable, c'est que Brentano attribue sa conversion au réisme à un approfondissement de sa lecture endurante d'Aristote [...]».

Aristotele. Vale piuttosto il contrario: la psicologia è il *fine* e l'*aristotelismo* fissa il punto di partenza per fare della psicologia una disciplina scientifica, nonostante l'idea di *scienza* («Wissenkonzeption») che guida l'indagine risulti essenzialmente aliena al pensiero aristotelico. Detto altrimenti, il ricorso ad Aristotele – per quanto insufficiente – risulta comunque indispensabile per comprendere il disegno di una *psicologia fondamentale*, che non dimentica la sua originaria vocazione *metafisica*. Cogliamo allora lo spunto per allargare il raggio del nostro discorso, spostando il centro dell'attenzione sulla fenomenologia o, meglio, sul suo estratto di nascita: *la fenomenologia nasce aristotelica*. Perché? Di fronte all'evidenza dei *fatti*, ci poniamo una domanda di principio, che sta nel chiedersi se in fin dei conti questa ammissione non ci obblighi ad attribuire ad *Aristotele* la palma del *primo fenomenologo*. In linea di principio, rileviamo due possibili risposte che per quanto divergenti non precludono lo spazio di una possibile conciliazione. La prima – tracciata appunto da F. Volpi – si concentra sul contesto storico in cui, a partire dall'esegesi aristotelica, la riflessione di Brentano elabora progressivamente i propri strumenti concettuali successivamente riutilizzati in chiave speculativa, sottolineando *en passant* l'assurdità di un gesto storiografico che vorrebbe ricondurre tutte le tesi della «fenomenologia» – brentaniana o no, poco importa – ad Aristotele. La seconda, invece, a carattere, per così dire, «meta-storico», pretenderebbe di dimostrare che l'origine aristotelica della fenomenologia *latiore sensu* non è una semplice contingenza, riconducibile alle conseguenze più o meno accidentali di un *ritorno*. Al contrario, se il *ritorno ad Aristotele* rende possibile la fenomenologia, è perché c'è una *fenomenologia* per così dire «naturale» o, meglio, *ante-litteram* già in Aristotele. Una lettura della fenomenologia in chiave aristotelica implica, cioè, una lettura fenomenologica dell'*aristotelismo*. E l'*aristotelismo fenomenologico* non avrebbe alcun senso senza la controparte di una *fenomenologia di Aristotele*. Dove risiede il minimo comune denominatore? In un caso come nell'altro, il nocciolo della questione ruota intorno a un'unica domanda: a quali condizioni il *fenomeno* si mostra nel linguaggio, lasciandosi *dire* e di conseguenza *de-scrivere*? La fenomenologia è la *storia* di una mediazione o, meglio, di una *μετάβασις*, che si attua sulla base di una *doppia transitività*: la cosa «passa» nell'anima e l'anima «passa» nel *λόγος*⁴⁵. Dal *φαινόμενον* al *λόγος* il *medium* della *ψυχή*

⁴⁵ Cfr. a tale proposito il commento di B. Cassin, *Aristote et le logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*, PUF, Paris, 1997, p. 93: «La phénoménologie apparaît bel et bien comme une question de transitivité: le phénomène se montre dans le langage, se laisse dire et

risulta necessario per dire ciò che è: λέγειν τὰ φαινόμενα, vale a dire λέγειν τὰ ὄντα. L'anima scende a patti con il reale, nel tentativo di mediare un'autonomia intrinseca del λόγος, che non vada a scapito del suo radicamento ontologico. *Autonomia e dipendenza* – il λόγος deve risultare in grado di dire l'ὄν e tutta la difficoltà sta nel trovare un punto d'accesso, capace di assicurare a monte del processo fenomeno-logico il *transito* a doppia percorrenza che va dalla *sensibilità* al *senso* fino all'*essenza*, e ritorno.

§ 2. LE ANALOGIE DELL'ANIMA

Da *Aristotele* alla *fenomenologia* passando per l'*aristotelismo* di Brentano, riprendiamo il filo del nostro discorso. La *storia della filosofia* e la *filosofia della storia* sono le due facce di una stessa medaglia, che nel loro continuo rinvio si esibiscono e si occultano reciprocamente. Ecco, allora, definirsi in modo più preciso il tema della nostra ricerca: lungo il passaggio che dall'*onto-logia* conduce all'*onto-psico-logia* seguiremo ancora una volta il filo sottile dell'*analogia*, al di là dei cambiamenti di prospettiva e di metodo. L'analogia – ripetiamolo una volta di più – è un *indice* in grado di rendere visibili le opzioni fondamentali che presiedono alla costituzione di un determinato sistema, facendo al contempo emergere una determinata concezione dell'essere. Ricercheremo nella psicologia, prima, e nella fenomenologia, poi, le linee di una tensione soggiacente, che perdura nonostante un monito costante contro i *pregiudizi della metafisica* o – più precisamente – i *pregiudizi metafisici* («metaphysische Voraussetzungen»): tutto ciò che sfugge all'evidenza della percezione interna – statuirà Brentano – deve risultare per principio *escluso* dal dominio di un pensiero, che esige un *rigore* metodologico, pur non abdicando nel profondo delle proprie aspirazioni al sogno di *una* metafisica. Il gusto del paradosso potrebbe spingerci a parlare di una *metafisica senza metafisica*, dove «il ritorno alle *cose stesse*» – λέγειν τὰ φαινόμενα, λέγειν τὰ ὄντα – non può che compiersi ambiguamente attraverso un gesto d'emancipazione dal pensiero metafisico. Per questo motivo, Brentano nel 1874 preferirà rinunciare a una visione sostanzialistica della *psiche*, appropriandosi della celebre definizione di Friederich Lange di una «psicologia senza psiche» così come Husserl, a suo tempo, si opporrà alla tesi

écrire, à une double condition : qu'il "passe" dans l'âme, et que l'âme "passe" dans le logos».

dell'esistenza della natura o del mondo esterno, inaugurando il difficile rapporto che unisce – separando – l'*ontologia* e la *fenomenologia*⁴⁶. Detto altrimenti, *psicologia* e *fenomenologia* non sono *metafisica*, eppure nell'una e nell'altra scorre una venatura, che indica idealmente la traccia della loro provenienza. Ed è lungo il filo di questa venatura che cercheremo di rendere intelligibili le orme persistenti dell'analogia, nel passaggio che conduce alla *psicologia descrittiva* e, poi, fino alla *fenomenologia*. Certo, non si tratterà più di un'*analogia entis*; tantomeno vogliamo attribuire un valore sistematico all'«analogia» – psico-logica o fenomeno-logica – come se fosse effettivamente possibile ricostruirne una «dottrina» attraverso i residui sparsi di una riflessione mai formulata. Se il *nome* s'impone là dove la *cosa* scompare, allora l'analogia – o, meglio, la sua *traccia* – sarà tanto più significativa quanto più silenziosa e l'indice, di cui l'analogia è appunto capace, tanto più sintomatico quanto meno tematizzato. *L'impensato di un pensiero* non può che interrogarsi alla luce di ciò che non è (più) o che non è (ancora). A tale proposito, valgono le indicazioni di J-L. Marion: «la *phénoménologie* n'introduit pas à la *métaphysique*, elle en sort», così come – scrive sempre J-L. Marion – «la *phénoménologie* ne s'impose comme le point brûlant de la philosophie depuis l'achèvement de la *métaphysique* qu'à condition, expressément, de (se) mettre en rapport conflictuel avec la *métaphysique* en son essence découverte, ou recherchée»⁴⁷. La *fenomenologia* è al contempo *dentro* e *fuori* la *metafisica* e nell'*analogia* – ecco la nostra scommessa – risiede uno dei nodi cruciali di questo *conflitto*, che si dispiega lungo il filo di una storia: dalla *metafisica* alla *fenomenologia*, ci soffermeremo in primo luogo sulla *psicologia* e, più

⁴⁶ Cfr. a titolo esemplificativo – e non esaustivo – E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Hua XIX/1, hrsg. U. Panzer, 1984, p. 26: «Die Frage nach der Existenz und Natur des Außerwelt ist eine metaphysische Frage»; cfr. anche E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Hua II, hrsg. W. Biemel, 1973, Hua II, p. 32: «Eine neue Wissenschaft will hier entspringen, die Erkenntniskritik, welche diese Verwirrungen schlichten und uns über das Wesen der Erkenntnis aufklären will. Von dem Glücken dieser Wissenschaft hängt offenbar die Möglichkeit einer Metaphysik ab, einer Seinswissenschaft im absoluten und letzten Sinn». Cfr. a tale proposito il commento di J-L. Marion in J-L. Marion et G. Planty-Bonjour (éd.), *Phénoménologie et Métaphysique*, PUF, Paris, 1984, p. 11: «Husserl, conscient à l'extrême d'opérer une révolution méthodologique, sait qu'il rompt avec l'ontologie. Mais il prétend, et ceci très tôt (dès 1907, dans les conférences de Göttingen), que la phénoménologie, comme une science (bientôt nommée, en 1910, «rigoureuse»), assume, par d'autres moyens, les tâches de la métaphysique». Per quanto riguarda, invece, Brentano e la definizione di una «psicologia senza psiche», cfr. *Psychologie I*, p. 14; tr. it. p. 74: «Non c'è una psiche, per lo meno non per noi; eppure una psicologia non solo può, ma deve esserci; si tratterà però – per usare l'espressione paradossale di Lange – di una psicologia senza psiche». Cfr. infine F. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 1^a ed. Baedeker, Iserlohn, 1881.

⁴⁷ J-L. Marion et G. Planty-Bonjour (éd.), *Phénoménologie et Métaphysique*, op. cit., p. 13.

precisamente, sulla *psicologia descrittiva*, nel tentativo di mettere a fuoco il *trait d'union* che fa dell'anima o, meglio, della *coscienza* l'accesso privilegiato all'essere, anche là dove la questione dell'essere (dell'ente) risulta più o meno volontariamente omessa. Lungo la transizione che in primo luogo conduce Brentano dalla *metafisica* alla *psicologia*, si tratterà di capire in che misura la continuità del questionamento non finisca per occultare i punti di rottura tra un orizzonte e l'altro della ricerca e, viceversa, in che termini la frattura che si consuma tra *l'Aristotele* o, meglio, *l'aristotelismo* di Brentano e la sua *Psicologia* non impedisca d'intravedere una linea di continuità, di cui si danno ai nostri occhi alcune tracce estremamente significative. L'analogia è una di queste e dovrà intendersi alla stregua di un *elemento probatorio* in grado di trasgredire, senza però annullare, la separazione che distingue i due orizzonti della riflessione brentaniana, *psicologica* e *metafisica*. La nostra domanda sarà pertanto la seguente: *qual è il motivo profondo, se effettivamente ce n'è uno, che rende l'analogia applicabile in metafisica così come in psicologia e successivamente in fenomenologia?* È forse possibile reperire una parentela soggiacente, come un'aria di famiglia, tra le svariate occorrenze a prima vista eterogenee di quest'unico termine? O si tratterà semplicemente di un'omonimia, un modo di dire apparentemente privo di significato? L'incalzare delle domande non dovrà, tuttavia, farci dimenticare il dato essenziale che è emerso dal nostro breve confronto con la storia di questo concetto, persistente e multiforme: la plasticità fa dell'analogia un concetto, a sua volta, analogico. In altri termini, la storia dell'analogia non si riduce alla storia di un'omonimia, nonostante gli equivoci, i fraintendimenti e i cambiamenti di prospettiva che ne accompagnano le svariate occorrenze. *Dietro il lessico, il concetto* – un unico termine può nascondere in sé significati del tutto eterogenei e, viceversa, un'eterogeneità concettuale può radunarsi sotto l'apparenza di un termine comune. Ecco perché là dove il lessico persiste a dispetto del concetto, cercheremo la questione di fondo – la tensione soggiacente – capace di giustificare l'ambiguità di questa persistenza. E nel passaggio che dalla metafisica conduce alla psicologia e infine alla fenomenologia, l'analogia – come vedremo – continuerà a *dirsi*, sia da un punto di vista terminologico che concettuale. Prenderemo, allora, le mosse da Brentano, guardando Aristotele o, meglio, a ciò che di Aristotele rimane nel nucleo, a nostro avviso, essenziale in cui si racchiude l'aristotelismo di Brentano: la psico-logia è un'onto-logia della vita e, più precisamente, un'onto-logia del pensiero – una *noologia* – che opera all'interno, e non

all'esterno, del *πολλαχῶς*. Detto più esplicitamente, la psicologia continua nonostante tutto a parlare il linguaggio dell'essere e non rinuncia alla sua originaria vocazione ontologica, là dove l'essere, τὸ ὄν, è in primo luogo l'essere dell'οὐσία, la *sostanza*. In breve, la *psicologia* è un'*onto-psico-logia* ed è qui che va probabilmente individuato il motivo della persistenza grazie a cui l'analogia – uno dei volti più antichi della metafisica, lo strumento per eccellenza in grado di dare una risposta al problema dell'unità dell'essere, facendo dell'essere un problema – continua ad avere un senso anche, e soprattutto, nel momento in cui l'*essere* si dice a partire dalla *coscienza*, come del resto il tedesco suggerisce con eleganza – *Sein, Bewußt-sein*.

Le analogie del metodo

Rileviamo un primo intervento dell'*analogia* nella costituzione del discorso *psico-logico*, nel tentativo di stabilire i *confini della coscienza*, delimitando uno specifico dominio d'investigazione che non deve assolutamente confondersi con l'oggetto delle altre scienze. Per la psicologia, *scienza novella*, è qui che si consuma la lotta per l'esistenza, come d'altronde recita la quarta delle tesi d'abilitazione del 1866, con cui Brentano sollecitava la filosofia a opporsi con forza alla divisione delle scienze in *speculative* ed *esatte*⁴⁸. La garanzia di *scientificità* dipende strettamente dalla *specificità* dell'indagine in grado di fare della psicologia una scienza particolare, dotata di un proprio *metodo* e conseguentemente di un proprio *linguaggio*, che non ceda alla tentazione di emulare ciò che non le appartiene, vale a dire l'*esattezza* del sapere che si applica alla *natura*. In altri termini, tra l'*anima* e la *natura* c'è una frontiera e al contempo un abisso invalicabile; un punto di contatto e di separazione che mantiene aperti i due orizzonti all'interno di uno stesso mondo o, viceversa, due mondi all'interno di un medesimo orizzonte. Ecco il paradosso: l'*anima* non è una *cosa* tra le cose del *mondo*, eppure è nel mondo che l'uomo abita e vive. «Die gesamte Welt unserer Erscheinungen zerfällt in zwei große Klassen, in die Klasse der physischen und in die der psychischen Phänomenen»⁴⁹ – l'intero mondo fenomenico si divide in due grandi classi, i fenomeni *fisici* e i fenomeni *psichici*. Ciò significa che il mondo è *uno* così come unico è il

⁴⁸ F. Brentano, «Die Habilitationsthesen» in *Über die Zukunft der Philosophie*, op. cit., pp. 136-137.

⁴⁹ F. Brentano, *Psychologie I*, p. 109; tr. it. p. 143.

fondamento di ogni scienza: «Die Grundlage der Psychologie wie der Naturwissenschaft bilden Wahrnehmung und Erfahrung»⁵⁰ – percezione ed esperienza costituiscono la base sia della psicologia sia della scienza della natura. Si tratta di due distinte ramificazioni che gettano le loro radici in un tronco comune, rendendo l'esigenza di una distinzione tanto più urgente nella misura in cui la vicinanza e, perciò, il rischio di confusione risulta pericolosamente in agguato. Assistiamo così alla riformulazione implicita di un antico divieto – la μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος – che invita a fuggire le *cattive analogie*, pronte a confondere il λόγος della *psiche* con la *natura* delle *cose* poste a oggetto d'indagine dalle scienze esatte:

«Quando si volge lo sguardo dall'esterno all'interno, ci si trova come trasportati in un nuovo mondo. Le manifestazioni qui sono del tutto eterogenee, e perfino le analogie ci vengono completamente a mancare o assumono un carattere assai vago e artificioso.»⁵¹

Il territorio della coscienza, la *terra promessa* della psicologia, si annuncia metaforicamente all'immagine di un *nuovo mondo*, che entra in conflitto con le frontiere del *vecchio mondo*, il dominio della natura, ossia la φύσις. La carta geografica del sapere risulta, per così dire, attraversata da una tensione territoriale che rende i confini incerti; quell'unico e medesimo mondo è come se si sdoppiasse paradossalmente in due mondi paralleli e contrapposti. Ed è qui che la spinta independentista della psicologia trova le sue motivazioni di fondo, rifiutando con forza il linguaggio della φύσις. La psico-logia non è una *fisio*-logia e, ancor meno, una *psico-fisica*; la ψύχη non è φύσις e in tal senso la *fisiologia*, alla stregua della *metafisica*, viene a rappresentare un'istanza aliena in cui si esprime la minaccia di un'invasione territoriale.

Non resistiamo alla tentazione di un parallelo con la scrittura husserliana, a conferma di una parentela *letteraria* – e non solo concettuale – che si trasmette lungo il filo delle metafore. Nel 1927, in

⁵⁰ *Ibid.*, p. 40; tr. it. p. 93.

⁵¹ *Ibid.*, p. 72: «Die Erscheinungen sind völlig heterogen, und selbst die Analogien verlassen uns gänzlich oder nehmen einen sehr vagen und künstlichen Charakter an» (tr. it. p. 115). Cfr. inoltre la critica che Brentano muove all'impiego dell'analogia da parte di Horwicz tra vita psichica e vita corporea in *Psychologie I*, p. 72; tr. it. p. 114: «Non è difficile mostrare che Horwicz, proprio come Comte, finisce per sopravvalutare i servizi che la fisiologia può realmente fornire alla psicologia. Egli basa la sua convinzione su un rapporto fra psicologia e fisiologia secondo cui, essendo quest'ultima tratta dal concetto immediatamente superiore, cioè della vita, avrebbe con la psicologia un rapporto analogo [*in einer ähnlichen Beziehung*] a quello che c'è “fra matematica e fisica, o fra astronomia e geografia”». Cfr. infine A. Horwicz, *Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage*, I, pp. 148 sq.

un ennesimo tentativo di ridefinizione retrospettiva del «compito e del significato delle *Ricerche logiche*», Husserl rimpiegherà *expressis verbis* l'immagine del «nuovo mondo»:

«Già al primo sguardo si schiudeva qui un nuovo mondo [*eine neue Welt*]. Si dovette osservare con stupore quale incommensurabile molteplicità di differenze si presenta nella vita più interiore [...] se solo si ha il coraggio di indagare in modo assolutamente esclusivo la coscienza stessa.»⁵²

E al § 75 delle *Ideen I*, lo stesso Husserl statuiva che «le analogie non sono di alcun aiuto per fondare la fenomenologia» – «Mit dem Analogisieren, das ist uns jetzt völlig klar, ist für die Begründung der Phänomenologie nichts zu gewinnen»⁵³. «È un pregiudizio dannoso credere che i metodi impiegati dalle scienze a priori storicamente conosciute [...]» – qui, il riferimento va alla matematica – «debbero servire da modello per ogni nuova scienza a priori e in particolar modo per la nostra fenomenologia trascendentale»⁵⁴. Di fronte all'incommensurabilità dei due mondi – lo *psichico* e il *fisico*, l'*interiore* e l'*esteriore*, la *coscienza* e la *natura* – la funzione metodologica dell'analogia si esercita in negativo, contrassegnando come illegittimo ogni accostamento che voglia comparare ciò che è incomparabile. Sulla scorta dell'insegnamento di Brentano, il pretesto critico fa leva su un *topos* ricorrente nella letteratura (non solo) filosofica dell'epoca, in base a cui tra la vita psichica e un evento fisico-naturale sussisterebbe un rapporto d'analogia, che farebbe della coscienza l'*analogon* della φύσις:

⁵² E. Husserl, Hua IX, § 3, pp. 20-46 e in particolare pp. 28 sq.; tr. it. V. De Palma «Compito e significato delle Ricerche logiche (1927)» in E. Husserl, *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli oggetti intenzionali e altri scritti*, a cura di S. Besoli e V. De Palma, Il Melangolo, Genova, 1999, p. 231. La medesima tonalità espressiva si ripeterà pressoché all'unisono al § 49 della *Krisis*, a proposito dell'attitudine non naturalistica – e perciò innaturale – richiesta dal gesto iniziale della fenomenologia trascendentale, l'*epoché*, che si confronta con «la difficoltà di mantenere quel puro atteggiamento spirituale, di rimanere nell'ambito di questo mondo sconosciuto [...]» (E. Husserl, Hua VI, p. 173; tr. it. p. 196). La fenomenologia matura potrà, allora, riappropriarsi delle parole di Eraclito – come l'Husserl della *Krisis* non si lascerà sfuggire – «perché si tratta effettivamente di un intero mondo, se potessimo identificare la *psyché* di Eraclito con questa soggettività [...]: "Qualsiasi strada tu percorra non arriverai mai a trovare i confini dell'anima, tanto profondo è il suo fondo"». E sempre nella *Krisis*, di fronte ai nuovi problemi a cui si destinano le ultime pagine della fenomenologia, Husserl aggiungerà: «Siamo costretti a ricominciare da capo. Lo facciamo necessariamente come di fronte a tutti i compiti di principio nuovi, che non possono servirsi nemmeno di un'analogia [*nicht einmal eine Analogie leiten kann*], con una certa inevitabile ingenuità» (Hua VI, § 44, tr. it. p. 183).

⁵³ E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III/1, neu hrsg. K. Schuhmann, 1976, p. 158.

⁵⁴ *Ivi*. [*trad. nostra*]

«In precedenza, nella psicologia era dominante – e lo è ancora oggi in quella orientata nel senso delle scienze naturali – una concezione della vita psichica che la considerava, ovviamente, come un *analogon* [*als ein Analog*] di un evento fisico naturale, come complesso continuamente mutevole di elementi.»⁵⁵

Analogia e μετάβασις – il destino dell'una si lega strettamente al divieto dell'altra. Vale, allora, il monito kantiano, che Husserl farà proprio già nei *Prolegomena zur reinen Logik*: «non c'è aumento, bensì deformazione delle scienze quando si confondono i loro limiti [*Grenzen*]»⁵⁶. L'analogia esige una *par ratio*, un *fondamento*, ossia una *misura comune* in grado di legittimare l'istituzione del rapporto, altrimenti l'omogeneizzazione dell'eterogeneo risulterebbe del tutto arbitraria e perciò priva di qualsiasi razionalità. Detto più semplicemente, non ogni sorta d'analogia risulta autorizzata a infrangere il divieto di

⁵⁵ E. Husserl, Hua IX, p. 36; tr. it. V. De Palma, «Compito e significato delle Ricerche logiche (1927)» in E. Husserl, *Logica, psicologia e fenomenologia*, a cura di S. Besoli, V. De Palma, *op. cit.*, p. 238. Segnaliamo, tuttavia, l'accusa di *psicologismo* che lo stesso Husserl rivolgerà apertamente contro Brentano, il quale continuerà a rimanere di fronte agli occhi dell'allievo di un tempo «ancora un naturalista», nonostante i meriti indiscussi che gli valsero se non altro il titolo di «pioniere dell'indagine nell'esperienza interna», in virtù della «scoperta» dell'intenzionalità: «[...] occorre richiamare i meriti straordinari che vanno riconosciuti a Brentano per aver avviato, nel suo tentativo di riformare la psicologia, un'analisi del carattere peculiare dello psichico (in contrapposizione al fisico), e per aver rilevato, tra gli altri suoi caratteri, l'intenzionalità [...] Disgraziatamente Brentano rimase impigliato proprio in ciò che era essenziale, nei pregiudizi della tradizione naturalistica» (E. Husserl, Hua VI, p. 236; tr. it. p. 254). Nei confronti dell'accusa di «psicologismo», va inoltre rilevata l'apologia che Brentano avrà modo di pronunciare nell'Appendice XI, «Sullo Psicologismo» in *Psychologie II*, distinguendo tra il *soggettivismo* a cui condurrebbe lo *psicologismo* vero e proprio e il legittimo apporto che la psicologia può, invece, offrire alla logica e alla teoria della conoscenza, cfr. pp. 181-182; tr. it. p. 154: «E in realtà va accusato di psicologismo non solo il soggettivista, ma anche chi crede che la psicologia abbia da dir qualcosa in teoria della conoscenza e in logica. Per quanto però io esegui il soggettivismo, ben poco me ne lascerò indurre fino a disconoscere tale verità; essa è per me, invece, stabilita in modo così risoluto, che mi sembrerebbe paradossale, se non assurdo, se qualcuno negasse che la conoscenza è un giudizio e che il giudizio appartiene al campo dello psichico». Per quanto riguarda, invece, le *analogie nefaste* tra la «coscienza» e la «natura», cfr. anche Hua VI, p. 222; tr. it. p. 241: «L'errore di principio di voler considerare seriamente gli uomini e gli animali come doppie realtà, come un'unione di due realtà di genere diverso e tuttavia uguali nel loro senso, e, perciò di considerare le anime mediante il metodo proprio della scienza dei corpi [...] suscitò la presunta ovvietà di un metodo determinabile in modo analogo [*ergab die vermeinte Selbstverständlichkeit einer der Naturwissenschaft analog zu gestaltenden Methode*] a quello delle scienze naturali. Ne risultò, ed è comprensibile, il falso parallelismo [*Parallelismus*] di esperienza "interna" ed esperienza "esterna"; cfr. infine *ibid.*, p. 234; tr. it. p. 252: «Le facoltà psichiche [...] o le disposizioni psichiche diventano analogie [...*werden zu Analoga*] delle forze fisiche, titoli per qualità meramente causali dell'anima [...]».

⁵⁶ E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zu reinen Logik*, Hua XVIII, hrsg. E. Holenstein, 1975, p. 150; tr. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, EST, Milano, 2005, p. 156: «Soltanto se compiamo una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*, confondendo la regione delle leggi psicologiche del pensiero con quella delle leggi puramente logiche, e quindi solo se fraintendiamo queste ultime in senso psicologista, acquista una parvenza di legittimità l'asserzione secondo la quale noi non saremmo in grado di concepire altri modi di pensare [*Denkweisen*] [...]»; cfr. anche *ibid.*, pp. 6; 169; 170.

μετάβασις, come Aristotele insegnava. Per farlo, ci vogliono delle «buone» ragioni e l'analogia in mancanza di una ragione, ossia una *ratio* – vale a dire una *proporzione* – risulta ineluttabilmente «cattiva»⁵⁷. Lo stesso vale per il Brentano del 1874, impegnato nel rifiuto di una fondazione della psicologia su basi fisiologiche. L'obiettivo obbedisce per l'essenziale alle medesime esigenze anti-metafisiche, che avevano condotto alla definizione di una «psicologia senza psiche», come lo stesso Brentano, del resto, dichiara apertamente: «per la stessa ragione che ci ha indotto ad astenerci il più possibile da tutte le teorie *metafisiche*, diventa ora assai conveniente rinunciare alle ipotesi finalizzate alla spiegazione *fisiologica*»⁵⁸. L'anima non è una cosa che può essere vista e, al limite, indicata con un dito; la *psiche* non è un oggetto di percezione. Ecco perché interrogarsi sull'esistenza del cosiddetto «portatore sostanziale degli stati psichici» risulta superfluo, oltre che metodologicamente sconsigliabile: il vantaggio strategico di una *psicologia senza psiche* consiste, infatti, nell'economia del concetto di sostanza, là dove per «sostanza» s'intenderà in primo luogo la

⁵⁷ Cfr. a tale proposito E. Husserl, *Entwurf einer Vorrede zu den Logischen Untersuchungen (1913)*, apparso a cura e con un'introduzione di E. Fink in «Tijdschrift voor Filosofie», 1939 (1), pp. 106-133 e 319-339, rist. in Hua XX/1, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erste Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*, hrsg. U. Melle, 2002, pp. 323-324; tr. it. V. De Palma, «Abbozzo di una prefazione alle *Ricerche logiche*», in E. Husserl, *Logica, psicologia e fenomenologia, op. cit.*, p. 219: «La fenomenologia, che scaturì per me in modo così puro dalla coerenza delle cose, la concepì anzitutto come un nuovo tipo di 'psicologia razionale' (evitai la parola che godeva di cattiva fama), che ha con la psicologia empirica lo stesso rapporto che la dottrina pura dello spazio, la dottrina pura del tempo e del movimento, la meccanica razionale a priori (tutte quante discipline di una fisica razionale) hanno con la fisica empirica. È chiaro sin dall'inizio che l'analogia ha anche i suoi limiti [*die Analogie auch ihre Grenzen hat*], che la fenomenologia non può essere una matematica *deduttiva* delle forme fenomeniche, nello stesso modo in cui la geometria è una disciplina *deduttiva* delle forme geometriche [...]. Cfr. anche E. Husserl, Hua IX, p. 26; tr. it. p. 238: «[...] La sintesi della coscienza è tutt'altro che un collegamento esteriore di elementi naturali [...] quanto a forma e principio, non ha assolutamente un *analogon* [*kein Analog*] in ciò che è fisico». La causa delle «cattive analogie» sembrerebbe, allora, individuarsi nel cosiddetto «fiscalismo». Cfr. a tale proposito Hua VI, pp. 16-17; tr. it. pp. 46-47 e in particolar modo E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Hua VIII, hrsg. R. Boehm, 1959, p. 124, in cui l'*analogia* o, meglio, l'*analogon* ritorna ad associarsi con il divieto di μετάβασις. Le difficoltà relative all'apprendimento del metodo fenomenologico sono dovute alla resistenza che oppone in noi l'abitudine naturale: «Unvermerkt steht man noch immer, und selbst nach dem ersten Erfassen der Notwendigkeit und des Sinnes einer phänomenologischen ἐποχή und Reduktion, unter dem Banne natürlicher Denkgewohnheiten, und sieht daher das neu sich eröffnende Reich phänomenologischer Data als ein Analogon objektiver Data an. Da sich das phänomenologisch Subjektive zunächst auch als individuell zeitlich Seiendes gibt, so faßt man es wie Seiendes nach Art objektiv-zeitlichen Daseins, und in nächstliegender Weise als Analogon physisch-räumlichen Daseins. Aber damit gerät man in die Irre. Die phänomenologische Analyse, auf die man ausgeht, ist ganz und gar kein Analogon einer objektiv dinglichen Analyse». La conseguenza che ne risulta è infine la seguente: «[...] Subjektivität etwas absolut Einzigartiges ist, das in der Welt der ichfremden Gegenständlichkeiten seinesgleichen gar nicht haben kann».

⁵⁸ F. Brentano, *Psychologie I*, p. 93; tr. it. p. 130.

«sostanza individuale», il sinolo di *materia* e *forma*, l'«io» empirico. Cosa rimane allora? Respingendo la *sostanza individuale*, quale Aristotele la intendeva nel trattato sulle *Categorie* – a cui Brentano nel 1862 aveva accordato la sua esplicita preferenza – la psicologia descrittiva rinuncia alla *materia*, ma conserva la *forma*. In breve, rimane la *forma senza materia*. L'immediata conseguenza porta all'*esclusione* di un'indagine sul «corpo fisico» in quanto *Körper*, l'organismo vivente, la materia organica, ossia la φύσις a cui l'uomo appartiene. Il fine metodologico mira all'istituzione di un confine – dinamico e malleabile per quanto preciso e invalicabile – tra l'*anima* e la *natura*, tra la *psicologia* e la *fisio-logia*. Certo, questo non significa che la fisiologia non abbia alcuna voce in capitolo e che non possa apportare, a sua volta, un legittimo contributo alla ricerca psicologica:

«L'indagine sugli elementi psichici primi si occupa prevalentemente delle sensazioni; è infatti indiscutibile che esse rappresentino una fonte per altri fenomeni psichici [...] Le sensazioni conseguono a influssi fisici; la loro origine si colloca quindi in un processo psico-fisico, ed è per questo che a prestare aiuto alla psicologia è qui essenzialmente la fisiologia.»⁵⁹

La *natura* dell'anima è un argomento a cui la *psicologia empirica* o, meglio, la psicologia in quanto «empirica», deve prestare un orecchio attento, senza però dimenticare che nella fisiologia si nasconde un prezioso alleato e al contempo un pericoloso nemico. D'altronde, anche in fenomenologia – ci limitiamo qui a segnalarlo *en passant* – la tematizzazione del «corpo» in qualità di «corpo proprio» (*Leib*) potrà effettuarsi solo una volta che la revisione del metodo in chiave trascendentale avrà epurato i residui di naturalismo che ancora caratterizzano la prima fase della fenomenologia husserliana – il cosiddetto «psicologismo» delle *Ricerche logiche* – conducendo alla celebre distinzione tra *Leib* e *Körper*⁶⁰. In termini più generali, tutta la difficoltà sta nel sottrarre l'anima all'*esteriorità* della φύσις, alla

⁵⁹ *Ibid.*, p. 65; tr. it. p. 110.

⁶⁰ A proposito del rimprovero di «psicologismo», che Husserl rivolgerà contro se stesso con lo sguardo rivolto a quell'epoca in cui la fenomenologia delle *Ricerche logiche*, ancora ignara della sua vocazione trascendentale, s'identificava con la psicologia descrittiva, cfr. Hua XX/1, pp. 323-324; tr. it. pp. 219-220; Cfr. inoltre Hua VIII, p. 474; Hua IX, pp. 345 sq.; *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. S. Strasser, 1991, pp. 170 sq. Cfr. infine il commento di V. De Palma in E. Husserl, *Logica, psicologia e fenomenologia*, op. cit., p. 163: «Solo il riconoscimento della differenza di principio tra psicologia a priori e fenomenologia trascendentale, che Brentano si rifiutò di compiere, conduce al superamento definitivo dello psicologismo. Se non si opera questa distinzione si cade infatti nello psicologismo trascendentale, che confonde la soggettività fenomenologico-trascendentale (la quale è soggetto nel mondo) con quella psicologico-mondana (la quale è oggetto ovvero parte del mondo)».

dimensione del *fuori* in cui si manifestano le *cose* del mondo. Là *fuori*, l'anima si ritrova, per così dire, *fuori di sé* (ἔξω τῆς ψυχῆς) e finirebbe per perdersi, dimenticando la *propria natura*, ossia l'*interiorità*, il *dentro* (ἐν τῇ ψυχῇ) che per quanto reale («real») rifiuta di misurarsi con il metro della *realtà* («Wirklichkeit»). Il *dentro* si contrappone al *fuori* ed è così che la *percezione interna* si contrappone alla *percezione esterna*, tracciando la linea di confine che separa la psicologia dalle altre scienze. Per Brentano, qui risiede la chiave di volta dell'intero sistema: la percezione interna costituisce la modalità d'accesso ai *fatti* della coscienza dove tutto ciò che è, *appare* sotto forma di *rappresentazione*: «Wie wir das Wort "vorstellen" gebrauchen ist, "vorgestellt werden" so viel wie "erscheinen"»⁶¹. Rappresentare significa manifestar-si, apparire, φαίνεσθαι e quindi φαινόμενον, ovvero *fenomeno* in quanto *fenomeno psichico* rigorosamente distinto dal *fenomeno fisico*. Anima e natura, ψύχη e φύσις, *Geistwissenschaft* e *Naturwissenschaft*: il metodo si conforma all'oggetto e l'oggetto impone al metodo la sua forma, determinando la struttura e i limiti dell'indagine, come d'altronde Brentano, ancora una volta allievo di Aristotele, dichiara fin dall'incipit della *Psychologie*: «Il titolo del mio lavoro lo caratterizza secondo il suo oggetto e il suo metodo»⁶². Il λόγος della ψυχή si costituisce in virtù di un intreccio originario, un «legame doppio» in cui i termini del rapporto si fondano reciprocamente: l'*interiorità* della percezione dà accesso all'*interiorità* delle manifestazioni e, viceversa, le *manifestazioni interne* comprovano la validità della *percezione interna*. Più precisamente, attraverso la percezione interna si manifesta ciò che rende la percezione stessa possibile, ma che non potrebbe manifestarsi se non grazie alla percezione interna. È il circolo dell'*interiorità*, il *non-luogo* della coscienza, dove ciò che appare, il *fenomeno* – l'oggetto di percezione in quanto *percepito* – fa tutt'uno con il *percepire*. L'atto si adegua all'oggetto, senza residui, aprendosi così sulla dimensione dell'*interiorità* – lo *psichico* – che esibisce una propria *omogeneità* territoriale o, potremmo piuttosto dire, *regionale*. «Manifestazioni interne», «fenomeni psichici» o, semplicemente, «coscienza» sono diciture diverse per un unico dominio, e indicano il perimetro del «nuovo mondo», lungo cui la psicologia erige i propri confini: dall'omogeneità di un'unica regione dipende strettamente l'omogeneità del campo d'indagine e, di conseguenza, l'*unità* della scienza, – tanto più cruciale nella misura in cui la psicologia *desidera*, a tutti i costi, diventare appunto una *scienza*,

⁶¹ F. Brentano, *Psychologie I*, p. 114; tr. it. p. 147.

⁶² *Ibid.*, p. 1; tr. p. 61.

provvista di un proprio metodo e un proprio linguaggio⁶³. In tal senso, l'*eterogeneità* tra i fenomeni psichici e i fenomeni fisici avvalorata per riflesso l'*omogeneità* dello psichico: il *dentro* si contrappone al *fuori* così come l'omogeneo si contrappone all'eterogeneo. Ecco perché la *psicologia* non è una *fisiologia* e tantomeno una *fisica* o, peggio ancora, una *meta-fisica* dell'anima. La *geometria dei vissuti* rifiuta l'esattezza del calcolo, ma non per questo viene meno il *rigore* della scienza che se ne occupa e, in fin dei conti, la scommessa della psicologia – e successivamente anche della fenomenologia, la «strenge Wissenschaft» – è tutta qui, in un'esigenza di *rigore* e non di *perfezione*.

*

Di contraccolpo, emerge un'aporia di rilievo, che sembra rendere impraticabile la nostra iniziale ipotesi di ricerca. Sofferamoci un istante. Di fronte allo sforzo esplicitamente dichiarato di voler sottrarre l'indagine sullo *psichico* al linguaggio della *metafisica*, nel momento in cui la nozione di «sostanza» è volutamente rigettata a vantaggio delle evidenze *anti-metafisiche* della percezione interna, che senso avrebbe continuare a rivendicare una derivazione metafisica della psicologia? Intendere la *psicologia* nei termini di un'*onto-psico-logia* – vale a dire un'*ontologia della vita* – non significherebbe forse disconoscere il gesto essenziale della psicologia descrittiva, quale Brentano la intende *expressis verbis*? Le differenze non presentano qui un peso ben maggiore di ogni presunta vicinanza o commistione? Del resto, è sufficiente ricordarsi di ciò che la *Dissertazione* del 1862 già affermava: «l'oggetto della metafisica comprende sotto di sé tutto quanto ha un essere al di fuori della mente [*außerhalb des Geistes*], il quale sia uno con esso e gli appartenga in modo proprio»⁶⁴. Era questo il criterio generale che consentiva di distinguere l'*essere per sé* (ὄν καθ'αὐτὸ) dall'*essere per accidente* (ὄν κατὰ συμβεβηκὸς). *Fuori della mente*, «*außerhalb des Geistes*», ἔξω τῆς διανοίας. L'alleanza inattesa che abbiamo visto stipularsi tra la *metafisica* e la *fisiologia* trova in tal senso un'ulteriore

⁶³ Cfr. *ibid.* p. 142; tr. it. p. 168: «Utilizzo preferibilmente [sc. il termine “coscienza”] come equivalente di fenomeno psichico o di *atto psichico* [...] riferendosi a un oggetto [*Objekt*] di cui per l'appunto la coscienza è coscienza [*das Bewußtsein Bewußtsein ist*], l'espressione “coscienza” sembra adatta a caratterizzare i fenomeni psichici proprio secondo la loro peculiarità distintiva, consistente nell'in/esistenza intenzionale di un oggetto».

⁶⁴ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg in Br., 1862; rist. anastatica, Wissenschaftliche, Darmstadt, 1960; Olms, Hidesheim, 1984, p. 40; tr. it. S. Tognoli, G. Reale (a cura di), *I molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1995, p. 55.

conferma: la metafisica s'intende come *meta-fisica*, ovvero come una *trans-fisica* che percorre e al contempo oltrepassa l'intero dominio della φύσις facendosi, per così dire, carico del suo λόγος fino a modularsi in *fisio-logia*; una «metafisica fisiologica», che attribuisce all'ente un senso marcatamente *realista*. Eppure, dal punto di vista della psicologia empirica, *l'ente fuori della mente* – ἔξω τῆς διανοίας – non sarebbe altro che un *oggetto* della *percezione esterna* confermando così, una volta di più, l'inconciliabilità dei due orizzonti. Il dominio e il metodo della metafisica risultano refrattari all'*interiorità* della percezione. Ecco perché i *principi* dell'una non sono altro che *pregiudizi* per l'altra: *dal punto di vista empirico*, la metafisica è priva di ogni evidenza e necessita pertanto di una *rifondazione* in chiave psicologica. Con quale legittimità potremmo allora sostenere che la psicologia continua, nonostante tutto, a parlare il linguaggio dell'essere, là dove l'essere – metafisicamente inteso – è in primo luogo l'essere dell'οὐσία? Si danno, a nostro avviso, due possibili risposte, che convergono in ultima istanza verso un medesimo obiettivo. La *lectio facillior* consisterebbe nel riconoscere che in realtà Brentano non rifiuta in modo categorico la nozione di «sostanza», quale Aristotele, a suo tempo, l'applicava all'indagine sulla psiche. La strategia di una «psicologia senza psiche» non implica, cioè, alcuna irreversibilità:

«Infatti, che ci sia o meno una psiche, i fenomeni psichici esistono comunque [...] Nulla ci impedisce quindi di fare nostra la definizione più recente, anziché di sottoscrivere la concezione della psicologia come scienza della psiche. Forse entrambe sono giuste. Ma almeno una differenza rimane: il fatto che una delle due ipotesi contiene presupposti metafisici [*metaphysische Voraussetzungen*] da cui l'altra è esente.»⁶⁵

Estromettendo programmaticamente la nozione di «sostanza», l'*impegno metafisico* della psicologia empirica sarebbe, dunque, ridotto al minimo: «Non c'è una psiche, per lo meno per noi; eppure una psicologia non solo può, ma deve esserci»⁶⁶. In altri termini, il concetto di «sostanza» è messo in disparte, ma non completamente abbandonato. Il passaggio dalla metafisica alla psicologia risulterebbe, di conseguenza, meno drammatico di quanto potesse inizialmente sembrare. La *lectio difficilior* pretenderebbe, invece, di dimostrare la presenza di alcune *invarianti* che, a dispetto delle differenze, rendono visibili le tracce di una *transizione*. «La scienza spiega quando comprende una pluralità

⁶⁵ F. Brentano, *Psychologie I*, p. 27; tr. it. p. 83.

⁶⁶ *Ibid.* p. 16; tr. it. 76.

come unità»⁶⁷, dirà Brentano in appendice al secondo volume della *Psychologie*, facendo eco a una questione ben più antica, posta a tema dalla *Dissertazione* del 1862, in cui era la scienza dell'essere – la *metafisica* – a ricercare il filo di un'unità desiderata, complessa per quanto necessaria. *In che termini la psicologia pensa l'unità?* E, viceversa, come si articola l'unità *in* psicologia, ovvero l'unità *della* psicologia? Ripetiamo, ancora una volta, l'assunto di base: la *psicologia* non è *metafisica* e tantomeno vuole esserlo, eppure l'*analogia* viene a confondere le carte, trovando un impiego là dove il dominio della coscienza si configura alla stregua di un «tutto» *unitario* e al contempo *differenziabile*. Qui risiede il senso della nostra indagine, che fa dell'*analogia* un indice d'importanza strategica. Certo, non sarà inopportuno ricordarsi fino a che punto sarebbe invano ricercare in psicologia – e ancor meno in fenomenologia – gli elementi impliciti di una presunta teoria dell'*analogia* e, senz'ombra di dubbio, risulterebbe fin troppo eccessivo parlare a proposito della coscienza di un'unità analogica. Ciò nonostante, rileviamo un dato essenziale: l'*analogia* interviene nella strutturazione del dominio – la *regione* – lungo cui la psicologia erige i propri confini. La classe dei fenomeni psichici – la coscienza *latiore sensu* – si dispiega attraverso una *molteplicità* di funzioni senza rinunciare all'attributo dell'*uno*. *Unità e molteplicità* – la psicologa continua a pensare ambigualmente l'*unità* alla stregua della *metafisica*, ricorrendo segretamente all'*analogia* anche in assenza del concetto metafisicamente più rilevante, la *sostanza*. La *transizione* implica al contempo una *traduzione*: il linguaggio della *metafisica* si converte in *psico-logia*, nonostante la radicalità del passaggio renda la psicologia inconciliabile con la *metafisica*. Ed è così che registriamo l'intervento silenzioso dell'*analogia* di fronte al problema dell'*unità della coscienza*, nel momento in cui la *psiche* si riduce all'insieme dei *fenomeni psichici*, abdicando – almeno in apparenza – agli antichi privilegi dell'οὐσία, che porta con sé gli attributi della *presenza*, dell'*unità* e dell'*indivisibilità*:

«I confini fra le scienze appaiono infatti correttamente tracciati, e la loro suddivisione risulta utile al progresso della conoscenza, solo quando si lega ciò che è più affine e si separa ciò che lo è meno [wenn das Verwandtere verbunden, das minder Verwandte getrennt wurde]. Affini in

⁶⁷ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt II. Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, hrsg. O. Kraus, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1925, Anhang XII, p. 185; tr. it. a cura di L. Albertazzi, *La psicologia dal punto di vista empirico 2. La classificazione dei fenomeni psichici*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 157. [D'ora in avanti *Psychologie II*]

modo specifico sono le manifestazioni della coscienza, poiché in tal caso è la medesima modalità percettiva a fornirci la conoscenza della loro totalità, e una vasta gamma di analogie [*durch zahlreiche Analogien*] connette le più importanti alle più significative.»⁶⁸

Si profila in tal modo una griglia di corrispondenze, che obbedisce in ultima istanza a un principio di cui non è difficile reperire la matrice aristotelica: *legare ciò che è più affine* («das Verwandtere verbunden») o, detto altrimenti, τὸ ὅμοιον ὡς τὸ ὅμοιον, «il simile va con il simile»⁶⁹. La *psicologia descrittiva* mira a istituire una trama di connessioni, facendo risaltare l'ordito di una *similarità*, alla ricerca di un'unità nascosta. Su cosa si fonda l'ὅμοιον della psicologia, in grado d'istituire la coscienza in *totalità* sulla scorta di una «vasta gamma di analogie»? Quale contrassegno rende *omogeneo* il dominio multiforme della coscienza? L'elemento invariante s'individua, innanzitutto, in un particolare tipo di *manifestazioni* alla luce di una corrispondente modalità percettiva: i *fenomeni psichici* e la *percezione interna*. Più precisamente, l'omogeneità dello psichico è garantita dall'*invariabilità* di un medesimo accesso, che ne attesta l'unità indipendentemente dalla varietà delle manifestazioni. Tutto ciò che si dà a vedere allo sguardo interno della percezione rileva di una stessa modalità di manifestazione e, viceversa, la percezione interna non vede altro che manifestazioni interne. Qui risiede la garanzia che permette di considerare la coscienza come un «tutto unitario». La coscienza si dirà, di conseguenza, nei termini di una *totalità* che risulta attraversata da determinate linee di forza. L'*unità* è *totalità*: l'analisi categoriale cede il passo a una *mereologia*, in cui il campo dei fenomeni psichici si descrive sulla base del rapporto tra il tutto (la coscienza) e le parti (i fenomeni)⁷⁰. Ecco il dato fondamentale sul quale vogliamo concentrare la nostra attenzione: nel lessico della psicologia descrittiva si dichiara un'equivalenza semantica in base a cui i concetti di «affinità» (*Verwandtschaft*) e «analogia» (*Analogie*) tendono verso una parziale sinonimia,

⁶⁸ F. Brentano, *Psychologie I*, p. 7: «Denn nur dann sind ja die Grenzlinien der Wissenschaften richtig gezogen, und nur dann ist ihre Einteilung dem Fortschritte der Erkenntnis dienlich, wenn das Verwandtere verbunden, das minder Verwandte getrennt wurde. Und verwandt in vorzüglichem Maße sind die Erscheinungen des Bewusstseins. Dieselbe Weise der Wahrnehmung gibt uns von ihnen allen Kenntnis, und höhere und niedere sind durch zahlreiche Analogien einander nahe gerückt». [tr. it. p. 68]

⁶⁹ Aristotele, *De Part. anim.* I, 1, 641 b, 4; *Eth. Nic.* VIII, 1, 1155 a 32; *Metaph.*, Λ 7, 1072 a 30. Il medesimo principio lo ritroviamo all'opera anche nella *Poetica*, 22, 1459 a 5-10, dove il dispositivo del μεταφορεῖν, ἑπιφορᾶ, fa appello a un ὅμοιον soggiacente: «saper comporre metafore significa saper scorgere il simile» – τὸ γὰρ εἰς μεταφορεῖν τὸ τὸ ὅμοιον θεωρεῖν ἐστίν.

⁷⁰ Cfr. a tale proposito il commento di B. Smith, «The Soul and its parts: a study in Aristotle and Brentano», in *Brentano-Studien*, 1 (1988), pp. 75-88.

applicandosi – e al contempo sovrapponendosi – al problema dell'unità della coscienza; un'unità che si configura nei termini di una *totalità*, ossia un *tutto unitario e complesso*, in cui risiedono le condizioni di possibilità per una suddivisione analitica – una *classificazione* – delle *parti*. La distinzione implica una preliminare unificazione, come Kant, del resto, già statuiva a proposito della deduzione trascendentale della tavola delle categorie⁷¹. E le categorie, in funzione di una rifondazione psicologica, presuppongono una preliminare unificazione che rinvia all'unità originaria della coscienza. Vale, in fin dei conti, quanto lo stesso Trendelenburg affermava già a suo tempo – *mutatis mutandis* – per la proposizione: «Der Satz ist das Ganze»⁷² così come «Das Bewußtsein ist das Ganze». *Der Satz, das Bewußtsein*: tra la proposizione e la coscienza vige una corrispondenza ideale, in cui risiede la possibilità di una conversione che in linea di principio rende l'analisi psicologica traducibile nei termini di una grammatica speculativa. L'*intenzionalità* – ci limitiamo per il momento a suggerirlo per inciso – non si esprime alla stregua di un nome, ma come un *insieme proposizionale*, composto da un verbo, rigorosamente transitivo, e un complemento oggetto: *percepire un percepito, sentire una sensazione, pensare un pensiero*, ecc. «Unitario» e «complesso» non sono termini antinomici. La complessità non si oppone all'unità, bensì alla semplicità come Brentano, tra l'altro, non esita a riconoscere: «Unità non è semplicità»⁷³. Il senso dell'analogia va, allora, definendosi con maggior precisione, rendendo al contempo più intelligibile la pertinenza del suo intervento: «Così come l'unità della coscienza non esclude la pluralità [*die Mehrheit*] delle parti, non ne esclude nemmeno la molteplicità [*Mannigfaltigkeit*]»⁷⁴. *Unità e molteplicità* – qui risiede l'aporia con cui il metodo dovrà confrontarsi. Se la distinzione presuppone una preliminare unificazione, per contro l'unificazione non esclude una differenza tra ciò che è unificato: «Non è necessario che le parti siano omogenee [*gleichartig*], ma solo che appartengano alla medesima unità reale»⁷⁵. Conseguentemente, l'unità della coscienza si definirà alla stregua di «una molteplicità di parti in un sistema eterogeneo di rapporti parziali [*eine Vielheit von Teilen unter mannigfachen Teilverhältnissen*]»⁷⁶. Il punto è di rilievo: la psicologia si ritrova, infatti,

⁷¹ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 130-131.

⁷² F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, op. cit., p. 12.

⁷³ F. Brentano, *Psychologie I*, p. 237; tr. it. p. 235.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 236; tr. it. p. 235.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 237; tr. it. p. 235.

⁷⁶ *Ivi.*

nella necessità di reintegrare un certo grado d'*eterogeneità* all'interno della coscienza che si presenta, a sua volta, come un *tutto unitario e differenziabile*. L'*eterogeneità* tra i fenomeni psichici e i fenomeni fisici avvalorata, per riflesso, l'*omogeneità* dello psichico e, paradossalmente, lo *psichico* si scopre eterogeneo nei confronti di se stesso, pur risultando eterogeneo nei confronti del *fisico*. Ovviamente, non si tratta dello stesso tipo di «eterogeneità», poiché qui – nell'*interiorità* – le differenze rinviano alla comunione di una medesima appartenenza:

«tutti i fenomeni psichici che si trovano simultaneamente in noi [...] nella misura in cui vengono percepiti internamente, come connessi gli uni agli altri appartengono complessivamente a una realtà unitaria; tali fenomeni si presentano come fenomeni parziali di un fenomeno psichico le cui parti costitutive non sono cose o parti di cose diverse, ma appartengono piuttosto ad un'unica realtà.»⁷⁷

Tradotto nel linguaggio della metafisica, ritroviamo – senza troppe sorprese – le coordinate di un antico problema: l'essere è un *πολλαχῶς λέγομενον* in cui ciò che viene meno è la possibilità di una corrispondenza univoca tra il nome e il significato. La difficoltà sta nel dover accettarne l'equivocità intrinseca, senza però scadere nell'accidentalità insignificante di una mera omonimia. Detto altrimenti, l'equivocità non va annullata, bensì integrata e di conseguenza regolata. *Eterogeneità, equivocità e omonimia*: sono questi i termini attraverso cui si esplica il problema del *πολλαχῶς* in tutte le sue forme e accezioni – *ontologica, logica, semantica* e, infine, *psicologica*. Emerge tuttavia una differenza decisiva tra l'*essere* di Aristotele e la *coscienza* di Brentano, che ci impone per riflesso una certa cautela nei paragoni. Contrariamente al divieto aristotelico di *Metaph.*, B 3, di considerare l'essere alla stregua di un *γένος*, le classi dei fenomeni psichici vanno definendosi come *specie* di un unico genere, lo «psichico». D'altronde, non sarà certo un caso – ci limitiamo qui a segnalarlo per inciso – se il «vecchio» Brentano, contro Aristotele, finirà per intendere l'essere proprio nei termini di un genere, esplicitando così, nella fase matura del proprio pensiero, alcuni degli spunti che già ritroviamo *in nuce* nel 1862, là dove l'esito conclusivo della *Dissertazione* modulava l'essere in concetto – *conceptus entis* – convertendo l'*unità* in *univocità*⁷⁸. Per la *Psychologie*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 232; tr. it. p. 332.

⁷⁸ Da un estremo all'altro del pensiero di Brentano, l'apologia del 1862 in difesa di Aristotele si capovolgerà, infatti, in una critica radicale, che non esiterà a ritorcere contro lo stesso Aristotele le antiche accuse di derivazione kantiana: «Die Kategorienlehre, einer der wichtigsten Teile der Ontologie, befindet sich heute im Zustande großer Verwirrung, was

l'unità della coscienza è un' «unità reale», dove per «reale» intenderemo l'*indivisibilità del tutto* («Ganze»). I fenomeni psichici si definiscono, pertanto, come *fenomeni parziali* («Teilphänomene») di un *intero reale* («reale Ganze») e non, invece, come gli elementi di un collettivo (*Kollektiv*), di cui ciascuna parte costituirebbe un'unità indipendente. La *classificazione* è il risultato di una *scomposizione analitica*, che procede per via astrattiva e distingue ciò che *in realtà* è unito. Questo è il dato che non va assolutamente perso di vista: la *dis-omogeneità* delle parti appartiene a una medesima *unità*. Ma come si costituisce, più precisamente, questa *unità senza omogeneità*, che porta il nome di «coscienza»? Ancora una volta, si tratterà di coniugare l'*identità* e la *differenza* e, in fin dei conti, il compito dello psicologo – come lo stesso Brentano dichiara – è tutto qui:

«Uno dei compiti che spettano prioritariamente allo psicologo è quello di stabilire le peculiarità comuni a tutti i fenomeni psichici [*der gemeinsamen Eigentümlichkeiten aller psychischen Phänomene*] [...] Dall'analisi delle

darauf zurückzuführen ist, daß ihr Begründer Aristoteles sie nicht vollständig ausgebildet hat» (F. Brentano, *Kategorienlehre*, hrsg. A. Kastil, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1974, p. 101). Parallelemente, assistiamo a una volontaria infrazione del celebre divieto di *Metaph.*, B 3, che costituiva – per così dire – il sale dell'ontologia aristotelica: «non è possibile che né l'essere né l'uno siano un genere». Cfr. a tale proposito il commento di O. Kraus in introduzione all'edizione del 1924 di *Psychologie I*, p. XLII; tr. it. p. 22: «Mentre dunque Brentano, in tutte le riproposizioni della sua teoria, anche in quelle più recenti, rifiuta il realismo platonico che ammette l'esistenza di universali, nella teoria delle categorie è d'accordo non con Aristotele, bensì proprio con Platone, nell'asserire che siamo in grado di pensare un unico concetto di genere superiore a cui sottostà tutto ciò che possiamo presentare, giudicare e valutare [...] Questa "teoria del molteplice significato dell'essere" o del reale viene respinta dalla tarda filosofia di Brentano. Il concetto di *ὄν*, cioè di qualcosa dotato di essenza, o di reale è per lui il concetto più generale». Per tutta risposta, il vecchio Brentano controbatterà che «Das Seiende im Sinne des Realen ist ein einheitlicher Gattungsbegriff für Substanz und Akzidentien» (F. Brentano, *Kategorienlehre*, *op. cit.*, p. 128). Cfr. anche l'Appendice XV «Gli oggetti del pensiero (Dettato del 22 febbraio 1915)» in *Psychologie II*, p. 213; tr. it. p. 175: «Chi pensa, pensa qualcosa. Dal momento che il "qualcosa" fa parte del concetto di pensare, questo concetto non può essere *unitario* se quella breve parola, "qualcosa", non è anch'essa *univoca*». Ne conseguirà una totale reimpostazione del *problema dell'essere*: l'ordinamento del *πολλαχῶς* non sarà più affare dell'*analogia*. Cfr. a tale riguardo la critica che lo stesso Brentano muoverà contro l'analogia di Aristotele in *Kategorienlehre*, «Über Gleichheit, Ähnlichkeit, Analogie (20. Januar 1916)», *op. cit.*, p. 180: «Aristoteles lehrt, dass in jeder Kategorie eine Gleichheit in anderem Sinne statthabe. Wenn wir bei der Quantität von Gleichheit sprechen, so ist es nach ihm das Analogon einer Übereinstimmung, die sich auf dem Gebiete der Qualität findet und welches Ähnlichkeit zu nennen ist. Auf dem Gebiete der Substanz wäre die Übereinstimmung ebenfalls nur ein Analogon, und wir können sie Dasselbigkeit oder Identität nennen. Diese Lehre scheint unhaltbar, vor allem ist sie von Aristoteles nicht konsequent durchgeführt. Nach dem Buch der Kategorien ist den Name Qualität selbst vieldeutig und hat einen anderen Sinn, wenn wie eine Gestalt, einen andern, wenn wie eine Disposition oder einen Habitus (wie Tugend, Laster usw.) Qualität nennen. Somit müsste auch das Analogon von Gleichheit innerhalb dessen, was wie Qualität nenne, dem Sinne nach variieren, und nennten wir es überall Ähnlichkeit, so wäre auch dieser Ausdruck *aequivok*». Infine, per una periodizzazione delle varie fasi del pensiero brentaniano, segnaliamo la ricostruzione storica di M. Antonelli, *Alle radici del movimento fenomenologico*, *op. cit.*, pp. 265-266.

caratteristiche generali deriva il principio di suddivisione dei fenomeni psichici [*das Einteilungsprinzip der psychischen Phänomene*], a cui si ricollega la determinazione delle loro classi fondamentali, così come è richiesta dall'affinità naturale [*natürliche Verwandtschaft*].»⁷⁹

Certo, rimarrebbe da interrogarsi sul senso di questa «affinità», che pur applicandosi al dominio dello *psichico* si vuole al contempo «naturale». La *psiche* esige una *natura* ben diversa dalla φύσις, e le metafore tra i due mondi risultano pericolosamente sospette di fronte all'abisso che li separa. La *classificazione psicologica* non equivale a una *classificazione biologica*, poiché non si applica a *cose* – cioè, a sostanze naturali – bensì a *fenomeni*, che presentano tutt'altra modalità di manifestazione e in sé non hanno più niente di *sostanziale*. In che modo, allora, l'«affinità» tra i fenomeni psichici potrebbe ancora dirsi «naturale», senza reintrodurre surrettiziamente all'interno del discorso psico-logico un residuo di *naturalismo*, che andrebbe contro i principi stessi della psicologia? Al di là delle critiche, il merito di Brentano sta comunque nell'aver saputo elaborare accanto alla *pars destruens* una *pars construens*. Una definizione *in negativo* non basta a fare della psicologia una scienza e, d'altronde, dire ciò che è risulta sempre più utile e meritevole che dire ciò che non è:

«Quale contrassegno positivo [*positive Merkmal*] siamo dunque in grado di proporre? Oppure non v'è alcuna determinazione positiva che valga contemporaneamente per tutti i fenomeni psichici? [...] Ciò nonostante, già gli psicologi antichi richiamavano l'attenzione sulla particolare affinità e sull'analogia [*auf eine besondere Verwandtschaft und Analogie*] che si stabilisce fra tutti i fenomeni psichici, e di cui invece non partecipano quelli fisici.»⁸⁰

Conosciamo la grande *invenzione* della psicologia descrittiva, che a dire il vero proprio nuova non è: «il contrassegno che più di ogni altro caratterizza i fenomeni psichici è senza dubbio l'inesistenza intenzionale»⁸¹. Un'invenzione che, come abbiamo già rilevato, ha piuttosto l'aria di una scoperta o, meglio, di una *riscoperta*. Ci accontenteremo di ripetere canonicamente che l'«in-esistenza intenzionale» indica *la direzione verso un oggetto* («die Richtung auf ein Objekt»), *il riferimento a un contenuto* («die Beziehung auf einen Inhalt»), da intendersi nei termini di un'*oggettività immanente*

⁷⁹ F. Brentano, *Psychologie I*, p. 62; tr. it. p. 108.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 124; tr. it. p. 154.

⁸¹ *Ibid.*, p. 164; tr. it. p. 137.

(«immanente Gegenständlichkeit»)⁸². Non si tratta, tuttavia, dell'unico contrassegno in grado d'individuare positivamente la classe dei fenomeni psichici, distinguendola da quella dei fenomeni fisici. Accanto all'inesistenza intenzionale Brentano individua, infatti, altri tre contrassegni fondamentali: in sintesi, tutti i fenomeni psichici sono *rappresentazioni* («Vorstellungen») o si basano su *rappresentazioni*; appaiono nel loro complesso privi di *estensione spaziale*; costituiscono l'oggetto esclusivo della *percezione interna*. Dall'insieme di queste note distintive si definisce la *comunità* dello «psichico», che viene a costituirsi in un'unica regione – coesa e variegata – lungo cui scorrono linee di *somiglianza*, *affinità* e *analogie*. Rileviamo così un ulteriore dato d'estrema rilevanza ai fini della nostra indagine: è nell'*unità* dello *psichico* che si fonda la possibilità dell'*analogia* e, per riflesso, l'*analogia* dovrà intendersi come l'indice di un'unità complessa in grado di rilevare la struttura di una trama sottostante. Più semplicemente, non ci sarebbe nessuna *analogia* tra i fenomeni psichici, se non fosse lo *psichico* stesso a essere *uno*. Qui risiede il criterio, che permette di distinguere tra «buone» e «cattive» analogie: l'analogia richiede, cioè, una *radice comune* («gemeinschaftlicher Grund»), *l'identità di un'appartenenza*, capace d'integrare le differenze all'interno di un *tutto* unitario («Ganze»). «Analogia», vale a dire *ana-logia* – ἀνα-λογία – dove per λόγος intenderemo il λόγος di un unico *fondamento* («Grund»). Le *buone analogie* saranno, di conseguenza, quelle che si applicano alle *cose stesse*, i «fenomeni», dimostrando il *modo* in cui le cose sono, mentre le *cattive analogie* metteranno in rapporto ciò che non ha nessuna *misura* in comune. Questa è la ragione che rende l'analogia tra lo *psichico* e il *fisico* fuorviante, vaga e artificiosa. Per contro, la bontà delle analogie risiederà nella loro pertinenza, qualora si applichino internamente – e non esternamente – alla *ratio* del *fondamento*.

§ 3. LA PSICOLOGIA DI ARISTOTELE

Sofferamoci un istante sul rinvio – piuttosto allusivo – che Brentano fa ai cosiddetti *psicologi antichi*: «[...] già gli psicologi antichi richiamavano l'attenzione sulla particolare affinità e sull'analogia [*auf eine besondere Verwandtschaft und Analogie*] che si stabilisce fra tutti i fenomeni psichici, e di cui invece non partecipano quelli fisici»⁸³. Chi si

⁸² *Ibid.*, p. 124; tr. it. p. 154.

⁸³ *Ibid.*, p. 124; tr. it. p. 154.

cela dietro la generalità di questa categoria storica? Inevitabile pensare ad Aristotele, che del resto lo stesso Brentano annovera, in nota a piè di pagina, al primo posto degli illustri predecessori in cui affiorerebbero i prodromi della dottrina del riferimento intenzionale⁸⁴. D'altronde, nel trattato del 1867, a proposito del problema concernente la natura del νοῦς ποιητικὸς, Brentano già affermava:

«Esisterà un'armonia tra il rapporto nel quale Aristotele unisce l'intellettuale e il sensibile nella natura dell'uomo, e quello in cui egli lo pensa nella contiguità tra la conoscenza intellettuale e la percezione sensibile [...] Nelle sue [sc. d'Aristotele] concezioni delle singole parti dell'anima si troveranno inoltre analogie [*Analogien sich finden*], che – qualora da qualche parte si sia causata una difficoltà alla comprensione per via di un passo oscuro – ci faranno riconoscere il loro senso corretto, poiché potremmo già dire in anticipo, ancor prima di averle spiegate, che cosa qui debba essere supposto in base all'analogia [*was hier der Analogie nach vermuthet müsse*].»⁸⁵

Ma in cosa consisterebbero, più precisamente, queste «analogie» che «si stabiliscono tra tutti i fenomeni psichici» o, per dirlo con il linguaggio degli «psicologi antichi», tra le «parti dell'anima»? Avanziamo un'ipotesi, in riferimento – ancora una volta – alla matrice aristotelica da cui si dipana la psicologia empirica:

«L'anima è come la mano [ὥσπερ ἡ ψυχὴ ὥσπερ ἡ χεὶρ ἐστίν], giacché la mano è lo strumento degli strumenti [ὄργανόν ὀργάνων], e l'intelletto è la forma delle forme [εἶδος εἰδῶν] e il senso la forma dei sensibili [εἶδος αἰσθητῶν].»⁸⁶

Ritroviamo così i termini dell'analogia (ὥσπερ... ὥσπερ), concretamente elaborata dallo stesso Aristotele tra il *senso* (αἴσθησις) e l'*intelletto* (νοῦς) o, in modo del tutto equivalente, tra il *sensibile* e l'*intelligibile*: «se il pensare [τὸ νοεῖν] è analogo [ὥσπερ] al percepire [τὸ αἰστάνεσθαι], consisterà in un subire l'azione dell'intelligibile o in qualcos'altro di simile». Ugualmente, in *De An.*, III 4, 429 a 15-20, Aristotele dichiara: «[...] nello stesso rapporto in cui [ὥσπερ] la facoltà sensitiva si trova rispetto agli oggetti sensibili, [οὕτω] l'intelletto si trova rispetto agli intelligibili» – ὥσπερ τὸ αἰσθητικὸν πρὸς τὰ αἰσθητά, οὕτω τὸ νοῦν τὰ νοητά⁸⁷. Su cosa si fonda, allora, l'analogia tra l'αἴσθησις e il νοῦς, là dove il νοῦς – è importante rilevarlo – risulta

⁸⁴ *Ivi.*

⁸⁵ F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, op. cit., p. 40; tr. it. p. 45.

⁸⁶ Aristotele, *De An.*, III 8, 432 a 1.

⁸⁷ *Ibid.*, III 4, 429 a 13-20.

qui inteso in accezione patetica, in quanto νοῦς παθητικός o *intellectus possibilis*? Ecco la risposta: il νοῦς παθητικός «deve dunque essere impassibile [ἀπαθές], ma ricettivo nella forma [δεκτικὸν τοῦ εἶδους], e dev'essere in potenza [δυνάμει] tale qual è la forma, ma non identica a essa»⁸⁸. Tra il *pensare* e il *percepire* – νοεῖν καὶ αἰστάνεσθαι – vige un'*analogia strutturale*, sulla base di una comune capacità ricettiva. *L'anima è come la mano*, poiché coglie – e perciò *accoglie* – nella sua cavità ogni cosa afferrandone la *forma*, sensibile o intelligibile, vale a dire l'essenza, l'εἶδος. Come la mano, anche *l'anima è prensile* e ricerca un contatto per adattarsi alla forma variegata degli oggetti, modulando la sua stessa forma o, potremmo dire, il suo palmo con la forma di ciò che stringe e conserva. Sul *palmò dell'anima* s'imprimono le forme molteplici degli oggetti ed è così che Aristotele può affermare che «l'anima è in certo modo tutti gli enti»: ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα⁸⁹. Attiriamo l'attenzione sull'avverbio di modo, πῶς, in cui si esprime la *potenza*, la δύναμις: l'anima è sì tutti gli enti, ma solo *in potenza*. Ecco perché può intendersi come qualcosa di simile o, meglio, *analogo* alla materia: «[...] c'è un intelletto analogo alla materia perché diviene tutte le cose»⁹⁰. Detto altrimenti, per l'*intellectus possibilis* – «il luogo delle forme» (τόπον εἰδῶν) – tutto è *possibile*, alla stregua della *materia* (ὕλη) che può, a sua volta, *diventare tutto* come una «tavoletta per scrivere», riprendendo il celebre paragone che intende l'anima all'immagine di una *tabula rasa* (ὡσπερ ἐν γραμματείῳ), «sulla quale non ci sia attualmente nulla di scritto»⁹¹. Ma l'anima ricerca il *pieno* e non il *vuoto*; la sua *potenzialità* si concretizza nell'*attualità* di un contatto, che vuole afferrare le cose – gli αἰσθητὰ o ἰ νοητὰ – trasformando la δύναμις in ἐνέργεια: «La conoscenza in atto è identica all'oggetto» – τὸ δ'αὐτὸ ἐστὶν ἡ κατ'ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι – dichiara Aristotele, precisando puntualmente che la conoscenza «in potenza è anteriore per il tempo nell'individuo, ma da un punto di vista generale non è anteriore neppure per il tempo, giacché tutti gli esseri che divengono, divengono da qualcosa che esiste in atto»⁹². Lo stesso vale anche per la facoltà sensitiva, che «è in potenza ciò che il sensibile è già in atto. Pertanto essa subisce poiché non è simile

⁸⁸ *Ivi.*

⁸⁹ *Ibid.*, III 8, 431 b 22.

⁹⁰ *Ibid.*, III 5, 430 a 15.

⁹¹ *Ibid.*, III 4, 430 a

⁹² *Ibid.*, III 6, 431 a.

all'oggetto, mentre quando ha subito assomiglia e diventa simile [ὁμοίωται] a quello»⁹³.

La forma si attualizza in un contatto che rende *simili* gli estremi del rapporto, l'*anima* e le *cose*. Eppure, *l'anima non è una cosa* così come la facoltà sensitiva e la facoltà intellettuale non sono identiche alle cose stesse, ossia ai sensibili e agli intelligibili. Seguendo la trama argomentativa del *De Anima*, la difficoltà si riformula nel modo seguente: per un verso, «l'atto del sensibile e del senso sono il medesimo ed unico atto, ma la loro essenza non è la stessa» mentre, per l'altro, «il cosiddetto intelletto che appartiene all'anima (chiamo intelletto ciò con cui l'anima pensa e apprende) non è in atto [ἐντελεχεία] nessuno degli enti prima di pensarli»⁹⁴. L'anima diventa ciò che *non* è, e se *può* diventare tutte le cose è appunto perché in un certo senso *non* è... *niente*. In questa *nullità* risiede la sua virtù o, meglio, la sua *plasticità*, che può adattarsi – e quindi *adeguarsi* – a tutto. *L'anima come ricettacolo del mondo*. Ma in che modo si attenua la differenza che separa la ψυχή dagli ὄντα, facendo dell'anima *qualcosa* e non *niente*? Conosciamo il principio della risposta: «non è la pietra che si trova nell'anima, ma la sua forma»⁹⁵. L'*attualizzazione* della forma induce, cioè, un'*omogeneizzazione* che rende la forma dell'anima simile alla forma degli oggetti: «l'oggetto sensibile fa passare all'atto la facoltà sensitiva che era in potenza [...]»⁹⁶ o, in modo del tutto equivalente, «ogni essere che subisce un'azione ed è mosso, lo è ad opera di un agente che si trova in atto. È pertanto possibile [...] che una cosa subisca l'azione del simile come pure del dissimile. La cosa infatti che subisce è il dissimile, ma quando ha subito è simile» – πάσχει μὲν γὰρ τὸ ἀνόμοιον, πεπονθὸς δ' ὁμοίον ἐστίν⁹⁷. Dal *dissimile* al *simile*, vale a dire dall'*eterogeneo* all'*omogeneo*: l'anima riceve la propria forma dalla forma delle cose – ossia da ciò che è *altro* – attualizzando quanto già porta *potenzialmente* in sé. A contatto con le cose, l'anima *si* sente e per sentirsi ha necessariamente bisogno della presenza di *qualcosa*. In altri termini, l'*auto-riflessività* – la piena aderenza tra sé e sé – conserva un residuo di *transitività*: toccarsi è già toccare. Il contatto riflessivo passa per il mondo, rendendo simile ciò che è dissimile, – *omogeneizzando l'eterogeneo*. In tal modo, il senziente in atto è o, meglio, diventa *simile* al sentito così come il pensiero diventa simile all'intelligibile:

⁹³ *Ibid.*, II 5, 418 a 15.

⁹⁴ *Ibid.*, III 4, 429 a 20-25.

⁹⁵ *Ibid.*, III 8, 432 a.

⁹⁶ *Ibid.*, III 6, 431 a 5 sq.

⁹⁷ *Ibid.*, II 5, 417 a 20.

dall'αἴσθησις agli αἰσθητά e, ugualmente, dal νοῦς ai νοητά o – per dirlo nei termini dell'analogia – αἴσθησις, αἰσθητά e νοῦς, νοητά. Ogni facoltà ha una modalità specifica di rapportarsi al proprio oggetto e, viceversa, la specificità dell'oggetto distingue il tipo di facoltà a cui si rapporta. Misuriamo, allora, la «virtù proporzionale» dell'analogia che unendo, mantiene distinti i termini della relazione: l'αἴσθησις e il νοῦς presentano una capacità ricettiva comune, che non risulta tuttavia esattamente la stessa. Il medesimo principio non si applica allo stesso modo per tutte le facoltà, bensì analogicamente. E l'analogia, dal canto suo, tollera le differenze.

Brentano è ben attento a questi rilievi esegetici ed è sulla scorta dell'analogia che propone nel 1867 un ordinamento delle facoltà psichiche in cui non sarebbe illegittimo, a nostro avviso, intravedere un primo tentativo di classificazione, quale lo s'intenderà nel 1874 con la *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Il problema, ancora una volta, concerne la molteplicità delle facoltà vitali – vegetativa, sensitiva e intellettiva – in relazione all'unità dell'anima. *Unità e molteplicità*: «La sola anima umana appare come principio di un triplice campo di facoltà, ognuno dei quali comprende sotto di sé tutto ciò che appartiene all'attività di una sostanza»⁹⁸. Come ordinare il πολλαχῶς della ψυχή? La risposta si articola in due tempi e parte, in primo luogo, dal riconoscimento di un «principio fondamentale» – afferma Brentano – «frequentemente espresso da Aristotele»: «tutto ciò che diviene, diviene da qualcosa di sinonimo» oppure, per utilizzare un'ulteriore formulazione aristotelica, «il simile genera il simile» o, ugualmente, «il simile va col simile» – τὸ ὁμοιον ὡς τὸ ὁμοιον⁹⁹. A ciò si aggiunge un corollario – «una seconda legge», come la definisce Brentano – consistente nel riconoscere che «ogni attività deriva da un tendere», là dove il tedesco *Streben* traduce il greco ὄρεξις:

«Questo tendere [*Streben*], in cui dobbiamo riconoscere l'origine prossima dell'effetto deriva da quella somiglianza [*Ähnlichkeit*] grazie alla quale, come si è osservato, l'effetto da produrre preesiste in ciò che agisce, il simile ha un'inclinazione [*Neigung*] per il simile; e perciò in quella somiglianza dobbiamo parimenti riconoscere un principio, e precisamente un principio prioritario del divenire.»¹⁰⁰

⁹⁸ F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, op. cit., 1867, p. 62; tr. it. p. 66.

⁹⁹ *Ivi*. Cfr. Aristotele, *Metaph.*, Λ 3, 1070 a 4-5: «[...] ogni sostanza si genera da un'altra che porta lo stesso nome». Cfr. anche *Metaph.* Λ 4, 1070 b 30; *De An.*, II 5, 417 a 20 – 418 a 4; *Eth. Nic.*, VIII 1, 1155 a 32.

¹⁰⁰ F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, op. cit., p. 63; tr. it. p. 67. Cfr. anche Aristotele, *De An.*, III 10, 433 a 30; II 4, 415 b 16: «Allo stesso modo, infatti, che l'intelletto agisce in vista di qualcosa, così opera pure la natura, e questo è il suo scopo».

Ogni facoltà psichica si relaziona a una determinata categoria di oggetti in virtù di una *somiglianza* soggiacente o, se preferiamo, un'*omogeneità* (ὁμοίωσις), che rende possibile la *corrispondenza* tra l'atto e l'oggetto. Nel riferimento all'oggetto («die Richtung auf ein Objekt») risiede una *direzione* e, quindi, una *tendenza* («Neigung») da parte dell'atto psichico nei confronti della cosa a cui vuole *assomigliare* e che, pertanto, vuole *assimilare*. Non siamo così lontani – lo abbiamo capito – dalla dottrina dell'«in-esistenza intenzionale» o *objective*, già *in nuce* a detta dello stesso Brentano nella Terza Parte del trattato *Sulla Psicologia* di Aristotele del 1867: «Qui e in seguito usiamo l'espressione "obiettivo" non nel senso che è di recente abituale, ma in quello che gli aristotelici del Medioevo erano soliti annettere a ciò (al termine scolastico *objective*) [...] Materialmente, come qualità fisica il freddo è in qualcosa di freddo; come oggetto, cioè come qualcosa di sentito, è in colui che sente il freddo»¹⁰¹. In nota, il riferimento va alla formulazione di *De An.*, III 2, 425 b 25, dove Aristotele afferma che «il sensibile in atto è nel senso», confermando così l'ὁμοίωσις che rende il senziente κατ'ἐνέργειαν *simile* al sentito. Detto per inciso, i malintesi a cui si esporrà la dottrina dell'«in-esistenza intenzionale» acquisiscono, di contraccolpo, motivazioni ben profonde che si radicano direttamente nella matrice aristotelica a cui s'ispira la psicologia empirica. Brentano, lungo il corso della sua riflessione, avrà l'occasione di lamentarsene: «Per un malinteso si è pensato che questa espressione [*sc.* intenzionale] si riferisse a un'intenzione e al perseguimento di uno scopo. Così forse avrei fatto meglio a evitarla [...]». Eppure, nella *Psicologia di Aristotele* ogni tipo d'attività esprime un *tendere* («Streben»), là dove per *tendere* «dobbiamo riconoscere il principio [*Prinzip*] prossimo dell'effetto», che si esplica alla luce della *causa finale*. «Intelletto e natura» – dichiara, del resto, Aristotele – «agiscono per uno scopo»¹⁰² e tra le quattro cause del divenire è alla causa finale che spetterà il *primato*, secondo quanto afferma *Metaph.*, A 1, 982 b 5: «il fine, in ogni cosa, è il bene, e, in generale, nella natura tutta, il fine è il sommo bene».

Tendere e assomigliare, ossia tendere verso una somiglianza – τὸ ὁμοίον ὡς τὸ ὁμοιον. La diversità delle *funzioni* vitali si fonda sulla comunanza di una medesima *struttura*, che pur differenziandosi

¹⁰¹ F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, *op. cit.*, n. 6, p. 80; tr. it. n. 6, p. 84.

¹⁰² Aristotele, *De An.*, II 4, 415 b 16: «Allo stesso modo, infatti, che l'intelletto agisce in vista di qualcosa, così opera pure la natura, e questo è il suo scopo». Cfr. il commento di F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, *op. cit.*, p. 63; tr. it. p. 67.

coinvolge l'integralità delle attività psichiche. Dall'incrocio di queste coordinate – *Streben, Neigung, Ähnlichkeit* – consegue la possibilità di un ordinamento:

«ad ognuna delle tre parti, vegetativa, sensitiva e intellettuale, spetta non solo una particolare attività, ma anche una particolare inclinazione [*Neigung*] all'agire e un particolare modo di partecipazione a quella somiglianza [*Ähnlichkeit*] che ciò che agisce deve avere con ciò che deve essere prodotto.»¹⁰³

Sarà, allora, possibile far emergere la *specificità* di ogni singola parte dell'anima, senza rinunciare alla *generalità* della struttura in cui si esprime l'essenza dello *psichico*, come Brentano, d'altronde, non manca di riconoscere: «Se in ciò si rivela l'unità della vita umana, questo tuttavia non esclude che [...] ad ogni nuovo livello di vita si dischiude un ambito del tutto nuovo di attività vitale»¹⁰⁴. Il criterio di distinzione risiede nel rapporto che ogni attività intrattiene nei confronti del proprio «scopo», la *causa finale* per l'appunto. Ne deriva in tal modo una prima bipartizione tra l'anima vegetativa, per un verso, e l'anima sensitivo-intellettuale, per l'altro. L'intelletto e la sensazione necessitano, infatti, di un'attualizzazione delle forme che portano *potenzialmente* in sé, a differenza della parte vegetativa in cui vige un'*inclinazione naturale inconscia*, esclusivamente rivolta alla propria conservazione. Si dà, tuttavia, una difficoltà di rilievo. Il *voûç* esibisce una natura *sovrasensibile* e risulta per principio *separabile* dalle restanti funzioni vitali. Basti pensare all'esperimento della *vivisezione*, proposto dallo stesso Aristotele in *De An.*, II 2, 413 b 25: a differenza della parte vegetativa o sensitiva, l'intelletto è *separabile* dal corpo come l'eterno dal corruttibile¹⁰⁵. S'impone pertanto una rettifica, che disloca l'iniziale rapporto d'analogia tra l'attività sensitiva e l'attività intellettuale:

¹⁰³ F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, op. cit., pp. 63-64: «Wir haben gesagt, dass durch die Scheidung der menschlichen Seelenkräfte in vegetative, sensitive und intellective das Kraftgebiet in der Art zerlegt werde, dass in jedem Theile für sich allein sich alles das finde, was zum Wirken einer Substanz gehöre, dass also die menschliche Seele virtuell drei Seelen sei. Hiermit meinten wir nichts anderes, als dass jedem der drei Theile, dem vegetative, sensitiven und intellectiven, nicht bloß ein besonderes Wirken, sondern auch eine besondere Neigung zum Wirken und eine besondere Weise der Partizipation jener Ähnlichkeit zukomme, die das Wirkende mit dem haben muss, was gewird werden soll». [tr. it. p. 68]

¹⁰⁴ *Ivi.*

¹⁰⁵ Ecco a tale riguardo il testo di *De An.*, II 2, 413 b 15-25: «Infatti, come a proposito delle piante si nota che alcune continuano a vivere anche se vengono divise [...] la stessa cosa vediamo che accade anche per altre specie di anima, ad esempio negli insetti, quando vengono sezionati. E infatti ciascun segmento ha la sensazione e il movimento locale [...] Riguardo poi all'intelletto e alla facoltà teoretica nulla è ancora chiaro, ma sembra che sia un genere diverso di anima, e che esso solo possa essere separato, come l'eterno dal corruttibile».

«L'analogia tra le parti dell'anima» – puntualizza Brentano – «sussisterà più tra la parte intellettiva e quella vegetativo-sensitiva presa unitariamente che tra la parte intellettiva e quella sensitiva o tra la sensitiva e la vegetativa»¹⁰⁶. Allo scioglimento di questa prima aporia, si aggiunge però un'ulteriore difficoltà. La risoluzione finale – come vedremo – sarà dettata, per così dire, da un *souci* metodologico *d'analogia* e condurrà, in ultima istanza, al chiarimento del «mistero» concernente la natura del νοῦς ποιητικὸς. Lo spostamento dei termini del rapporto tra l'anima vegetativo-sensitiva, da una parte, e l'anima intellettiva, dall'altra, non garantisce infatti il mantenimento della *struttura analogica* inizialmente stabilita tra il νοῦς e l'αἴσθησις. Ecco il problema: l'anima vegetativa tende verso l'auto-conservazione, trovando in sé il suo stesso principio agente. Qui, l'attività e lo scopo coincidono perfettamente. Ciò significa, in altri termini, che l'attività vegetativa è *incessante* e *inconscia*, poiché le facoltà vitali che assicurano la sussistenza fisiologica del corpo non dipendono in alcun modo da una preliminare volontà. Ma l'anima sensitiva, dal canto suo, risulta pur capace di un movimento locale e sulla scorta delle sensazioni – afferma Aristotele – «possiede anche l'immaginazione e la tendenza (ὄρεξις), poiché dov'è la sensazione ci sono pure il dolore e il piacere, e dove si trovano questi necessariamente c'è anche il desiderio»¹⁰⁷. La conseguenza che s'impone è, dunque, la seguente: in base all'unione del *vegetativo* col *sensibile*, la facoltà motoria dovrà ulteriormente distinguersi in *conscia* e *inconscia*, portando così a quattro – e non più a tre – il numero delle funzioni specifiche, a cui si aggiungono la facoltà *apprensiva* e *appetitiva*. Ma che ne è, allora, dell'*analogia* con la parte intellettiva? Anche all'interno della sfera intellettiva dovremo forse ammettere un'attività motoria inconscia, consistente in un intervento diretto dell'intelletto sul corpo? La risposta non manca di presentare un andamento, in certa misura, *deduttivo* che procede lungo il filo dell'*analogia* come, del resto, abbiamo già visto a proposito del *Leitfaden* categoriale nella *Dissertazione* del 1862. Brentano parte dal riconoscimento che il *volere* e il *pensare* analogamente al *sentire* e al *desiderare* sono nell'anima, in un primo tempo, solo *in potenza*; la loro attualizzazione dipende, pertanto, dall'azione di qualcos'altro che agisce direttamente sull'organo sensorio o, ugualmente, sul soggetto intellettivo. «Ma cosa dovrebbe essere questo qualcos'altro» – domanda

¹⁰⁶ F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, op. cit., p. p. 69; tr. it. p. 73.

¹⁰⁷ Aristotele, *De An.*, 413 b 20-25.

Brentano – «se non la parte corporea dell'uomo?»¹⁰⁸. Del resto, vale l'antico adagio *nihil est in intellectu quod ante non fuerit in sensu*. Sarebbe, tuttavia, alquanto problematico ammettere che l'impulso originario dell'intelletto provenga dal corpo. Se così fosse, saremmo infatti costretti ad accettare l'assurda conseguenza che il corpo possa riscaldare, raffreddare, illuminare, ecc., l'intelletto in un modo simile a come farebbe con una sostanza corporea, ma per definizione il νοῦς – ecco l'aporia – non è corporeo. La difficoltà concerne, in particolar modo, il rapporto di dipendenza che viene a istituirsi tra l'intelletto – in accezione potenziale o νοῦς παθητικὸς – e le *immagini* in quanto *rappresentazioni sensibili*. Per Aristotele, ogni pensiero risulta sempre necessariamente accompagnato da immagini e «quando si pensa, necessariamente al tempo stesso si pensa un'immagine [φάντασμα τι θεωρεῖν]»¹⁰⁹. *Senza immagine, non c'è pensiero*. Ciò non significa che il *pensare* debba banalmente ridursi al «pensare un'immagine». Piuttosto, le condizioni di possibilità del pensiero sono tali per cui pensiamo necessariamente *attraverso* le immagini. Un'ulteriore riprova – in senso aristotelico – è fornita dal rapporto tra *scienza* (ἐπιστήμη) e *sensò* (αἰσθησις): là dove manchi un organo sensorio, mancherà anche una certa scienza, poiché senza il materiale proveniente dalle sensazioni risulta impossibile operare alcun tipo d'astrazione concettuale. Il cieco dalla nascita, per esempio, oltre a non avere alcuna immagine, non avrà nemmeno alcun concetto dei colori. Il sorgere dell'attività intellettuale si genera sul fondamento della conoscenza sensibile. L'argomento è chiaro. Torna però a riproporsi, sotto altre spoglie, l'antica obiezione che Durando opponeva a Tommaso: l'interazione tra il sensibile e l'intellettuale implica il riconoscimento di una preliminare *omogeneità* tra le due rispettive sfere, altrimenti risulterebbe problematico capire la funzione ricettiva che l'*intellectus possibilis* svolge nei confronti delle immagini. Dovremmo forse ammettere che il corporeo ha in sé qualcosa d'intellettuale e che l'intellettuale, di conseguenza, risulta affetto da una qualità corporea? Come si risolve l'aporia? Se vogliamo mantenere in vigore il celebre adagio che fa dei sensi l'anticamera dell'intelletto, sarà, allora, evidente – argomenta Brentano – che il corpo riceve da qualcos'altro, e non da se stesso, l'impulso ad agire sull'intelletto. Alla luce della bipartizione dell'anima in *vegetativo-sensitiva* e *intellettiva*, questo «qualcos'altro» – nel momento in cui, per forza di cose, non può essere corporeo – sarà necessariamente intellettuale. L'interazione

¹⁰⁸ F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, op. cit., p. ; tr. it. p. 74.

¹⁰⁹ Aristotele, *De An.*, G 8, 432 a 8.

dell'anima *col* corpo si riduce pertanto a un'azione unilaterale dell'anima *sul* corpo, in perfetto accordo con il principio che ritroviamo in *De An.*, III 5, 430 a 15: «[...] ciò che fa è superiore a ciò che subisce, ed il principio è superiore alla materia». La definizione del νοῦς ποιητικὸς a cui Brentano approda è, dunque, la seguente:

«Deve dunque essere qualcosa di spirituale ciò che, presente nella parte sensitiva, esercita su di essa quell'influenza che indirettamente ha come conseguenza il movimento dell'anima intellettiva e la conoscenza intellettiva [...]»¹¹⁰

L'ipotesi del νοῦς ποιητικὸς offre la chiave risolutiva della questione a cui si consacra il trattato sulla *Psicologia di Aristotele* del 1867: «il nesso causale tra ciò che è sensibile e ciò che è intellettuale». L'azione *poietica* del νοῦς è tesa, infatti, a regolare il senso di questo rapporto, rispettando al contempo una duplice istanza: garantire la superiorità dell'intelletto, senza disqualificare l'apporto dei sensi. Ma esattamente come agisce il νοῦς ποιητικὸς? A tale proposito, Brentano propone un'interessante analogia:

«Come il magnete attira i trucioli di limatura e poi viene toccato da essi, questa [*sc.* l'anima intellettiva] dunque deve esercitare sulla parte sensitiva una specie di influsso attivo, sicché ora la parte sensitiva tende per così dire a quella e produce retroattivamente in essa quel cambiamento cui è legata l'origine dei concetti.»¹¹¹

L'azione del sensibile sull'intelligibile si modula in una retro-azione: il νοῦς ποιητικὸς predispone l'apporto sensitivo a trasformarsi in *immagine* e successivamente in *concetto*. Il percorso della conoscenza si traduce in un movimento circolare che attraverso un sottile lavoro di mediazione va dall'intelletto ai sensi per poi ritornare all'intelletto. Più precisamente, «questa facoltà dell'anima intellettiva» – puntualizza Brentano – «non produce qualcosa di spirituale nel corporeo, ma in un certo senso qualcosa di sovra-corporeo [*etwas Ueberkörperliches*], nella misura in cui è superiore a ogni qualità che può derivare dalla natura di un corpo»¹¹². Dall'intellettuale al sensibile per infine ritornare all'intellettuale: la *circolarità* del movimento garantisce l'*unitarietà originaria*, in cui vengono a congiungersi le parti costitutive dell'anima. Più che una vera e propria facoltà pensante, il νοῦς ποιητικὸς dovrà

¹¹⁰ F. Brentano, *Die Psychologie des Aristoteles*, op. cit., p. 164; tr. it. p. 162.

¹¹¹ *Ivi*.

¹¹² *Ibid.*, p. 165; tr. it. p. 163.

allora intendersi nei termini di una «facoltà costitutiva del pensiero [*ein denkenmachendes Vermögen*]»¹¹³. Questa è la risoluzione conclusiva del problema, tramite cui Brentano mira ad armonizzare le difficoltà concernenti il rapporto tra *sensi, immagini e intelletto*:

«[...] per l'intelletto agente senza immagini, simile a un arco senza freccia, e per le immagini senza l'intelletto agente, simili a una freccia senza la forza di lancio dell'arco, sarebbe impossibile raggiungere il loro scopo e dunque non sarebbero in grado di generare i pensieri»¹¹⁴

Rileviamo, tuttavia, un'ultima difficoltà. Al fine di evitare il paradosso di un intelletto che penserebbe in modo continuo e incessante, Brentano postula che il νοῦς ποιητικὸς operi *inconsiamente* sulla parte sensitiva. Il carattere «inconsio» starebbe, infatti, a indicare l'incapacità dell'intelletto di produrre direttamente i propri pensieri. Del resto, nell'esegesi brentaniana il νοῦς ποιητικὸς si definisce – non a caso – come un'attività costitutiva del pensiero, ossia una ἔξις e non un'attività pensante, mettendo a frutto le indicazioni che ritroviamo in *De An.*, III 5, 430 a 15: «E c'è un intelletto analogo alla materia perché diviene tutte le cose, ed un altro che corrisponde alla causa efficiente perché le produce tutte, come una disposizione del tipo della luce [ὡς ἔξις τις, οἷον τὸ φῶς], poiché in certo modo anche la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto». Il *tour de force* esegetico riuscirebbe in tal modo

¹¹³ *Ibid.*, p. 205; tr. it. p. 200.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 210; tr. it. p. 206. Segnaliamo, per inciso, l'erronea identificazione tra il νοῦς ποιητικὸς e l'immaginazione che Brentano stabilisce in conclusione del *Trattato* del 1867. Storicamente, i prodromi di questa interpretazione sembrerebbero individuarsi nel commento agli *Elementi di Euclide* di Proclo. La giustificazione di Brentano è la seguente: «Che in effetti si intenda l'immaginazione, lo mostra segnatamente il libro della memoria e della reminiscenza; qui infatti all'immaginazione viene attribuito il μνημονεύειν e si dice che senza immagine non potremmo nemmeno avere memoria dell'intelligibile» (*ibid.*, p. 208; tr. it. p. 204). Agli occhi del giovane Brentano, la legittimità di questa identificazione troverebbe supporto nell'autorità dello stesso Aristotele: «Nell'*Etica Nicomachea* una volta Aristotele chiama νοῦς la sensazione (αἰσθησις) stessa. Ma di frequente annovera la fantasia nel νοεῖν, come per esempio nel terzo capitolo del terzo libro [*sc.* del *De Anima*]» (*ivi*). Il passo di *Eth. Nic.* è tratto da VI 11, 1143 b 4: «[...] è infatti dai particolari che viene fuori l'universale. Di questi dunque vi deve essere un senso, ed è esso è l'intelletto». In nota Brentano riporta un'ulteriore citazione tratta dal decimo capitolo del terzo libro del *De An.*, 433 a 9: «In ogni caso è evidente che le cause del movimento sono queste due: la tendenza oppure l'intelletto, se si considera l'immaginazione una specie di pensiero». Cfr. infine Aristotele, *De mem.* I, 450 a, 22: «È chiaro, dunque, a quale parte dell'anima appartiene la memoria e cioè a quella a cui appartiene anche l'immaginazione: sono oggetti di memoria per sé quelli che cadono sotto l'immaginazione, per accidente, quelli che non sono separati dall'immaginazione». Cfr. a tale riguardo H. Seidl, *Der Begriff des Intellekts (nous) beim Aristoteles, im philosophischen Zusammenhang seiner Hauptschriften*, Meisenheim am Glan, 1971; D. Münch, «Die Einheit von Geist und Leib. Brentanos Habilitationsschrift über die Psychologie des Aristoteles als Antwort auf Zeller», *Brentano Studien*, VI (1995-96), pp. 125-144.

a mantenere l'*anima* ancorata al *reale*, impedendo che il pensiero si auto-produca in modo indiscriminato:

«[...] l'intelletto agente appare come una facoltà della parte intellettuale della nostra anima che agisce *prima* di ogni pensiero e perciò in maniera non cosciente, e che, rivolta inizialmente alla parte sensitiva, le dà l'impulso necessario a retroagire sulla parte intellettuale, divenendo così la causa efficiente del nostro pensiero. Esso è la luce che, illuminando le immagini, rende riconoscibile per l'occhio della nostra mente l'intelligibile nel sensibile.»¹¹⁵

Che ne è, allora, dell'iniziale *analogia* tra l' $\alpha\dot{\iota}\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$ e il $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, che rendeva l'anima simile alla mano? Qui risiede l'esito conclusivo di maggior rilievo: l'introduzione di una *facoltà intellettuale inconscia* garantisce il mantenimento della quadruplica distinzione delle facoltà psichiche in *apprensiva*, *appetitiva*, *motoria conscia* e *motoria inconscia*: «se confrontiamo l'uno con l'altro il gruppo delle facoltà corporee e quello delle facoltà intellettive» – conclude Brentano – «percepriamo una perfetta analogia [*eine vollkommene Analogie*] tra i due ambiti. In entrambi, troviamo facoltà che agiscono inconsciamente; in entrambi, un'attitudine alla ricezione di forme estranee e, parimenti, una facoltà di appetizione cosciente da cui, quando è divenuta attuale, scaturisce un'azione verso l'esterno»¹¹⁶. La *perfetta analogia* tra la sfera vegetativo-sensitiva e quella intellettuale dovrà, dunque, leggersi come l'indice di un'armonia intrinseca al sistema aristotelico che, per quanto complesso, risulta pervaso da uno «spirito unitario»:

«Esiste una bella armonia tra le relazioni reciproche in cui, secondo lui [*sc.* Aristotele], si trovano da un lato l'intelletto e il corpo dell'uomo, e dall'altro il pensiero e la sensazione [...] Ma questo spirito unitario non pervade solo l'intera dottrina aristotelica dell'anima; nient'affatto, il suo dominio si estende anche al di là dei suoi confini e ordina tutte le parti del sistema.»¹¹⁷

Nel 1867 così come nel 1862, *Aristotele* continua a essere un *pensatore sistematico* e l'analogia uno degli strumenti privilegiati dall'esegesi, che Brentano piega al servizio di un'interpretazione sistematizzante. La chiave del problema concernente la natura del $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ ποιητικὸς risiede, infatti, nell'ipotesi di una *corrispondenza analogica tra le parti dell'anima*, su cui «gli psicologi antichi» – e Aristotele per

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 180; tr. it. p. 177.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 230-231; tr. it. p. 225.

¹¹⁷ *Ivi.*

primo – «richiamavano l'attenzione». Detto altrimenti, se l'analogia risulta applicabile, è perché c'è un'armonia e là dove c'è armonia c'è unità. Da un punto di vista metodologico, risulterà legittimo intendere l'analogia come l'indice di una *coerenza*, il *λόγος* di una *struttura*, che si articola in dottrina e poi in sistema; viceversa, la sua applicabilità garantisce la coerenza del sistema e, per riflesso, l'unità del sistema fa dell'*analogia* uno strumento d'indagine metodologicamente indispensabile. Concluderemo, allora, con le parole dello stesso Brentano, che abbiamo citato in apertura: se risulta possibile «dire *in anticipo* che cosa debba essere supposto in base alle analogie», che Aristotele stabilisce tra le singole parti dell'anima, è perché «esiste un'armonia tra il rapporto nel quale l'intellettuale e il sensibile si uniscono nella natura dell'uomo»¹¹⁸. Ci basti questo per definire il *souci* dell'*analogia*, che è al contempo – anche in psicologia – un *souci per l'analogia*, ossia per l'*armonia*, l'*ordine* e l'*unità*.

§ 4. L'ANALOGIA ROVESCATA

Dal 1867 al 1874, «da Aristotele verso me stesso»¹¹⁹ – come Brentano avrà l'occasione di dichiarare – la *strutturazione* di quel «tutto unitario» che porta il nome di «coscienza» farà appello, ancora una volta, alle virtù segrete dell'analogia. Certo, cambieranno sia le coordinate del problema che la questione di fondo. L'orizzonte della ricerca non sarà più il medesimo, eppure – oltre la rottura di un paradigma epistemologico, che non potrà più considerarsi «aristotelico» *strictu sensu* – ritroveremo la presenza di alcune significative costanti. La continuità della *tradizione* si attesta in virtù del solito adagio che fa della *traduzione* un inevitabile *tradimento* e ne conferma l'inevitabilità alla luce degli esiti finali a cui la *traduzione* conduce. *Traduzione*, ovvero *transizione* e *rottura*: in incipit del secondo volume della *Psychologie* del 1874, il nome di Aristotele figurerà in testa all'*excursus* storico «sui tentativi più significativi di classificazione dei fenomeni psichici»¹²⁰ e la ricomparsa dell'*analogia*, come vedremo, non si farà attendere. Ecco, allora, la domanda che ci farà da guida: perché l'intervento dell'analogia si dà a vedere con tanta più evidenza proprio nel momento in cui la

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 40; tr. it. p. 45.

¹¹⁹ F. Brentano, *Die Abkehr vom Nichtrealen*, hrsg. F. Mayer-Hillebrand, Francke, Bern, 1966, pp. 122 sq.

¹²⁰ F. Brentano, *Psychologie II*, pp. 6 sq.; tr. it. pp. 23 sq.

psicologia si confronta con le sue esigenze di *classificazione*? Esplicitando fin da subito il senso della risposta, intenderemo l'analogia come il λόγος di una *struttura*; l'indice di un'unità complessa che interviene là dove la *divisione* analitica delle parti – ossia la «classificazione» – implica una preliminare *unificazione*. «L'unità non è semplicità». Ripetiamo così l'intenzione programmatica in cui il metodo della *Psychologie* getta le proprie radici: «legare ciò che è più affine», *das Verwandtere verbunden*, τὸ ὁμοιον ὡς τὸ ὁμοιον. Ma cos'è *affine*? Le manifestazioni della coscienza, «poiché in tal caso è la medesima modalità percettiva a fornirci la conoscenza della loro totalità, e una vasta gamma di analogie [*durch zahlreiche Analogien*] connette le più importanti alle più significative»¹²¹. Per riflesso, s'impone un'immediata conseguenza: «tra tutti i fenomeni psichici» sarà possibile rilevare «un particolare rapporto d'*affinità* («*Verwandtschaft*») o, in termini equivalenti, d'*analogia* («*Analogie*») attraverso cui *si struttura* l'unità complessa dello psichico¹²².

La ripresa esegetica del lascito aristotelico in chiave descrittiva conduce Brentano a incrociare due criteri di classificazione: all'iniziale tripartizione dell'anima in *vegetativa*, *sensitiva* e *intellettiva* si affianca un ulteriore criterio d'ordinamento che ritroviamo in *De An.*, III 9, là dove Aristotele distingue tra νοῦς e ὄρεξις, *pensiero* e *desiderio*, «Denken und Begehren». In questa bipartizione va letto, più precisamente, l'esito dell'analisi circa le cause del «movimento»: «Poiché l'anima è stata definita in rapporto a due capacità, quella discriminatrice, che è funzione del pensiero e del senso, e inoltre quella di produrre il moto locale», si tratterà allora di capire – afferma Aristotele – «che cos'è che muove localmente l'animale»¹²³. La risposta si trova in *De An.*, III 10, 433 a 10: «[...] è evidente che le cause del movimento sono queste due: la tendenza [ὄρεξις] e l'intelletto [νοῦς]», dove l'intelletto è inteso in accezione pratica, in quanto νοῦς πρακτικός¹²⁴. Nel linguaggio della *Psychologie* la bipartizione tra il νοῦς e l'ὄρεξις si traduce nei seguenti termini: sotto la categoria del νοῦς rientrano sia l'attività intellettiva che sensitiva, con inclusione dell'astrazione concettuale, la formazione dei giudizi universali, la

¹²¹ F. Brentano, *Psychologie I*, p. 7; tr. it. p. 68.

¹²² Cfr. *ibid.*, p. 124; tr. it. p. 154.

¹²³ Aristotele, *De An.*, III 9, 432 a 15-20; III 9, 432 a 5-10.

¹²⁴ Cfr. anche *De An.*, III 10, 433 a 20-25: «Di conseguenza è ragionevole che queste due risultino le cause del movimento: la tendenza e il pensiero pratico, poiché l'oggetto della tendenza muove, e per questo il pensiero muove, perché tale oggetto è il suo punto di partenza [...] Pertanto c'è un unico motore: la facoltà appetitiva [τὸ ὀρεκτικόν]».

deduzione scientifica, le aspettative dell'esperienza e, ugualmente, la percezione sensoriale, la fantasia e la memoria; ὄρεξις, invece, comprenderà i sentimenti, gli affetti e infine la volizione che va dall'anelito più elevato fino all'istinto più basso¹²⁵. Varrà la pena rilevare – e Brentano non manca di farlo – che il criterio d'ordinamento bipartito unisce ciò che l'iniziale tripartizione lascia separato. Laddove la suddivisione dell'anima in *vegetativa*, *sensitiva* e *intellettiva* distingue il *senso* dall'*intelletto*, la distinzione tra l'*intelletto* e il *desiderio* ricomprende, per riflesso, il νοῦς e ἄισθησις all'interno di un'unica classe. Dove risiede la differenza tra i due criteri di ordinamento? E perché l'uno piuttosto che l'altro? L'alternativa ruota intorno a una scelta: l'*atto* o l'*oggetto*? Si tratta, cioè, di capire se è la cosa a dettare all'attività psichica la sua modalità di riferimento o, viceversa, se è l'attività a imporre all'oggetto l'intenzionalità del suo sguardo. Nel primo caso, gli αἰσθητά faranno appello all'ἄισθησις corrispondente così come i νοητά attiveranno, a loro volta, le facoltà del νοῦς; nel secondo caso, invece, sarà il *riferimento* all'oggetto a definire la struttura dell'atto, che può rimanere lo stesso anche di fronte a oggetti diversi – αἰσθητά o νοητά poco importa. Assistiamo così a un dislocamento del principio di *somiglianza* – τὸ ὁμοιον ὡς τὸ ὁμοιον – che permette di legare ciò che è più *affine*: se ἄισθησις e il νοῦς rientrano all'interno di un'unica categoria, è perché la somiglianza non riguarda più l'*oggetto*, ma il *riferimento*¹²⁶. Ne deriva pertanto un diverso criterio di classificazione:

«Se cerchiamo cosa può aver condotto Aristotele a riunire in questa suddivisione ciò che la precedente aveva separato, riconosciamo facilmente che a indurlo fu una certa somiglianza [*Ähnlichkeit*] tra rappresentazione e parvenza sensibile da una parte, rappresentazione intellettuale e concettuale e opinione vera intellettuale e concettuale dall'altra, e allo stesso modo tra basso desiderio da una parte, volizione elevata dall'altra.»¹²⁷

Il minimo comun denominatore che consente di unificare l'*intelletto* e il *senso*, distinguendo al contempo la sfera sensitiva e intellettiva dal *desiderio* s'individua nella differenza del riferimento intenzionale. D'altronde, è Brentano a dichiararlo *expressis verbis*: «Per

¹²⁵ F. Brentano, *Psychologie II*, pp. 7-8; tr. it. p. 24.

¹²⁶ Cfr. *ibid.*, p. 9; tr. it p. 25: «Mentre dunque nella precedente suddivisione la diversità del portatore dei fenomeni psichici, così come la diffusione in un ambito più o meno ampio di esseri dotati di psiche, costituiva il principio di suddivisione, in questa il principio di suddivisione è costituito dalla differenza nel riferimento all'oggetto immanente».

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 8-9; tr. it. p. 24-25.

dirla con un'espressione utilizzata già in precedenza dagli scolastici, egli [sc. Aristotele] trovò qui e là il medesimo modo di in-esistenza intenzionale»¹²⁸. La differenza di classe corrisponde a una differenza d'*intentio* e concerne il modo in cui *qualcosa* è *oggettuale* («objective»). In altri termini, non è l'oggetto a definire le proprietà dello sguardo, bensì il modo in cui guardiamo all'oggetto a determinare la *qualità* della sua apparizione («Erscheinung»). Oggetti distinti potranno corrispondere a un'unica modalità intenzionale e, viceversa, il medesimo oggetto potrà costituire il riferimento intenzionale di due diverse modalità:

«Dallo stesso principio risultò poi anche la distinzione in classi diverse di attività che la suddivisione precedente aveva collegato, dato che tra pensiero e desiderio è diverso il riferimento all'oggetto. E proprio in questo Aristotele fissò la differenza tra le due classi; egli le credette dirette non a oggetti [*Objekten*] diversi, bensì ai medesimi oggetti in modo diverso.»¹²⁹

Rileviamo, ancora una volta, il gesto classico dell'esegesi brentaniana che pone Aristotele in concorrenza con lo stesso Aristotele: l'obbiettivo sta nel far emergere i lineamenti di una dottrina alternativa, che sebbene entri in contraddizione con quella canonica, può pur sempre rivendicare un'ascendenza aristotelica più facilmente conciliabile con l'impostazione *moderna* della psicologia empirica. All'autorità di Aristotele finisce, allora, per affiancarsi quella di Descartes e dall'incrocio di queste coordinate nasce la *classificazione* definitiva a cui Brentano approda:

«Si possono distinguere tre classi principali di attività psichiche, in considerazione del loro diverso modo di riferirsi al contenuto [...] In mancanza di espressioni più adeguate, designiamo il primo con il termine *rappresentazione*, il secondo con *giudizio*, il terzo con *moto d'animo*, *interesse* o *amore*.»¹³⁰

Il νοῦς e l'ἄσθησις rientrano in tal senso all'interno di un'unica classe, che può riassumersi sotto il titolo generale – d'ispirazione ben più moderna che greca – di «rappresentazione», poco importa se la rappresentazione sia sensibile o concettuale: «Parliamo di un rappresentare ogni qualvolta ci si manifesti qualcosa. Quando vediamo

¹²⁸ *Ivi.*

¹²⁹ *Ivi.*

¹³⁰ *Ibid.*, p. 33; tr. it. p. 42. Il riferimento alla tripartizione cartesiana (*ideae, iudicia, voluntates sive affectus*) va a *Meditationes de prima philosophia* e, più precisamente, a *Meditatio III*, A. T., VII, p. 36 sq. Per la traduzione italiana, rinviamo a R. Descartes, *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Bompiani, Milano, 2009.

qualcosa ci rappresentiamo un colore, quando udiamo qualcosa ci rappresentiamo un suono, quando fantastichiamo ci rappresentiamo una configurazione fantastica»¹³¹. Si dichiara, fin da subito, il ruolo onnipervasivo del *rappresentare*, in base a cui si decreta «l'impossibilità per l'attività psichica di riferirsi in qualche modo a qualcosa che non venga rappresentato»¹³². La *rappresentazione* è l'asse fondamentale su cui si elabora il metodo della psicologia e coinvolge indistintamente l'intero dominio della coscienza: «[...] alla rappresentazione spetta il primo posto, poiché essa è il più semplice dei tre fenomeni, visto che giudizio e amore includono sempre in sé una rappresentazione; essa è anche la più indipendente, poiché è il fondamento delle altre»¹³³. *Vorstellen*, ovvero *erscheinen*: i limiti del *fenomeno* – tutto ciò che può essere oggetto *per* la coscienza – coincidono simmetricamente con i limiti della *rappresentazione*.

Certo, potremmo interrogarci sulla pertinenza di una tale classificazione, dove la *Vorstellung* è considerata alla stregua di una *classe* che comprendendo tutto, finisce paradossalmente per non distinguere più niente. Del resto, è su questo punto che Husserl sferzerà uno degli attacchi più duri contro il metodo della psicologia brentaniana. Traducendo il *fenomeno psichico* in termini di *vissuto intenzionale* – «das Bewußtsein als intentionales Erlebnis» – la *Quinta Ricerca Logica* attenuerà il primato della *Vorstellung* a favore di una *strutturazione* più complessa, ma al contempo anche più omogenea, degli atti di coscienza. Basti pensare all'esempio husserliano del museo delle cere (*Panoptikum*)¹³⁴: durante una visita, forse anche fin troppo prevedibile, c'imbattiamo in un manichino che scambiamo momentaneamente per una persona in carne e ossa. È il gioco banale dell'illusione percettiva. Dove risiede la differenza che ci permette di vedere di fronte alla stessa cosa due oggetti discordanti? E, viceversa, come è possibile che l'*oggetto* dia luogo a due rappresentazioni distinte, pur rimanendo lo *stesso*? La rappresentazione, direbbe Husserl, concerne la *qualità* dell'atto intenzionale, che in un caso come nell'altro si riferisce al medesimo oggetto: sia che vediamo al primo colpo d'occhio il manichino in quanto tale, sia che ci lasciamo ingannare dall'illusione, la *cosa* – la stessa – è *rappresentata*. Eppure ora vediamo una persona, ora un manichino. Come si risolve il «conflitto delle rappresentazioni», che oscillano

¹³¹ F. Brentano, *Psychologie II*, p. 34 ; tr. it. p. 42.

¹³² *Ivi.*

¹³³ *Ibid.*, p. 127; tr. it. p. 113.

¹³⁴ Cfr. E. Husserl, *Hua XIX/1*, pp. 458-459; tr. it. pp. 229-230.

contraddittoriamente tra due registri inconciliabili? Percezione e illusione; realtà e finzione. S'impone la necessità d'introdurre un momento ulteriore all'interno del vissuto di rappresentazione, la *materia* («Materie»), vale a dire il *contenuto* («Inhalt»), che insieme alla *qualità* viene a comporre l'«essenza intenzionale dell'atto». «La stessa materia è ora materia di una percezione, ora materia di una semplice finzione percettiva»¹³⁵ – affermerà la *Quinta Ricerca logica* contro la «rappresentazione» di Brentano, che non basta per descrivere la differenza tra una percezione e l'illusione di una percezione. La sola *qualità* dell'atto non permette di capire come sia possibile che due rappresentazioni distinte abbiano in comune il medesimo oggetto. Da un punto di vista qualitativo – per dirlo in linguaggio aristotelico – la differenza ultima è una *differenza specifica*, che non ammette ulteriori distinzioni. Prendiamo a esempio una determinata specie di rosso, che pur rimanendo la stessa varia in rapporto all'estensione. Come si descrive questa variazione? Inevitabile il ricorso a un momento ulteriore, ma al contempo intimamente connesso alla qualità: l'*estensione* per l'appunto. Non c'è colore senza estensione. Si tratta di una *legge ideale* – come statuirebbe Husserl – provvista di una propria *legalità*, in base a cui due momenti distinti si fondono in un'unica essenza. La qualità sta alla materia così come il colore sta all'estensione. *Qualità e materia* appartengono, pertanto, a una medesima *essenza*: pur rimanendo distinti e analiticamente separabili, si compenetrano intimamente in un tutto unitario¹³⁶. Un ultimo esempio ci sarà d'aiuto: come distinguere – domanda Husserl – tra due rappresentazioni *in specie*, come «Imperatore» e «Papa»? Se la differenza specifica è la differenza ultima, allora sarà il *contenuto* a differenziare la rappresentazione «Imperatore» dalla rappresentazione «Papa». Ma il contenuto («Inhalt»), vale a dire la *materia*, distinta dall'*oggetto* («Gegenstand») – che fenomenologicamente *non è* – dovrà considerarsi come un momento essenziale del vissuto di rappresentazione, e non qualcosa di esterno¹³⁷. Altrimenti, saremmo costretti ad ammettere che la *differenza* non concerne più l'*intenzione di rappresentazione*: dicendo «Imperatore» o

¹³⁵ *Ibid.*, p. 460; tr. it. p. 230.

¹³⁶ Cfr. *ibid.*, pp. 449 sq.; tr. it. p. 220 sq.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 450; tr. it. p. 221: «Ma può accontentarsi di siffatte “ovvietà” solo chi non ha mai chiarito a se stesso le differenze fenomenologiche (in rapporto alle unità ideali, le differenze specifiche) che sussistono in questo caso, ed anzi non ha mai compiuto la fondamentale distinzione tra il contenuto come oggetto [*Inhalt als Gegenstand*] ed il contenuto come materia [*Inhalt als Materie*] (senso apprensionale, rispettivamente, significato); ed anche chi proprio qui, dove sarebbe il caso, non si appella alla verità secondo cui l'oggetto, in senso proprio, “nella” rappresentazione non è nulla».

«Papa» sarebbe come se volessimo dire la stessa cosa. Il binomio «qualità e materia» finisce così per coinvolgere indiscriminatamente ogni tipo di vissuto, facendosi carico della funzione che Brentano attribuiva, a suo tempo, alla «rappresentazione» *tout court*:

«Di conseguenza si definisce un ampio genere di vissuti intenzionali, che comprende insieme tutti gli atti considerati dal punto di vista della loro essenza qualitativa e determina il concetto più ampio che il termine di rappresentazione può significare all'interno della classe complessiva dei vissuti intenzionali. Noi stessi vogliamo designare questo genere [Gattung] qualitativamente unitario, preso nella sua naturale ampiezza, come genere degli atti oggettivanti [objektivierenden Akte].»¹³⁸

Nella «materia» risiede l'istanza *rappresentativa* dell'atto, che veicola il riferimento all'oggetto, facendo dell'«oggetto» un *contenuto*: «[...] la materia deve essere ciò che, nell'atto, conferisce all'atto stesso la *relazione determinata all'oggetto* [die bestimmte gegenständliche Beziehung]»¹³⁹; di conseguenza, «gli atti oggettivanti hanno, in primo luogo, la funzione specifica di fornire a tutti gli atti la *rappresentazione* dell'oggettualità [die Gegenständlichkeit... vorstellig zu machen] a cui si rapportano». Da Brentano a Husserl, la *Vorstellung* monolitica si frammenta nelle componenti dell'«atto oggettivante», attraverso una rettifica radicale del concetto di «rappresentazione», che modifica irreversibilmente il senso del suo *primato fondativo*:

«Ogni vissuto intenzionale è un atto oggettivante o si basa su tale atto e, in quest'ultimo caso, ciò significa che ogni vissuto intenzionale contiene in sé necessariamente un atto oggettivante come componente, la cui materia totale – presa individualmente e in modo identico – è allo stesso tempo la sua materia totale.»¹⁴⁰

Nella distinzione tra la *qualità* e la *materia* si gettano le *fondamenta* di ogni atto di coscienza, in cui è appunto la *materia* a fungere, in ultima istanza, da vettore del *riferimento*: «la materia dice, in qualche modo, quale oggetto è intenzionato [gemeint ist] nell'atto e il

¹³⁸ *Ibid.*, p. 500; tr. it. pp. 267-268.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 443; tr. it. p. 215. Cfr. anche *ibid.*, p. 452; tr. it. p. 223: «Se dunque decidiamo di scindere il “contenuto” o la “materia” dal genere “qualità d'atto”, dovremmo dire: il carattere qualitativo, che in sé e per sé rende il rappresentare, e quindi anche il giudicare, il desiderare, ecc., ciò che sono, non ha, nella sua essenza *interna*, alcun riferimento a un oggetto. È bensì *fondata in questa essenza* una relazione legale-ideale, secondo cui un simile carattere non può sussistere senza l'integrazione di una “materia”, e solo con essa il riferimento all'oggetto interviene nella piena essenza intenzionale, e quindi anche nel vissuto intenzionale concreto».

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 514; tr. it. p. 279.

senso in cui è intenzionato»¹⁴¹.

*

Riprendendo il filo della *classificazione* dei fenomeni psichici, spostiamo la nostra attenzione sul rapporto che intercorre tra la seconda e la terza classe, il *giudizio* e i *moti d'animo*, là dove – come vedremo – si registra uno degli interventi più espliciti dell'*analogia*. Ripetiamo ancora una volta il postulato, da cui la nostra analisi ha preso il suo abbrivio: *il simile va col simile*. Qui si radica l'intenzione programmatica della *Psychologie*: *legare ciò che è più affine* («das Verwandtere»). La congiunzione delle *affinità* consente, infatti, l'ordinamento di una struttura che si costituisce lungo determinate linee di somiglianza, rendendo possibile l'istituzione di una «vasta gamma di analogie». Ma in cosa consistono più precisamente queste *analogie*, che ricercano l'affinità oltre la differenza? Ora, il giudizio s'intende come un atto d'*accettazione* o di *rifiuto* e si definisce in termini di *vero* o *falso*¹⁴². Anche i moti d'animo – equivalenti all'*ὄρεξις* aristotelica – oscillano, a loro volta, tra due modalità intenzionali, l'*amore* e l'*odio*, comprendendo di conseguenza due valori distinti, il *buono* e il *cattivo*¹⁴³. Si profila così la possibilità di un parallelismo, il cui principio – vale la pena rilevarlo – si trova *in nuce* già nella *Dissertazione* del 1862: «Il bene è ciò a cui tende la volontà. Allo stesso modo, il vero è ciò a cui s'indirizza, come al suo scopo, l'intelletto»¹⁴⁴. Nel lessico della *Psychologie*, Brentano afferma: «come l'amore e l'odio sono virtù e malvagità, così il riconoscimento e la negazione sono conoscenza ed errore»¹⁴⁵. In termini equivalente, ne consegue che «come ogni giudizio prende un oggetto per vero oppure per falso, così in modo analogo [*analoger Weise*] ogni

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 519; tr. it. p. 284.

¹⁴² Cfr. F. Brentano, *Psychologie II*, p. 34; tr. it. p. 43: «In concomitanza con l'abituale uso filosofico, intendiamo con *giudizio* un assumere (come vero) o un rifiutare (come falso). Abbiamo già accennato, però, al fatto che siamo in presenza di un assumere o di un rifiutare, anche là dove molti usano l'espressione *giudizio* come, per esempio, nella percezione degli atti psichici e nel ricordo. Il che naturalmente non ci impedirà di ascrivere anche questi casi alla classe del *giudizio*».

¹⁴³ *Ibid.*, p. 35; tr. it. p. 43: «Un'espressione unica e davvero pregnante manca soprattutto per la terza classe principale, cui appartengono i fenomeni designati come *moti d'animo*, *interesse* o *amore*. È nostra opinione che questa classe debba comprendere tutte le manifestazioni psichiche non contenute nelle altre due. Tuttavia con moti d'animo s'intendono generalmente gli affetti collegati a un considerevole eccitamento fisico [...] Nel modo generale con cui usiamo il termine, invece, esso deve trovare impiego indifferentemente per ogni aspirazione, ogni risoluzione e ogni intenzione».

¹⁴⁴ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, op. cit., p. 30; tr. it. p. 39.

¹⁴⁵ F. Brentano, *Psychologie II*, p. 67; tr. it. p. 68.

fenomeno che appartiene alla terza classe prende un oggetto per buono oppure per cattivo»¹⁴⁶. Rileviamo, infine, un'ulteriore corrispondenza: entrambe le classi intrattengono un medesimo rapporto nei confronti della *rappresentazione*. Più precisamente, si tratta di un *rapporto di fondazione* tale per cui nessun giudizio, e tantomeno nessun moto d'animo, sarebbe possibile senza una preliminare rappresentazione:

«Come è sicuro che un oggetto contemporaneamente rappresentato e amato, o contemporaneamente rappresentato e odiato, nella coscienza è intenzionale in modo duplice, così sicuramente lo stesso vale anche riguardo ad un oggetto che contemporaneamente riconosciamo e rappresentiamo o che rappresentiamo e neghiamo. Tutte le circostanze sono analoghe qui e là [*Alle Umstände sind hier und dort analog*]; tutte mostrano che, in un caso come nell'altro, al primo modo della coscienza se ne è aggiunto un secondo, fundamentalmente diverso.»¹⁴⁷

Il *giudizio* come i *moti d'animo* esibiscono una complessità intrinseca o, per così dire, una *duplicità doppia* che, per un verso, pone il riferimento intenzionale di fronte a una contrapposizione – vero/falso, buono/cattivo – e, per l'altro, implica alla base di entrambi una preliminare rappresentazione. Qui emerge l'*analogia*, capace di rivelare una *struttura comune*, pur preservando la specificità dell'ambito d'applicazione. Si tratta di un'*analogia strutturale*, che guarda alla forma e non al contenuto: giudicare non equivale ad amare o odiare; *vero* e *falso* non sono valori affettivi e, allo stesso modo, *buono* o *cattivo* non hanno niente a che vedere con la correttezza di un giudizio. In breve, l'*etica* non è *logica*. Eppure, l'una e l'altra sottostanno a particolari leggi che rinviano alla *legalità* del loro campo d'indagine:

«Amore e odio, pur non essendo indipendenti dalle leggi del corso delle rappresentazioni [...] sottostanno, tuttavia, a particolari leggi di *successione e sviluppo*, che costituiscono in primo luogo il fondamento psicologico dell'*etica* [...] Anche a questo riguardo, però, troviamo nei giudizi un fatto del tutto analogo: alle leggi generali del corso della rappresentazione, la cui influenza sull'ambito del giudizio è innegabile, si aggiungono anche in essi leggi particolari, valide in modo speciale per i giudizi, e che stanno alla logica similmente a come le leggi dell'amore e dell'odio stanno all'*etica*. Come un amore nasce dall'altro secondo leggi particolari, così un giudizio viene dedotto dall'altro secondo leggi particolari.»¹⁴⁸

¹⁴⁶ *Ivi.*

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 65; tr. it. p. 67.

¹⁴⁸ *Ibid.*, pp. 67-68; tr. it. pp. 68-69.

L'omogeneità strutturale garantisce la diversità delle funzioni; l'analogia delle *forme* preserva la specificità del *contenuto* e rinvia, a sua volta, a una preliminare *unità*. O. Kraus, il curatore della *Psychologie vom empirischen Standpunkt* – nonché allievo ortodosso della prima generazione di «brentaniani» – non mancherà di dichiarare, in nota, quanto segue: «Il concetto di coscienza secondo Brentano è un concetto strettamente unitario [*streng einheitlicher*]. Si trovano analogie [*Analogien*] tra le singole specie, per esempio, il giudizio è o il riconoscimento o il rifiuto, l'attività emotiva è o amare o odiare. Al riconoscere è analogo [*analog*] l'amare, all'amare l'odiare»¹⁴⁹. Esplicitando l'implicito, potremmo a nostra volta affermare che l'unità della coscienza garantisce l'applicazione dell'analogia. Per riflesso, se l'analogia può *legittimamente* applicarsi in psicologia, è perché la coscienza è descrivibile nei termini di un concetto strettamente unitario: «Dall'analogia di tutte le condizioni concomitanti [*Aus der Analogie aller begleitenden Verhältnisse*]» – conclude allora Brentano – «è di nuovo evidente che se tra rappresentazione e amore, e in generale sempre tra due fenomeni psichici, deve essere assunta una diversità fondamentale nel riferimento all'oggetto [*Objekt*], la si deve assumere anche tra rappresentazione e giudizio»¹⁵⁰. Detto più semplicemente, la coscienza non opera a caso, ma segue una *ragione* che si dispiega attraverso una molteplicità di funzioni. E l'*analogia*, dal canto suo, dovrà intendersi come l'indice di una struttura soggiacente, che funge da *operatore d'unità* introducendo un ordine o, meglio, un *λόγος* nel molteplice dispiegarsi della coscienza.

§ 5. IL METODO DELL'ANALOGIA

Dal 1874 al 1889 ritroveremo lo stesso ordine di principi, che lungo il filo dell'*analogia* procede a una fondazione dell'etica in chiave psicologica. L'etica indica un dominio specifico della ragione e rivendica, a pieno titolo, una propria razionalità. Ecco perché nel 1889 la questione concernerà l'«origine della conoscenza morale» – *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* – là dove per «conoscenza» s'intenderà l'insieme dei principi apodittici, su cui si costituisce la *razionalità dell'etica*. Per riflesso, i *principi etici* dovranno rilevare di una *conoscenza evidente* e quindi di un determinato grado di *oggettività*,

¹⁴⁹ F. Brentano, *Psychologie I*, n. 2, p. 255; tr. it. n. 3, p. 68.

¹⁵⁰ F. Brentano, *Psychologie II*, p. 69; tr. it. p. 70.

capace di erigere l'etica al rango di *scienza*, come lo stesso Brentano riaffermerà successivamente nell'opera, pubblicata postuma, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*: «I principi etici, come in ogni scienza, devono essere delle conoscenze e non dei sentimenti. Se dei sentimenti intervengono, è solo a titolo di oggetti di conoscenza. In altri termini, i sentimenti sono la condizione preliminare [*Vorbedingungen*] dei principi etici»¹⁵¹. Il punto è di rilievo, poiché è qui che si alimenta la *verve* polemica che Brentano indirizza contro il cosiddetto *soggettivismo morale*. L'etica, pur occupandosi inevitabilmente della *sfera emozionale*, non è un *affaire* di emozioni, di desideri o di sentimenti: «Nessuno ha ancora definito i principi cognitivi dell'etica come dovrebbe qui risultare da queste nuove analisi; nessuno, in particolare, che pensasse i sentimenti come parte integrante nella fondazione di questi principi, ha rotto in modo così netto e radicale con il soggettivismo morale [*mit dem ethischen Subjektivismus*]»¹⁵². L'etica non è un sapere *relativo*, vale a dire meramente *soggettivo*, in balia della volubilità delle emozioni; non si tratta di semplici norme comportamentali che variano a seconda degli individui; la pluralità dei soggetti non decreta la dispersione della morale. Al contrario, se l'etica ha un senso è perché può intendersi come una *norma universale*. Vale allora lo stesso motto che Brentano già applicava alla psicologia: alle morali così come alle psicologie dobbiamo

¹⁵¹ F. Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, hrsg. F. Mayer-Hillebrand, A. Francke, Bern, 1952; Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978, p. 56: «Die Prinzipien der Ethik müssen, wie bei allen Wissenschaften Erkenntnisse sein, Gefühle können es nicht sein. Wenn Gefühle dabei beteiligt sind, so nur als Gegenstände der Erkenntnis. M. a. W. Gefühle sind die Vorbedingungen der ethischen Prinzipien» [*trad. nostra*]. Per un approfondimento si veda A. Bausola, *Conoscenza e moralità*, Vita e Pensiero, Milano 1968; F. Modenato, *Coscienza ed essere in Franz Brentano*, Patron, Bologna 1979, pp. 173-193; L.L. McAlister, *The development of Franz Brentano's Ethics*, Königshausen & Neumann, Amsterdam-Würzburg 1982; G.C. Kerner, «Emotions are judgements of value», *Topoi*, 1 (1982), pp. 52-56; C.-Y. Park, «Untersuchungen zur Werttheorie bei Franz Brentano», *Brentano Studien*, Sonderband 1, J. Röhl, Dettelbach 1991; J.M. Palacios, «Brentano en las inmediateces del valor», *Revista de Filosofía*, 4 (1990), pp. 239-245.

¹⁵² F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Dunker & Humblot 1889; rist. Felix Meiner, Hamburg, 1969, p. 4: «Keiner hat die Erkenntnisprinzipien der Ethik so bestimmt, wie es hier auf Grund neuer Analysen geschehen musste; keiner insbesondere, der das Gefühl bei der Grundlegung beteiligt glaubte, so prinzipiell und vollständig mit dem ethischen Subjektivismus gebrochen». Cfr. il commento di J.-C. Gens nella *Préface* alla traduzione francese, *L'origine de la connaissance morale suivie de La doctrine du jugement correct*, Gallimard, Paris, 2003, pp. 17-18: «La renaissance de la philosophie impliquait pour Brentano de libérer l'éthique du subjectivisme et du relativisme; sa conférence vise ainsi l'historicisme qui en est une des expressions, et en l'occurrence la thèse de Rudolf Ihering qui ne voyait dans les normes éthiques et juridiques qu'un produit social et historique [...] Brentano récuse ainsi le fondement utilitariste de l'éthique sur les sentiments de plaisir et de déplaisir, et, par avance, l'émotivisme de Carnap et plus largement des membres du Cercle de Vienne». Segnaliamo, infine, la traduzione italiana parziale di A. Bausola, *Sull'origine della conoscenza morale*, La Scuola, Brescia, 1966.

sostituire una sola morale, vale a dire una sola psicologia¹⁵³. Questo è il senso della *fondazione*, che ricerca nella coscienza e in particolare nella terza classe dei fenomeni psichici – i «moti d'animo», ossia l'«amore e l'odio» – i lineamenti di una *legalità interna* in grado di far risaltare la *necessità* dei principi etici. Da qui emerge la *Grundfrage* lungo cui si dipana il filo dell'argomentazione nel 1889: *gibt es ein natürliches Sittengesetz?* C'è una legge morale naturale? È forse possibile una norma immutabile, universalmente valida in sé e per tutti gli uomini in ogni tempo e luogo, vale a dire per tutti gli esseri dotati di ragione e sentimento¹⁵⁴?

Dichiarandosi fin da subito un convinto sostenitore della teoria del diritto naturale, Brentano s'impegna su un duplice fronte: rifiutare, per un verso, ogni visione che ridurrebbe le norme etiche alla risultante di un processo storico o, al limite, sociale e, per l'altro, emancipare l'etica da una *metafisica dei costumi*, che cristallizzerebbe l'apoditticità dei principi in verità astratte. Alla *forma* deve accompagnarsi un *contenuto*. Kant – l'abbiamo capito – costituisce uno dei bersagli critici con cui la dottrina brentaniana si confronta. Si tratterà, allora, di trovare una *via mediana* tra un mero *soggettivismo*, in cui la dispersione del contenuto s'imporrebbe a detrimento della forma e un vuoto *assolutismo*, che annienterebbe la realtà in nome di un'idea. Ovviamente, è la *psicologia* a indicare il metodo, ossia la *via*, che permette di far incontrare il contenuto con la forma, garantendo all'etica una propria *razionalità*. Ma come? Seguendo la traccia dell'*analogia* che abbiamo visto istituirsi tra la seconda e la terza classe dei fenomeni psichici, tra i giudizi e i moti d'animo, ovvero tra la logica e l'etica:

«Se compariamo i fenomeni delle tre classi, constatiamo un'analogia tra le ultime due che, invece, manca nella prima. Abbiamo, infatti, un'opposizione nel riferimento intenzionale, che nel caso del giudizio si traduce in termini di accettazione o rifiuto, mentre, per i moti d'animo, in amore o odio, piacere o dispiacere. Nella rappresentazione non troviamo nulla di simile [...] Quanto alla seconda classe, in ogni caso, tra le due

¹⁵³ Cfr. F. Brentano, *Psychologie I*, p. 2: «An die Stelle der Psychologien müssen wir eine Psychologie zu setzen suchen» [tr. it. p. 62].

¹⁵⁴ F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, op. cit., p. 8: «Gibt es ein natürliches Sittengesetz in dem Sinne, daß es, seiner Natur nach allgemeingültig und unumstößlich, für die Menschen aller Orte und aller Zeiten, ja für alle Arten denkender und fühlender Wesen Geltung hat, und fällt seine Erkenntnis in das Bereich unserer psychischen Fähigkeiten?».

modalità di relazione, accettazione e rifiuto, una sarà corretta, l'altra scorretta, come d'altronde la logica fa valere da sempre. Naturalmente, lo stesso vale anche per la terza classe. Tra le due opposte modalità di comportamento, amore e odio, piacere e dispiacere, in ogni caso, una – e solo una – sarà corretta, mentre l'altra sarà scorretta. Ci troviamo qui all'origine dei concetti di bene e male e allo stesso modo dei concetti di vero e falso. Diciamo che qualcosa è vero, qualora l'accettazione a cui si riferisce è corretta. Diciamo che qualcosa è buono, qualora l'amore a cui si riferisce è corretto. Ciò che è amabile di un amore corretto, il valore di ciò che è amabile, è il bene nel senso più ampio del termine.»¹⁵⁵

Rileviamo il gioco di specchi che viene a prodursi tra le due sfere: l'analogia tra l'etica e la logica induce l'etica ad appropriarsi di una razionalità, che si costituisce *per analogia* con la logica. Detto più semplicemente, è perché l'etica esibisce una strutturazione analoga al dominio della logica che può rivendicare, a sua volta, una logica propria. L'analogia guarda alla forma, preservando il contenuto: il giudizio non è affare della volontà e, viceversa, la volontà non si misura con il metro della verità. Le necessità logiche non sono necessità etiche, eppure l'etica – così come la logica – deve risultare in grado di fondare i propri principi in modo da definire la bontà oppure la cattiveria di un sentimento, un desiderio o una volontà. In un caso come nell'altro si tratta di *discipline normative*, che prescrivono le regole in base a cui si determina il *valore* di un ragionamento o di un comportamento¹⁵⁶. Ma come si manifesta

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 18-19: «Wenn wir die Phänomene der drei Klassen miteinander vergleichen, so finden wir, daß die beiden letzten eine Analogie zeigen, die bei der ersten fehlt. Wir haben einen Gegensatz der intentionalen Beziehung; beim Urteil Anerkennen oder Verwerfen; bei der Gemütstätigkeit Lieben oder Hassen, Gefallen oder Missfallen. Beim Vorstellen findet sich nichts Ähnliches [...] Dagegen wird bei der zweiten Klasse in einem jeden Fall von den zwei entgegengesetzten Beziehungsweisen des Anernehmens und Verwerfens die eine richtig, die andere unrichtig sein, wie von alther die Logik geltend macht. Und Ähnliches gilt dann natürlich auch bei der dritten Klasse. Von den zwei entgegengesetzten Verhaltensweisen des Liebens und Hassens, Gefallens und Missfallens ist in jedem Falle einem aber nur eine, richtig, die andere unrichtig. Hier sind wir nun an der Stelle, wo die gesuchten Begriffe des Guten und Schlechten, ebenso wie die des Wahren und Falschen, ihren Ursprung nehmen. Wir nennen etwas wahr, wenn die darauf bezügliche Anerkennung richtig ist. Wir nennen etwas gut, wenn die darauf bezügliche Liebe richtig ist. Das mit richtiger Liebe zu Liebende, das Liebwerte, ist das Gute im weitesten Sinne des Wortes» [*trad. nostra*].

¹⁵⁶ Cfr. *ibid.*, p. 12: «Doch es gibt Gebote auch noch in einem wesentlich andern Sinne; Gebote in der Bedeutung, in welcher man von Geboten der Logik spricht für unser Urteilen und Schließen [...] Die Gebote der Logik sind natürlich gültige Regeln des Urteilens, d. h. man hat sich darum an sie zu binden, weil das diesen Regeln gemäße Urteilen sicher, das von diesen Regeln abweichende Urteilen dem Irrtum zugänglich ist; es handelt sich also um einem natürlichen Vorzug des regelgemäßen vor dem regelwidrigen Denkenverfahren. Um einen solchen natürlichen Vorzug und eine darin gründende Regel, nicht aber um ein Gebot fremden Willens wird es sich also auch bei dem Sittlichen handeln müssen [...] der eigentliche logische Vorzug ist eine gewisse innere Richtigkeit, welche dann einen gewissen Vorzug der Erscheinung mit sich führt. Und so wird es denn auch eine gewisse innere Richtigkeit sein, welche den wesentlichen Vorzug gewisser Akte des Willens vor andern und entgegengesetzten und den Vorzug des Sittlichen vor dem Unsittlichen ausmacht».

questa necessità etica? È forse possibile sapere se qualcosa è buono? Come sfatare l'antico adagio di Ovidio, *scio meliora proboque, deteriora sequor*¹⁵⁷? Ancora una volta è l'analogia a fare da guida. Brentano parla a tale proposito di una *correttezza interna* («innere Richtigkeit»), che indica il valore di determinati giudizi in cui l'atto e l'oggetto aderiscono perfettamente l'uno all'altro. La percezione di un suono implica per necessità un suono percepito. Non ci può essere alcuna percezione, senza qualcosa da percepire; impossibile pensare l'atto senza l'oggetto («Objekt»), là dove l'*Objekt* si distingue dal *Gegenstand*, in quanto oggetto trascendente o fenomeno fisico. L'*innere Richtigkeit* rinvia pertanto alla *innere Wahrnehmung* – la percezione interna – da intendersi come l'istanza suprema dell'evidenza. Certo, si tratta di un'evidenza *assertoria*, in cui ciò che si afferma è il *fatto* dell'esistenza o, meglio, dell'*in-esistenza* intenzionale: l'oggetto si dà nei termini di un contenuto, *objective*. In tal senso, «vero è ciò che è»; «falso ciò che non è»¹⁵⁸. La verità non è altro che l'*adeguazione* del giudizio con la cosa. *Adaequatio intellectus et res*: effettivamente nel 1889 Brentano, pur introducendo alcune rettifiche di rilievo, persiste nel pensare la verità sulla base del paradigma adeguazionistico¹⁵⁹. Il senso dell'*adaequatio* procede dall'*intellectus* verso la *res*, modulando l'«et» in un «ad»: *adaequatio intellectus ad rem*. L'«adeguazione» dovrà quindi intendersi alla stregua di un «convenire»; un «essere d'accordo»; un «appropriarsi»¹⁶⁰. Un giudizio vero sarà un giudizio in accordo – che si accorda – con la cosa. L'ὄν ὡς ἀληθές con cui Aristotele definiva uno dei quattro significati fondamentali dell'essere – facendo del *vero* e del *falso* un attributo del pensiero e non delle cose – si converte nella tesi reciproca: ἀληθές ὡς ὄν¹⁶¹. Dall'*ens tanquam verum* al *verum ens*: la verità *noologica* rinvia alla verità *ontologica*, postulando un'equivalenza tra l'essere e il vero – «tanta verità, quanto essere»¹⁶². Tradotto nel lessico della *Psychologie*, ciò significa che il correlato della verità, vale a dire il valore di un giudizio, è il concetto di esistenza e, ugualmente, il correlato della falsità il concetto di non-esistenza¹⁶³. Alla logica della verità corrisponde

¹⁵⁷ Ovidio, *Metamorphoseon*, VII, 20-21.

¹⁵⁸ F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, op. cit., n. 25, p. 19; pp. 59 sq.

¹⁵⁹ Per una ricostruzione storica *à rebours* del percorso brentaniano a partire dalle acquisizioni del periodo novecentesco si consulti l'*Introduzione* – con intento dichiaratamente apologetico – di O. Kraus, in F. Brentano, *Psychologie I*, pp. XI-XCIII; tr. it. pp. 6-53.

¹⁶⁰ F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, op. cit., n. 25, p. 19; pp. 59 sq.

¹⁶¹ *Ivi*.

¹⁶² Aristotele, *Metaph.*, α 1, 993 b 31: ὄσθ'ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας.

¹⁶³ F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, op. cit., n. 25, p. 19; pp. 59 sq.: «Die Begriffe der Existenz und Nichtexistenz sind die Korrelate der Begriffe der Wahrheit

un'ontologia del vero e un giudizio *vero* sarà un giudizio *corretto* («richtig»), la cui *correttezza* si fonda sull'interiorità di un'evidenza («innere Richtigkeit») che solo la *percezione interna* («innere Wahrnehmung») può assicurare¹⁶⁴. Si badi però a non insinuare in modo troppo sbrigativo un residuo di soggettivismo in questo rinvio alla percezione. Brentano non sostiene una concezione psicologista dell'evidenza. Al contrario, la fondazione dell'evidenza in chiave psicologica risponde a un intento dichiaratamente *antisoggettivista*. Ecco il motivo: l'evidenza interna della percezione esprime ciò di cui non si può pensare il contrario, fruendo al contempo di un valore *apodittico* e non esclusivamente *assertorio*, come del resto lo stesso Brentano avrà l'occasione di affermare nella lettera a Husserl del 9 gennaio 1905 – «[...] è evidente ciò di cui neanche l'onnipotenza divina potrebbe affermare il contrario»¹⁶⁵. L'*escamotage* sta nel fondare l'apodittico sull'assertorio, conferendo all'assertorio una portata apodittica, ossia dimostrativa: *ciò che è, è così e non potrebbe essere altrimenti*. Il τὸ ὄτι precede il διότι¹⁶⁶. La fondazione psicologica mira, pertanto, a garantire un valore oggettivo all'evidenza, pur mantenendo in vigore il primato dell'evidenza assertoria su quella apodittica. Lo stesso vale per l'etica. L'*amore* sarà *corretto*, qualora si rapporti a qualcosa di *buono* e, eventualmente, *scorretto* nel momento in cui si applichi a qualcosa di *cattivo*. Viceversa, l'*odio* si rapporterà a ciò che è *cattivo* e nel caso in cui si applichi a qualcosa di *buono*, risulterà *scorretto*. L'*innere Richtigkeit* si applica legittimamente anche alla terza classe dei fenomeni psichici, costituendo il fondamento di un'etica che non si lascia definire né in termini di eteronomia né di autonomia, bensì – per riprendere

(einheitlicher) affirmativer und negativer Urteile. Wie zum Urteil das Beurteilte, zum affirmativen Urteil das affirmativ, zum negativen das negativ Beurteilte gehört: so gehört zur Richtigkeit des affirmativen Urteils die Existenz des affirmativ Beurteilten, zur Richtigkeit des negativen die Nichtexistenz des negativ Beurteilten».

¹⁶⁴ Cfr. a tale proposito il commento di U. Melle, «Seins- und Erkenntnisfrage in der Philosophie Brentanos», *Tijdschrift voor Filosofie*, 46 (1984), p. 422: «Bei der Evidenz handelt sich Brentano zufolge zwar nicht um so etwas wie ein Überzeugungsgefühl, gleichwohl hat die Evidenz den Charakter eines einfachen und deshalb undefinierbaren Merkmals. Der Evidenzbegriff läßt sich ebenso wie die Begriffe einfacher sinnlicher Qualität nur durch Hinweis auf anschauliche Beispiele bestimmen».

¹⁶⁵ F. Brentano, *Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe*, hrsg. O. Kraus, Meiner, Leipzig, 1930; Meiner, Hamburg, 1962², p. 157. Cfr. anche la *Préface* di J.-C. Gens, *L'origine de la connaissance morale*, *op. cit.*, p. 16: «Comme il [sc. Brentano] le rappelle dans sa lettre à Kraus du 28 février 1916, bien qu'elle reste toujours relative à un contenu donné, l'évidence est évidemment subjective dans la mesure où il n'y a d'évidence que pour un sujet qui juge ; mais cela n'enlève rien au fait qu'elle s'impose de façon apodictique à la conscience sous la forme d'un 'c'est ainsi'».

¹⁶⁶ Cfr. Aristotele, *Anal. post.*, II 8, 93 a.

l'espressione di O. Kraus – di *ortonomia*¹⁶⁷. «Agire secondo la retta ragione» – κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον πράττειν – avrebbe detto Aristotele, che continua a rimanere, nonostante tutto, il paradigma di riferimento¹⁶⁸. L'*ortonomia* non è altro che la configurazione razionale (κατὰ τὸν λόγον) del desiderio (ὄρεξις)¹⁶⁹, e costituisce uno dei temi centrali a cui si consacrano le pagine dell'*Etica Nicomachea*. Pensiamo all'immagine del fanciullo che si conforma ai precetti del pedagogo: «Come bisogna che il fanciullo viva conformandosi ai precetti del suo pedagogo, così anche la facoltà del desiderio [τὸ ἐπιθυμητικὸν] deve conformarsi alla ragione [κατὰ τὸν λόγον]»¹⁷⁰. In prospettiva aristotelica, l'*ortonomia* – ossia la *rettezza* («Richtigkeit») dell'agire – s'intende, più precisamente, nei termini del «giusto mezzo», là dove Aristotele afferma: «[...] il giusto mezzo è come la retta ragione dice»¹⁷¹. Nell'adequazione dell'ὄρεξις al νοῦς risiede il valore morale dell'azione – l'ἀρετή, ossia la *virtù* – che rende la scelta moralmente giusta e si definisce come una «specie di medietà» (μεσότης τις): «Ora, la virtù ha a che fare con passioni e azioni, nelle quali l'eccesso è un errore e il difetto è biasimato, mentre il mezzo è lodato e costituisce la rettezza [τὸ δὲ μέσον... κατορθοῦται]»¹⁷². In tal senso, «l'uomo buono tende ad agire rettamente [ὁ ἀγαθὸς κατορθωτικός]»¹⁷³, conformando le sue passioni, le sue azioni e le sue scelte alla realtà delle cose. Per utilizzare la bella formulazione di Aristotele, potremmo allora concludere che «la scelta [ἡ προαίρεσις] è intelletto che desidera [ὄρεκτικὸς νοῦς] o desiderio che ragiona [ὄρεξις διανοητική], e tale principio è l'uomo»¹⁷⁴. In un linguaggio più moderno, la conformità tra l'ὄρεξις e il νοῦς potrebbe agevolmente tradursi nei termini del rapporto tra il «principio di piacere» e il «principio di realtà», là dove è la realtà a imporre al piacere i limiti del suo soddisfacimento. Allo stesso modo, rileviamo il nesso che viene a stabilirsi in chiave aristotelica tra il *buono*, il *vero* e l'*essere*. Vero è ciò che è: «[...] tutti i fatti [τὰ ὑπάρχοντα] sono in armonia con la verità, e la verità mostra presto la sua discordanza con il falso»¹⁷⁵. «Retto» sarà allora ciò che si conforma al *vero*, ossia a

¹⁶⁷ Cfr. l'introduzione di O. Kraus a F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, op. cit., p. XIV.

¹⁶⁸ Aristotele, *Eth. Nic.*, II 2, 1103 b 32.

¹⁶⁹ *Ibid.*, I 3, 1095 a 10.

¹⁷⁰ *Ibid.*, III 12, 1119 b 15.

¹⁷¹ *Ibid.*, VI 1, 1138 b 20.

¹⁷² *Ibid.*, II 6, 1106 b 25-30.

¹⁷³ *Ibid.*, II 3, 1104 b 33.

¹⁷⁴ *Ibid.*, VI 2, 1139 b 5.

¹⁷⁵ *Ibid.*, I 8, 1098 b 10-15.

ciò che è. Il λόγος dell'ᾠρεξις rinvia alla verità dell'essere, come d'altronde lo stesso Aristotele non esita a esplicitare:

«Infatti, l'uomo di valore [ὁ σπουδαῖος] giudica rettamente di ogni cosa [ἐκάστα κρίνει ὀρθῶς], ed in ognuna [a lui] appare il vero [καὶ ἐν ἐκάστοις τἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται]. Per ciascuna disposizione [ἕξις ἰδίᾳ], infatti, ci sono cose belle e piacevoli ad essa proprie, e forse l'uomo di valore si distingue soprattutto per il fatto che vede il vero in ogni cosa [τῷ τἀληθὲς ἐν ἐκάστοις ὀρᾶν], in quanto ne è regola e misura [κανὼν καὶ μέτρον].»¹⁷⁶

Ripetiamo la *Grundfrage* da cui si dipana la riflessione di Brentano: c'è una verità morale insegnataci dalla natura? La risposta conduce ad attribuire al *bene* un valore esplicitamente *ontologico*: il *bene* s'impone con evidenza a un soggetto, la cui attività consiste per l'essenziale nell'*adeguarsi* alle proprietà dell'oggetto. Il sentimento dovrà pertanto intendersi come l'espressione emotiva di una legalità assiologica naturale e non, invece, come la risultante di un'attività soggettiva¹⁷⁷. Amiamo ciò che è amabile e odiamo ciò che è detestabile. Il *bene* e il *male* sono i correlati oggettivi degli atti di *amore* e *odio*. Esplicitando i termini dell'analogia, potremmo affermare che il bene e il male stanno all'esistenza e alla non esistenza così come l'amore e l'odio stanno al giudizio affermativo e negativo¹⁷⁸. La rettitudine di un sentimento o, *analogamente*, di un giudizio è l'indice di un'adeguazione in cui l'atto si appropria dell'oggetto. Ancora una volta, non risulta difficile reperire l'ispirazione aristotelica di fondo, che fa del *piacere* il segno distintivo dell'agire morale: «[...] bisogna porre come segno distintivo [σημεῖον] delle disposizioni morali il piacere e il dolore che si aggiungono alle azioni [...] La virtù etica, infatti, ha a che fare con piaceri e dolori, giacché è a causa del piacere che compiamo le azioni malvagie, ed è a causa del dolore che ci asteniamo da quelle belle. Perciò bisogna essere guidati in un certo modo subito, fin da piccoli, come dice

¹⁷⁶ *Ibid.*, III 4, 1113 a 29-33.

¹⁷⁷ Cfr. a tale riguardo la prima parte – dedicata all'etica in Brentano – del lavoro di R. Donnici, *Intenzioni d'amore di scienza e d'anarchia. L'idea husserliana di filosofia e le sue implicazioni etico-politiche*, Bibliopolis, Napoli, 1999, p. 32.

¹⁷⁸ Cfr. ancora una volta la fonte aristotelica, *Eth. Nic.*, VI 2, 1139 a 21-35: «Quello poi che sul piano del pensiero sono l'affermazione e la negazione, sul piano del desiderio sono il perseguimento e la fuga. Così, poiché la virtù etica è una disposizione alla scelta e la scelta è un desiderio assunto dalla deliberazione, bisogna per questo che il ragionamento sia vero e che il desiderio sia retto, se la scelta deve essere moralmente buona, e che ciò che il ragionamento afferma e ciò che il desiderio persegue siano la stessa cosa. Questi dunque sono il pensiero pratico e la verità pratica [...] la scelta non può sussistere né senza intelletto e pensiero né senza disposizione morale, giacché un agire moralmente buono o cattivo non può sussistere senza pensiero e senza carattere».

Platone, a godere e a soffrire di ciò che è conveniente: la retta educazione [ὀρθὴ παιδεία] è, infatti, questa»¹⁷⁹. Qui risiede il senso «naturale» a cui aspira l'etica brentaniana. In linea di principio, si ripete la stessa inversione che abbiamo visto effettuarsi tra l'essere e il vero. Dall'ὄν ὡς ἀγαθόν all'ἀγαθόν ὡς ὄν: se il bene è una proprietà dell'essere, allora, *tanta bontà, quanto essere*. Come per la *verità* così per il *bene*, «il punto di partenza è il dato di fatto» – ἀρχὴ γὰρ τὸ ὄτι – «e se questo è messo in luce con sufficiente chiarezza», afferma Aristotele, «non ci sarà bisogno del perché [διότι]»¹⁸⁰. Nell'*Etica Nicomachea* si reitera lo stesso assioma, in base a cui il τὸ ὄτι precede e fonda il διότι: «il dato di fatto è un che di originario, cioè è un principio» – τὸ δ'ὄτι πρῶτον καὶ ἀρχὴ¹⁸¹. Qui si dichiara con maggior evidenza la particolarità del gesto brentaniano: il ricorso allo Stagirita si attua in nome di una speculazione autonoma, che finisce per rendere Aristotele inconciliabile con la sua stessa dottrina. Ed è così che all'autorità dell'*Ipse dixit* subentra Tommaso come, del resto, Brentano non esita a dichiarare: *omne ens, inquantum ens, est bonum*¹⁸². Il nesso aristotelico tra il *vero*, il *buono* e l'*essere* si modula in un'equivalenza, determinando di contraccolpo un duplice effetto: sulla scorta di una visione *univocista* dell'ente, Brentano accetta il principio tomistico di convertibilità – *ens et bonum convertuntur* – rifiutando, per riflesso, l'analogia aristotelica di *Eth. Nic.*, I 4. Rievochiamo brevemente l'interrogazione con cui Aristotele indagava la natura del bene:

«[...] poiché “bene” ha tanti significati quanti ne ha “essere” [τὰ ἀγαθὸν ἰσαχῶς λέγεται τῷ ὄντι] (infatti si predica nella categoria della sostanza [...] in quella della qualità [...] in quella della quantità [...] in quella della relazione [...] in quella del tempo [...] in quella del luogo [...] e così via) è chiaro che non può essere un che di comune, universale ed uno: non sarebbe infatti predicabile in tutte le categorie, ma solo in una [...] Dunque il bene non sarà qualcosa di comune in conformità con una sola idea. Ma allora in che senso si predica? Infatti non sembra appartenere alle cose che, per caso, almeno, sono omonime [ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις]. Ma forse i beni hanno lo stesso nome in quanto derivano da una sola realtà [ἀφ'ἐνός] o perché tendono ad un unico bene [πρὸς ἓν], o piuttosto per analogia [κατ'ἀναλογίαν]? Come infatti la vista è bene nel corpo, così l'intelletto è bene nell'anima, e un'altra cosa è bene in un'altra realtà.»¹⁸³

¹⁷⁹ *Eth. Nic.*, II 3, 1104 b 3-13.

¹⁸⁰ *Ibid.*, I 5, 1095 b 6.

¹⁸¹ *Ibid.*, I 7, 1098 b 2-3.

¹⁸² Thomas de Aquino, *Summa Theologica*, I, 5, 3.

¹⁸³ Aristotele, *Eth. Nic.*, I 4, 1096 b 25-30.

Per Brentano, il bene si conforma alla realtà *tout court*, ossia all'essere, rendendo legittimo ciò che per Aristotele risulta inammissibile, *l'ida del bene in sé*. S'impone pertanto un'ulteriore conseguenza, che conduce a fare del bene un concetto *univoco*, addossando all'analogia aristotelica di *Eth. Nic.*, I 4, l'accusa di *relativismo*. L'ambizione sta nel mettere in luce l'apoditticità dei principi, garantendo l'oggettività della conoscenza che si conforma, a sua volta, alle proprietà ontologiche dell'oggetto e fa dell'etica una disciplina normativa. Per Brentano, il «bene» è un *concetto* e non una *famiglia* di concetti affini e richiede in tal senso una modalità predicativa in grado di assicurarne l'*univocità* contro l'*approssimazione* in cui Aristotele confinava l'etica: «La trattazione sarà adeguata» – leggiamo, infatti, nell'*Etica Nicomachea* – «se avrà tutta la chiarezza compatibile con la materia che ne è l'oggetto [...] Il moralmente bello e il giusto [...] presentano tante differenze e fluttuazioni [...] e una tale fluttuazione hanno anche i beni [...] Bisogna contentarsi, quando si parla di tali argomenti con tali premesse, di mostrare la verità in maniera grossolana e approssimativa»¹⁸⁴.

Rileviamo così gli slittamenti terminologici che sulla scorta di un medesimo sintagma pervengono a esprimere, lungo il filo di una tradizione, significati radicalmente eterogenei: da Aristotele a Brentano, l'analogia non concernerà più il *bene* ma il rapporto tra l'etica e la logica, là dove è *per analogia* con la logica che l'etica risulta in grado di aspirare al rigore di una scienza. L'analogia, di conseguenza, non s'intenderà più come il sintomo di una *fluttuazione*, ma piuttosto come l'indice di una *razionalità*, che opera in vista dell'*uno*. Ecco il paradosso: se l'analogia aristotelica impedisce al bene di acquisire lo statuto di un concetto – l'*idea* del *bene in sé* – l'analogia brentaniana tra la logica e l'etica opera in funzione dell'univocità, legittimando, per riflesso, il concetto – e quindi l'*idea* – del bene. In un caso e nell'altro, la proporzionalità analogica ricopre due valori diametralmente opposti: ora in funzione di un'*unità allargata* che rifiuta di sottomettersi all'univocità del concetto (Aristotele), ora in funzione dell'*univocità* che ricerca nel concetto una garanzia di scientificità (Brentano). L'analogia aristotelica è una figura dell'*unità*, laddove l'analogia brentaniana è una figura dell'*univocità*. L'opposizione si gioca tra la *forma* e il *contenuto*. Corroborando la dimensione *pratica* dell'etica, Aristotele guarda al contenuto al fine di evitare lo svuotamento della forma: «se infatti il bene

¹⁸⁴ *Ibid.*, I 3, 1094 b 11-27. Cfr. anche *ibid.*, II 2, 1104 a 1-2: «ogni discorso sulle azioni da compiere deve essere fatto in maniera approssimativa e non con precisione rigorosa [...]».

predicato in comune» – *l'idea del bene* – «fosse una realtà unica o qualcosa che esiste separatamente o di per sé, è chiaro che l'uomo non potrebbe né realizzarlo nell'azione né acquisirlo»¹⁸⁵. Detto più concretamente, risulterebbe difficile «vedere quale giovamento possa un tessitore o un carpentiere trarre per la propria arte dalla conoscenza di questo bene in sé»¹⁸⁶. Brentano, invece, pur non dimenticando la specificità del contenuto, guarda in primo luogo alla forma in modo da garantire l'apoditticità dei principi su cui l'etica si fonda. La dimensione pratica è uno dei molteplici luoghi di manifestazione della *ragione*, che porta con sé il rigore di una struttura, l'indice di una *razionalità*, il *λόγος* della *coscienza* («Bewußtsein»), una e allo stesso tempo *molteplice*: «[...] il dominio del bene pratico supremo non è altro che l'insieme della sfera sottostante all'influenza della nostra ragione, nella misura in cui sia possibile la realizzazione di un bene»¹⁸⁷. Ed è nel *desiderio* della psicologia di farsi garante di un *λόγος*, capace di esprimersi in termini di *oggettività*, che risiede il senso di una *fondazione psicologica* dell'etica. Più precisamente, l'etica di Brentano è *antisoggettivista* perché è la psicologia a essere in primo luogo *antisoggettivista*. La fondazione psicologica dell'etica rinvia, per riflesso, alla dimensione etica della psicologia, là dove la coscienza – l'oggetto della psicologia – esibisce una dimensione costitutivamente pratica. *Dove c'è oggettività, c'è scienza* ed è così che l'etica può arrogarsi, a sua volta, l'attributo di *scientificità*: se la psicologia è una scienza capace d'*oggettività*, lo stesso varrà di conseguenza anche per un'*etica psicologicamente fondata*. Ma come si spiega il *λόγος* della *coscienza*, che attraverso una *diversità* di funzioni risulta pur sempre in grado di farsi portatrice di una «stessa» *razionalità*? Ovviamente, la logica non deve confondersi con l'etica. Eppure, nell'una e nell'altra si esprime una *ratio* comune che rinvia, in ultima istanza, a un medesimo *fondamento psico-logico*. Ecco la risposta: se la *coscienza* è portatrice di un *λόγος*, questo *λόγος* non potrà che dirsi per *analogia* (*ἀνα-λόγος*), dove per «ana-logia» dovremo intendere il *λόγος* di un'unità, in grado di coniugare il rigore della forma con la specificità del contenuto. Le distinzioni rimangono in vigore: l'etica continua a esibire una specificità propria, che la distingue inequivocabilmente da ogni altra scienza. Basti pensare al «principio di addizione» che rende la somma dei beni preferibile ai singoli

¹⁸⁵ *Ibid.*, I 4, 1096 b 30-35.

¹⁸⁶ *Ibid.*, I 4, 1097 a 10.

¹⁸⁷ F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, op. cit., p. 30: «[...] daß das Bereich des höchsten praktischen Gutes die ganze unserer vernünftigen Einwirkung unterworfenen Sphäre ist, soweit in ihr ein Gutes verwirklicht werden kann».

componenti; oppure alle differenze di grado che modulano il concetto di «bene» in quello di «migliore», introducendo il criterio della *preferenza*¹⁸⁸. Si tratta di assiomi che non trovano applicazione in nessun'altra sfera della conoscenza. Ma in fin dei conti è proprio qui che risiede il senso profondo dell'analogia, quale Brentano la intende: nel dispiegarsi delle attività psichiche affiorano una serie di *corrispondenze* sorrette alla base da una costante trasversale, il riferimento intenzionale, (*die Richtung auf ein Objekt*), che percorre da un capo all'altro l'intera estensione della vita psichica. E sul fondamento della *rappresentazione*, che coinvolge esaustivamente ogni dominio della coscienza, i restanti fenomeni psichici si strutturano *per analogia* gli uni con gli altri, pur mantenendo intatta la loro specificità. L'unità della coscienza si adatta, in tal senso, alla specificità delle funzioni intenzionali, adeguandosi di volta in volta a ogni aspetto del *reale*. L'*analogia* dovrà di conseguenza intendersi come un dispositivo *metodologico* in grado di esplicitare il *λόγος* di questa struttura, senza tuttavia dimenticare che è pur sempre alla *realtà* – all'essere o, meglio, alla struttura dell'essere – che la coscienza si *adegua*. La *struttura della coscienza* si conforma alla *struttura dell'essere*, la quale non può che *dirsi* a partire dalla coscienza. In altri termini, la coscienza accede all'essere a partire da se stessa, istituendo la psicologia a fondamento dell'ontologia («onto-psicologia»). È dunque questo l'esito di maggior rilievo, che sembra imporsi alla nostra indagine: l'*analogia del metodo* implica e al contempo occulta l'altra faccia di una stessa medaglia, l'*analogia dell'essere*.

*

Lo scarto da Aristotele risulta ormai incolmabile. Ciò nonostante, i riferimenti aristotelici continueranno a giocare un ruolo strategico nell'argomentazione brentaniana. In conclusione, varrà la pena soffermarsi su un esempio che lo stesso Brentano propone, a riprova

¹⁸⁸ Cfr. *ibid.*, p. 27; tr. nostra: «Aristotele già rilevava che, per quanto riguarda il bene, la somma è sempre preferibile a uno dei suoi componenti [...] Una vita piena di gioia macchiata da un solo istante di dolore sarebbe preferibile a una vita breve, piena di dolori, ma rallegrata da un solo istante di gioia». Cfr. a tale proposito, Aristotele, *Eth. Nic.*, I 2, 1094 b 10: «Infatti, se anche il bene è il medesimo per il singolo e per la città, è manifestamente qualcosa di più grande e di più perfetto perseguire e salvaguardare quello della città: infatti, ci si può, sì, contentare anche del bene di un solo individuo, ma è più bello e più divino il bene di un popolo, cioè di intere città. La nostra ricerca mira appunto a questo, dal momento che è una ricerca "politica"»; I 7, 1097 b 15-20: «[...] pensiamo che la felicità sia il più degno di scelta tra tutti i beni, senza aggiunte [...] infatti, quello che le fosse aggiunto sarebbe un sovrappiù di bene, e di due beni quello più grande è sempre più degno di scelta [...]».

della *correttezza morale* dei sentimenti e, in particolare, dei cosiddetti *sentimenti superiori* distinti da quelli *inferiori* che appartengono, invece, al piacere dei sensi. La tesi è la seguente: la conoscenza procura piacere così come l'errore e l'ignoranza causano dispiacere. L'argomentazione non esita a fare appello al celebre incipit della *Metafisica* aristotelica: Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει – «Tutti gli uomini per natura tendono al sapere»¹⁸⁹ – dove ciò che più importa rilevare è il verbo, «ὀρέγονται», che rinvia direttamente alla sfera dell'ὄρεξις, la terza classe dei fenomeni psichici. L'amore trasforma la conoscenza nel piacere della conoscenza, facendo del piacere l'indice di un'evidenza naturale (φύσει):

«si tratta di un piacere di questa forma superiore che è l'analogo dell'evidenza nella sfera del giudizio [...] qui, il piacere naturale è una forma superiore d'amore, definita come giusta. Rileviamo così, scoprendo in noi questo amore, che il suo oggetto non è semplicemente amato e amabile e che la sua privazione, il suo contrario, non è semplicemente odiato e odiabile. Comprendiamo anche che l'uno è degno d'amore, l'altro degno di odio, quindi che l'uno è buono e l'altro cattivo.»¹⁹⁰

Il bene non è buono perché amabile, ma amabile perché buono. Quando siamo nel giusto amiamo ciò che è buono, contrariamente a un atteggiamento soggettivistico che farebbe dell'amabile la ragione dell'amore. L'amabile è piuttosto una proprietà di ciò che è buono, dove ancora una volta importa rilevare il verbo *o*, meglio, la copula, «è». Ciò che è buono deve anzitutto *essere* buono. L'*essere* garantisce al bene il suo fondamento. Ed è in tal modo che Brentano riesce a recuperare un principio aristotelico in chiave tomista, pervenendo ad affermare insieme a Tommaso che ogni ente in quanto tale è buono¹⁹¹. La *Dissertazione* del 1862 ci fornisce *à rebours* una interessante riprova, là dove il medesimo passo della *Metafisica* aristotelica acquista piena intelligibilità alla luce del primato conferito al senso ontologico della verità: «Tutti gli uomini per natura tendono [ὀρέγονται] al sapere», poiché il sapere è una conformità con le cose e in questa conformità risiede la misura del vero – *tanta verità, quanto essere*¹⁹². La cosa – *res* – determina la misura del

¹⁸⁹ Aristotele, *Metaph.*, A 1, 980 a 21.

¹⁹⁰ F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, op. cit., pp. 22-23: «Es ist ein Gefallen von jener höheren Form, die das Analogon ist von der Evidenz auf dem Gebiete des Urteils [...] hier ist das natürliche Gefallen eine höhere, als richtig charakterisierte Liebe. Wir bemerken also, indem wir sie in uns finden, daß ihr Objekt nicht bloß geliebt und liebbar und seine Privation und sein Gegensatz gehaßt und haßbar sind, sondern auch, daß das eine liebenswert, das andere hassenwert, also das eine gut, das andere schlecht ist».

¹⁹¹ Cfr. *ibid.*, n. 28, p. 22; pp. 73 sq.

¹⁹² Aristotele, *Metaph.*, α 1, 993 b 31.

vero e «il nostro intelletto raggiunge veramente il suo scopo, solo quando grazie alla scienza perviene a questa conformità con le cose, ossia alla verità»¹⁹³. La conoscenza e, per estensione, il *sapere* risiedono nell'incontro con il *reale*. Il desiderio del sapere è un desiderio *dell'essere* e al contempo un desiderio *per l'essere*. *Ens verum et bonum*: basterà aggiungere il *pulchrum* concernente il dominio delle «pure rappresentazioni» per ottenere la triade del *bello, vero, buono* a cui fa da contrappunto la tripartizione del sapere in *estetica, logica, etica*, che rimanda, in ultima istanza, alla triade dei fenomeni psichici, *rappresentazioni, giudizi, moti d'animo*¹⁹⁴. Traspare così, in filigrana, l'intento metafisico della *classificazione*, come d'altronde lo stesso Brentano ammette in conclusione del secondo volume della *Psychologie vom empirischen Standpunkt*:

«È dunque necessario concepire in un modo un po' diverso la triade di *bello, vero e buono*, e allora sarà chiaro ch'essa, in effetti, è in relazione ad una triade di parti della nostra vita psichica [...] quella triade che noi abbiamo distinto nelle tre classi fondamentali dei fenomeni psichici.»¹⁹⁵

Da qui consegue, infine, la formulazione dell'*ideale degli ideali* a cui approda la riflessione nel 1874 e che consiste, sostanzialmente, nella traduzione in chiave psicologica del *summum ens*:

«L'*ideale degli ideali* sta nell'unità di ogni vero, di ogni buono e di ogni bello, cioè in un essere la *rappresentazione* del quale mostra la bellezza infinita e in essa, come nel suo archetipo, che infinitamente la sovrasta, mostra ogni bellezza finita pensabile; in un essere la *conoscenza* del quale palesa la verità infinita e in essa, come nella sua prima e universale causa esplicativa, palesa ogni verità finita; in un essere, l'*amore* del quale ama il bene infinito universale e, in esso, ogni altro bene che in modo finito partecipa della perfezione [...] Questa è anche la promessa di felicità che vien data nella più perfetta delle religioni comparse nella storia, nel cristianesimo.»¹⁹⁶

Non sarebbe illegittimo, a nostro avviso, sostenere che la vocazione *ontologica* della *psicologia* – nel momento in cui la *psicologia* si modula in *onto-psico-logia* – recupera, in ultima battuta, l'originario

¹⁹³ Cfr. F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, op. cit., p. 29; tr. it., p. 39.

¹⁹⁴ Per il dominio delle «rappresentazioni pure» e la traduzione dell'estetica in chiave psicologica, rinviamo a F. Brentano, *Grundzuge der Ästhetik*. Aus dem Nachlaß, hrsg. F. Mayer-Hillebrand, A. Francke, Bern, 1959; Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988.

¹⁹⁵ F. Brentano, *Psychologie II*, pp. 120-121; tr. it. p. 107.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 122; tr. it. pp. 107-108.

fondamento *onto-teo-logico* della *metafisica*¹⁹⁷. In altri termini, il rapporto tra la *metafisica* e la *psicologia* sfocerebbe in un'*onto-teo-logia* fondata *dal punto di vista empirico*: l'unità del *verum, bonum, pulchrum* corrisponderebbe, infatti, all'unità della coscienza – l'insieme dei fenomeni psichici – che pur articolandosi attraverso un'irriducibile molteplicità di funzioni, non si sottrae alla *logica del fondamento*. Lasciamo tuttavia questa ipotesi di lettura in sospenso. Ai fini della nostra ricerca importa piuttosto rilevare la *morale* conclusiva dell'analogia, che in Brentano continua, nonostante tutto – anche nella sua veste proporzionale – ad agire segretamente in vista dell'*uno*, preferendo all'unità l'univocità.

¹⁹⁷ Cfr. F. Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, *op. cit.*, pp. 228-230: «Si può fondare l'etica senza la metafisica, ma non si può condurla al fine senza la metafisica».

V

MISERIA E SPLENDORE DELL'ANALOGIA

HUSSERL ERA UN ARISTOTELICO?

Husserl era un aristotelico? La risposta è immediata, quasi istintiva: no. Per quanto la domanda potrebbe risultare legittima nei confronti di Trendelenburg o di Brentano, in questo caso assume piuttosto l'aria di una provocazione. Le ragioni saltano subito agli occhi. In primo luogo, il rifiuto di un approccio storico della filosofia, inizialmente dichiarato e confermato a più riprese: «Stanco delle confusioni e temendo di affondare nel mare di una critica senza fine» – leggiamo in un abbozzo di prefazione alla seconda edizione delle *Ricerche logiche* – «mi sentii costretto a mettere da parte la storia»¹. Va, inoltre, segnalato il panorama composito delle influenze, in cui accanto a Brentano si collocano Bolzano, Lotze, Frege, ecc., che di «aristotelico» non hanno pressoché niente². E quando alla «neutralità» delle *Ricerche logiche* farà seguito un'esplicita presa di posizione metafisica, saranno piuttosto i nomi di Platone, Descartes, Hume e Kant a vegliare sulla svolta della fenomenologia in un idealismo trascendentale³. In tal senso, l'affermazione di un «aristotelismo husserliano» equivarrebbe a una sorta di *contradictio in adjecto* e non potrebbe che compiersi al prezzo di una certa violenza. La presunta provocazione non sembra, pertanto, sollevare particolari difficoltà. Ciò nonostante, avvertiamo un disagio nel liquidare la domanda in maniera così sbrigativa e al di là degli intenti più o meno

¹ E. Husserl, *Entwurf einer Vorrede zu den Logischen Untersuchungen (1913)*, apparso a cura e con un'introduzione di E. Fink in «Tijdschrift voor Filosofie», 1939 (1), pp. 106-133 e 319-339, rist. in Husserliana (Hua) XX/1, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erste Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*, hrsg. U. Melle, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 2002, p. 273; tr. it. V. De Palma, «Abbozzo di una prefazione alle *Ricerche logiche*», in E. Husserl, *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli oggetti intenzionali e altri scritti*, a cura di S. Besoli e V. De Palma, Il Melangolo, Genova, 1999, p. 188. Sulla storia editoriale di questo importante testo husserliano, cfr. K. Schuhmann, *Entwurf einer Vorrede zu den Logischen Untersuchungen*, in «Tijdschrift voor Filosofie», 1972 (34), n. 3, pp. 513-524.

² Cfr. a tale proposito, E. Melandri, «I quattro autori di Husserl» in *Le «Ricerche logiche» di Husserl. Introduzione e commento alla prima ricerca*, Il Mulino, Bologna, 1990, pp. 15-153.

³ Cfr. in particolare E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-1924). Erste Teil: Kritische Ideengeschichte*, hrsg. R. Boehm, 1956, Hua VII.

provocatori, l'istintività della risposta si smorza di fronte all'evidenza di una filiazione in cui è ancora udibile *l'eco di Aristotele* – da Trendelenburg a Brentano per infine arrivare a Heidegger, che spargia le carte. È forse possibile pensare la posizione di Husserl al riparo da ogni contaminazione aristotelica? D'altronde, è con gli occhi della fenomenologia che il giovane Heidegger inizierà a guardare ad Aristotele, confermando il senso di questa eredità nel passaggio che dal problema delle *κατηγορίαι* – in cui si racchiude il gesto germinale dell'*Aristoteles-Rainissance* del XIX sec. – conduce alla scoperta husserliana dell'*intuizione categoriale*: «[...] con la scoperta dell'intuizione categoriale» – affermerà perentoriamente Heidegger nel 1925 – «si ricava per la prima volta la via concreta di una ricerca dimostrativa e autentica delle categorie»⁴. Qui risiede – sempre a detta di Heidegger – il contributo di maggior rilievo della fenomenologia husserliana, che pone l'intuizione categoriale al fianco di altre due nozioni cardinali: l'*intenzionalità*, a cui spetta il primo posto nell'ordine del metodo e che per l'essenziale Husserl ridefinisce nei termini di Brentano come un *Sich-Richten auf* – «ciascun vissuto si dirige verso un oggetto»⁵ – e l'*a priori*, in cui si attesta sia per l'*ideale* che per il *reale* la presenza di «qualcosa che è strutturalmente prima»⁶. Il paradosso, da un punto di vista storiografico, sarebbe allora il seguente: la fenomenologia nasce aristotelica – sia Brentano, che Heidegger sarebbero senz'altro d'accordo – e Husserl, pur non provenendo da Aristotele, si ritroverebbe in tal modo a occupare la punta estrema dell'aristotelismo. Il suo merito principale consisterebbe nell'aver saputo realizzare l'antico sogno di una presa diretta sull'essere, mettendo fine al conflitto che gravava sullo

⁴ M. Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Marburger Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. P. Jaeger, Klostermann, Frankfurt a. M., 1979, Gesamtausgabe (Ga) 20, pp. 97-98; tr. it. *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, a cura di R. Cristin e A. Marini, Il Melangolo, Genova, 1999, p. 90.

⁵ Cfr. *ibid.*, p. 37; tr. it., p. 36. Il rapporto di filiazione non procede, tuttavia, senza rotture e lo stesso Heidegger non manca di rilevare la profonda differenza che separa il «riferimento intenzionale» di Brentano dall'«intenzionalità» di Husserl. Più precisamente, la diretta identificazione che Brentano opera tra lo «psichico» e l'«intenzionale», lascerebbe quest'ultimo in un'essenziale sottodeterminazione, spostando l'interesse dell'analisi verso un approccio classificatorio, contrariamente all'analisi husserliana, orientata a una visione *strutturale* dell'intenzionalità. Cfr. a tale proposito, *ibid.*, p. 61-63, tr. it. 58-59; p. 36, tr. it., p. 37: «l'intenzionalità come struttura dei vissuti di coscienza». Per quanto riguarda, invece, la definizione dell'intenzionalità in chiave husserliana, cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Erster Teil, hrsg., U. Panzer, 1984, Hua XIX/1, pp. 379-384; tr. it., E. Husserl, *Ricerche logiche. Volume secondo*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano, 2005, pp. 158-161. In particolare, il riferimento va al § 10 della *Quinta ricerca logica*, «Deskriptive Charakteristik der Akte als „intentionaler Erlebnis“».

⁶ M. Heidegger, Ga 20, p. 101; tr. it. p. 93.

statuto delle categorie. Il patto apofantico tra il λόγος e l'ὄν risulterebbe così definitivamente saldato⁷.

Certo, questo non significa che l'*aristotelismo fenomenologico* – quale Heidegger l'intende – invalidi l'originalità del questionamento husserliano, in cui di «aristotelico» *strictu sensu* resta effettivamente ben poco⁸. La cautela, come si suol dire, è d'uopo, tanto più di fronte ai nodi di una tradizione, che nel nostro caso rimane problematicamente non tematizzata. Eppure, senza voler per forza intravedere nella fenomenologia – a insaputa dello stesso Husserl – l'inatteso compimento di una traiettoria secolare, un approccio più «azzardato» risulta altrettanto legittimo anche in ragione di un ulteriore dato, a nostro avviso, storicamente essenziale: se è pur vero che Husserl non si approprierà esplicitamente di Aristotele, viceversa l'aristotelismo filtrato dall'insegnamento di Brentano – con particolar riferimento al *Brentano psicologo* – consente di misurare l'originalità della fenomenologia husserliana. Non solo per contrasto e in termini di rottura, ma anche lungo la linea di una trasmissione, là dove il lessico persiste a dispetto del concetto. Ed è in una trama *lessicale e concettuale* – nel passaggio che dalla psicologia descrittiva conduce alla fenomenologia – che andranno reperite le tracce silenziose dell'*analogia*, ancora presente nel discorso husserliano. Qui si fonda la nostra strategia. Setacceremo le *briciole d'aristotelismo* che rimangono sul tavolo della fenomenologia nascente, ricercando i segni di una *dis-continuità* che ci permetta di recuperare il filo della nostra questione: *perché l'analogia continua a dirsi? Qual è il suo senso e la sua portata fenomenologica? E, soprattutto, che ne è del suo originario rapporto con l'essere?* Certamente, non mancheranno i colpi di scena e nel passamano che dal maestro va all'allievo, l'analogia – avremo modo di verificarlo – si destinerà ad altre funzioni, tanto più alla luce dello smarcamento che condurrà Husserl a emanciparsi dal suo iniziale «brentanismo». Da un'*analogia verticale* improntata all'articolazione tra il «proprio» e l'«improprio» passeremo a un'*analogia orizzontale*, vincolata al suo carattere esclusivamente proporzionale. Fissando in Brentano il nostro

⁷ Cfr. *ibid.*, p. 97; tr. it. p. 90: «E così è giunto a conclusione, almeno provvisoriamente, un antico conflitto, quello circa l'essere dei concetti universali».

⁸ Del resto, è sufficiente a tale riguardo consultare il rapporto stilato da Dorion Cairns relativo a una conversazione avuta con Husserl, in data 7 novembre 1931, il quale non nascondeva un certo scetticismo nei confronti del tentativo heideggeriano di una lettura fenomenologica di Aristotele: «Husserl characterized Heidegger's Aristotle interpretation as a reading back into Aristotle of an attempt to answer a question which first arose in Husserl's philosophy» (D. Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, La Haye, M. Nijhoff, 1976, p. 5).

punto di partenza, metteremo in luce i momenti più topici per far risaltare con maggior evidenza le differenze, le variazioni e gli slittamenti che vengono a comporre la trama complessa di questo concetto. *Auf dem Weg der Analogie* – «sulla strada dell'analogia», dirà il vecchio Heidegger per indicare il modo in cui Husserl giungerà a scoprire la portata categoriale dell'intuizione⁹. Questo sarà il nostro punto di arrivo. Più che di un'indagine lessicografica, è di una *Grundfrage* che abbiamo bisogno per capire il *perché* di questa scelta, che riesuma un antico sintagma – l'*analogia* – di fronte al senso di una nuova questione – l'*intuizione categoriale* – in cui si racchiude il gesto d'apertura della fenomenologia husserliana¹⁰.

§ 1. CONTRO IL SIMBOLICO

In via preliminare, facciamo un passo indietro e cominciamo col sottoporre i primissimi scritti husserliani al vaglio dell'insegnamento di Brentano, poiché è con il lessico di Brentano che verranno progressivamente superati i limiti della psicologia descrittiva, in cui Husserl s'imbatte fin dal 1891 con la *Philosophie der Arithmetik* – ambiguo punto di partenza di una riflessione che rimarrà significativamente incompiuta¹¹. Commentando l'itinerario husserliano, Heidegger avrà l'occasione di affermare: «caratteristico in proposito fu che il lavoro filosofico di Husserl non cominciò con qualche problema immaginario o “d'importazione” ma, in corrispondenza con l'andamento del suo sviluppo scientifico, egli cominciò a filosofare sul terreno che

⁹ Cfr. M. Heidegger, *Seminare (1951-1973)*, Ga XV, hrsg. C. Ochwadt, 1986, p. 376.

¹⁰ Cfr. J.-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris, 1989, p. 59: «Le pas décisif des *Recherches* consiste à atteindre “l'être comme donné”. Husserl y parvient, du moins, “quasiment”. En quoi réside la faiblesse ? En ceci, sans doute, qu'il se contente, à trop peu de frais, de nommer cette donation, sans véritablement la penser. Comme la nomme-t-il ? Par la finalement très fruste analogie d'une intuition catégoriale, qui, d'un nouveau (ou plutôt très ancien) syntagme, dissimule l'abîme de la donation de l'être».

¹¹ A seguito dell'*Habilitationsschrift* del 1887, *Über den Begriff der Zahl*, la pubblicazione della *Philosophie der Arithmetik*, annunciata nel 1891 in due volumi, ne comporterà uno solo, composto a sua volta di due parti. La prima concernerà un'analisi psicologica dei concetti aritmetici elementari (quantità, unità, numero). La seconda, invece, verterà sulle rappresentazioni simboliche di quantità e di numero. Ed è lungo questa linea che avrebbe dovuto continuare il piano dell'opera, il cui secondo volume si riprometteva di porre a tema d'indagine una logica generale dei metodi simbolici. Segnaliamo, infine, il progetto coevo di un «Raumbuch», destinato a un'analisi descrittiva e genetica del concetto di spazio geometrico, le cui tracce sono conservate in E. Husserl, *Studien zur Arithmetik und Geometrie. Texte aus dem Nachlaß (1886-1901)*, Hua XXI, hrsg. I. Strohmeier, 1983; tr. it. V. Costa (a cura di), *Il libro dello spazio*, Milano, 1996.

aveva a disposizione. In altri termini, la sua riflessione filosofica nel senso metodico di Brentano si diresse sulla matematica»¹². *Der Begriff der Zahl ist ein vielfacher* – senza unità non c'è scienza, eppure il «numero» si dice in molteplici modi¹³. È forse possibile individuare un ordine di fondazione in grado di garantire un'omogeneità al dominio dell'aritmetica? *Unità e molteplicità, univocità ed equivocità*. Nei passi iniziali del giovane Husserl ritroviamo curiosamente le opposizioni che avevano segnato le problematiche dell'aristotelismo di Brentano: dove c'è il molteplice, si cerchi l'uno e tra i molteplici modi di dire la stessa cosa s'individuano ciò che si dice in modo proprio. Nel 1891 Husserl pensa il *numero* così come Brentano pensa *l'essere*, confidando ai numeri cardinali il compito di ordinare la molteplicità delle altre specie (ordinali, reali, razionali, irreali, negativi, ecc.) in virtù di una duplice priorità: sul piano dell'esperienza e sul piano linguistico. «Per quanto le espressioni matematiche di tutti questi numeri siano differenti» – leggiamo in incipit della *Philosophie der Arithmetik* – «nondimeno racchiudono i segni dei numeri 1, 2, 3... in quanto parti costitutive e in tal senso i numeri cardinali sembrano anche in aritmetica svolgere il ruolo di numeri base»¹⁴. L'esempio esplicativo elaborato a tale riguardo non è senza interesse: *zwei, zweiter, zweierlei, zweifach, zweimal, zweitel* – come dire, *salute, sano, salutare, salubre, sanabile, ecc.*¹⁵. *Logik e Sprachkritik* procedono di pari passo. Brentano, del resto, lo insegnava: «Die Logik liegt in der Sprache» e correlativamente «Die Sprache ist ja in ihrer wesentlichen Bedeutung das Zeichen des Denkens»¹⁶. Più precisamente,

¹² M. Heidegger, *Ga 20*, p. 30; tr. it. p. 31.

¹³ E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, Hua XII, hrsg. L. Eley, 1970, p. 10.

¹⁴ Cfr. *ibid.*, p. 11: «Wie verschieden aber die arithmetischen Ausdrücke all dieser Zahlen auch sein mögen, immer schließen sie die Anzahlzeichen 1,2,3,... als Bestandteile ein, und so scheinen auch in der Arithmetik die Anzahlen in gewisser Art die Rolle von Grundzahlen zu spielen [...]». Cfr. a tale proposito il commento di C. Majolino, «Les “essences” des *Recherches logiques*» in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2006/1, n. 49, p. 100: «Tout comme Brentano avait introduit le couple du propre et de l'impropre pour répondre à un problème d'homonymie (quelle signification fondamentale de l'être est à la base de la dispersion apparente dont le langage est le témoin ?), le jeune Husserl s'interroge sur l'unité du concept de nombre (unité qui seule peut donner à l'arithmétique un fondement stable et sur), dans les mêmes termes que ceux aménagés par Brentano lors de son interprétation d'Aristote».

¹⁵ Il riferimento va ovviamente ad Aristotele, *Metaph.*, Γ 2, 1003 a 35: «L'essere, quindi, non si dice per mera omonimia, ma nello stesso modo in cui diciamo “sano” tutto ciò che si riferisce alla salute [...]». Per quanto riguarda, invece, l'esempio husserliano, cfr. Hua XII, p. 10. La consonanza o, potremmo piuttosto dire, la *paronimia* dei termini impiegati dall'esempio husserliano va, tuttavia, perdendosi nella traduzione italiana: «due, secondo, di due specie, doppio, due volte, mezzo».

¹⁶ F. Brentano, *Die Lehre vom richtigen Urteil. Nach den Vorlesungen über Logik mit Benützung anderer Manuskripte aus dem Gebiete der Erkenntnistheorie aus dem Nachlaß*, hrsg. F. Mayer-Hillebrand, Francke Verlag Bern, 1956, pp. 14-15. A titolo informativo,

la logica non può esulare da un'analisi del linguaggio tesa a individuare quei fenomeni d'interferenza tra il pensiero e la sua espressione linguistica¹⁷. Non c'è scienza senza una terminologia rigorosa o, meglio, «scientifica», come già statuiva lo stesso Aristotele e Brentano, da parte sua, non esita ad applicare la *Sprachkritik* anche al caso dell'analisi matematica:

«[...] il linguaggio utilizza, per brevità, alcune finzioni: in matematica, per esempio, si parla di grandezze negative al di sotto dello zero, di parti di uno, di numeri irrazionali ed immaginari, ecc., con cui si opera in totale analogia [*ganz nach Analogie*] con i numeri veri e propri. E così il linguaggio affianca ai nomi astratti anche quelli concreti ed opera spesso con essi come se significassero cose che sarebbero parti dei rispettivi termini concreti.»¹⁸

È su un tale assunto che si appoggerà la riflessione del giovane Husserl. Per analogia operiamo con grandezze negative, numeri irrazionali, numeri immaginari *come se* fossero numeri naturali. Le *finzioni assurde* della matematica acquistano in tal senso uno *statuto analogico* («analog») a quello degli oggetti veri e propri, ma non perciò ne viene meno l'utilità e, in fin dei conti, *fingere* a volte può essere d'aiuto:

segnaliamo la complessità redazionale di cui si compone *Die Lehre vom richtigen Urteil*, trattandosi di un'opera che la curatrice, Franzisca Mayer-Hillebrand, ha ricomposto sulla base di tre testi eterogenei: in primo luogo, il manoscritto del *Nachlaß* di cui Brentano si era servito per i corsi di logica del 1884-1885, inizialmente utilizzato durante il semestre invernale del 1869-1870 a Würzburg e successivamente ripreso e ampliato a Vienna dal 1874 al 1895; in secondo luogo, i passi integrativi di *Wahrheit und Evidenz*; in terzo luogo, alcuni elementi tratti da *Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse* (1891) di Franz Hillebrand, in cui trovano un ulteriore sviluppo alcune indicazioni provenienti dallo stesso Brentano.

¹⁷ Cfr. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, I, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1924, p. 119; tr. it. *La psicologia dal punto di vista empirico 1*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 151: «L'esperienza dimostra che l'equivoco [*Äquivokation*] è uno degli ostacoli principali all'individuazione delle differenze». (D'ora in avanti *Psychologie I*)

¹⁸ F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt II, Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1971, Anhang XV, «Von den Gegenständen des Denkens (Diktat vom 22. Februar 1915)», p. 215: «Und außerdem muß man darauf achten, daß sich die Sprache der Kürze halber mancher Fiktionen bedient und so z. B. in der Mathematik von negativen Größen unter Null, von Teilen von eins, von irrationalen und imaginären Zahlen u. dergl. redet, die dann ganz nach Analogie der Zahlen im eigentlichen Sinn behandelt werden»; tr. it. «Gli oggetti del pensiero», in F. Brentano, *La psicologia dal punto di vista empirico 2. La classificazione dei fenomeni psichici*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p. 177. Cfr. inoltre F. Brentano, «Über den Begriff der Wahrheit» in *Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe ausgewählt*, hrsg. O. Kraus, Meiner, Hamburg, 1958, p. 3: «Da Aristoteles die Wissenschaft in weitestem Umfange gründete, benötigte er einer wissenschaftlichen Terminologie».

«Chi può pensare un milione se non come quella grande quantità designata dal termine “un milione”? Ecco qui un caso in cui il linguaggio viene in aiuto al pensiero tirandolo dall'impaccio di difficoltà ancora maggiori, o addirittura di vere e proprie impossibilità. Un bambino può manipolare dei milioni, associando a questa parola il senso seguente: “il numero designato dal termine un milione”. L'intelletto più raffinato, invece, non sarebbe in grado di raffigurarsi chiaramente i concetti di questi milioni come dei concetti di numeri specificati in sé, né di calcolare con essi agevolmente. Questo non vale solo per i concetti matematici, ma anche per qualunque termine tecnico (quantità di calore, caloria, ecc.), in cui intervenga ugualmente una complicazione eccessiva.»¹⁹

Sia che si tratti di un'irrapresentabilità *de jure* oppure *de facto*, Brentano non nega la *funzione di supporto* («Hilfsmittel») del linguaggio, che permette in alcuni casi di eludere le difficoltà a cui il pensiero va incontro²⁰. Da un punto di vista psicologico il segno svolge un'importante *principio d'economia* – il giovane Husserl sarà d'accordo – consentendo la sostituzione di rappresentazioni semplici a rappresentazioni complesse²¹. Il matematico, per esempio, tramite l'applicazione di un sistema di segni – radice, esponente, parentesi, ecc. – evita di ripetere ogni volta tutta una serie di operazioni, che appesantirebbero oltremisura il processo cognitivo²². Ed è evidente l'utilità pratica di questo genere di finzioni, che Brentano definisce

¹⁹ F. Brentano, *Die Lehre vom richtigen Urteil*, op. cit., p. 27: «Wer kann Million anders denken als: eine große, mit dem Namen Million bezeichnete Menge? Hier haben wir also ein Beispiel, wo die Sprache dem Denken in der Art zu Hilfe kommt, daß sie ihm über Schwierigkeiten der größten Art, ja über Unmöglichkeiten hinaus hilft. Ein Knabe kann mit Millionen manipulieren, indem er den Sinn „die mit dem Namen Million bezeichnete Zahl“ mit dem Wort verknüpft, der ausgebildetste Verstand wäre aber nicht imstande, die Begriffe dieser Millionen als in sich selbst spezifiziert Zahlen sich klar vorzuführen oder gar mit Leichtigkeit mit ihnen zu rechnen. Ähnliches geschieht fort und fort, auch wo es sich nicht um mathematische Begriffe, sondern um irgendwelche termini technici (Wärmemenge, Kalorie u. a.) handelt, wo immer in ähnlicher Weise eine allzu große Komplikation eintritt». [*trad. nostra*]

²⁰ Cfr. a tale proposito, C. Majolino, «Appunti su Husserl, Brentano e la questione delle rappresentazioni simboliche», in *Filosofia e Linguaggio in Italia, nuove ricerche in corso*, Atti del VII Congresso Nazionale della Società Italiana di Filosofia del Linguaggio, Cosenza, 2001, p. 86; J. Benoist, «L'héritage autrichien dans la pensée du jeune Husserl: représentations propres et impropres», *Austriaca*, n° 44, 1997, pp. 22-52.

²¹ Cfr. E. Husserl, K I 55, in *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Hua XXII, hrsg. B. Rang, 1979, p. 285; tr. it. E. Husserl, *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli oggetti intenzionali e altri scritti*, op. cit., p. 42: «Dobbiamo escludere come qualcosa d'improprio la rappresentanza nel senso del segno [...]».

²² Cfr. E. Husserl, Hua XII, «Zur Logik der Zeichen (Semiotik)», p. 350; tr. it. E. Husserl, *Semiotica*, a cura di C. Di Martino, Spirali Edizioni, Milano, 1984, p. 71: «I simboli sono la grande risorsa naturale, mediante la quale i limiti [*Schranken*] originariamente così angusti della nostra vita psichica vengono superati. Con i simboli queste imperfezioni essenziali del nostro intelletto vengono neutralizzate, almeno fino a un certo punto [...] I simboli servono all'economia del lavoro spirituale, come gli strumenti e le macchine servono all'economia del lavoro meccanico».

absurda cum fundamento in re, postulandone la riconducibilità al fondamento generativo: tutti gli enunciati matematici sono riconducibili a enunciati sui numeri cardinali in virtù della priorità che i *numeri cardinali* («der Zahlen im eigentlichen Sinn») intrattengono sulle restanti classi di numeri (irrazionali, negativi, immaginari, ecc.)²³. Detto altrimenti, le finzioni ci sono d'aiuto finché non dimentichiamo che si tratta di «finzioni» e lo stesso vale per l'*analogia*, che costituisce pur sempre un genere di finzione («Analogiebildung»). Ne rileviamo così una primissima occorrenza per mano dello stesso Husserl, che si conforma ai dettami dell'insegnamento di Brentano, stabilendo «un analogo rapporto di dipendenza» tra tutte le specie numerali, per un verso, e i numeri cardinali, per l'altro²⁴. L'unità del *πολλαχῶς*, inteso in tutte le sue accezioni, sta nel ricondurre il complesso al semplice, ossia il molteplice all'uno, facendo dell'uno il primo termine di una serie: dal *proprio* all'*improprio*, dal *primo* al *derivato*. Il *πολλαχῶς λεγόμενον* – poco importa che si tratti dell'essere o dei numeri – si risolve in un *πρὸς ἓν λεγόμενον*. Non sarà, allora, inutile ricordarsi che per il Brentano del 1862 l'indagine metafisica consisteva per l'essenziale nell'individuare i significati propri dell'essere («die Eigentliche»), distinguendoli da quelli impropri («die Uneigentliche»). E dall'ontologia alla psicologia, gli *Existenzweisen* che separavano la sostanza dall'accidente si traducono in *Vorstellungweisen*, differenziando le *rappresentazioni proprie* («eigentliche Vorstellungen») dalle *rappresentazioni improprie*

²³ Cfr. F. Brentano, *Psychologie II*, Anhang XVII «Vom ens rationis», pp. 248-249; tr. it. pp. 203-204: «Certamente vale la pena soffermarsi sui nomi astratti. Nel nostro procedere metodico essi, infatti, svolgono talvolta un ruolo importante, vengono formati intenzionalmente e mantenuti durante lunghe discussioni, per poi scomparire nel risultato finale, dopo aver prestato buoni servizi. Contrariamente ad altri nomi assurdi, dove ciò non si verifica, si potrebbero in un certo senso dire razionalmente giustificati o, se si preferisce, si potrebbero definire *absurda cum fundamento in re*». Cfr. *ivi*, l'esempio seguente: «[...] I matematici parlano di *grandezze negative* [...] Già il solo fatto che il pensare qualcosa di inferiore al nulla abbia a che fare con un'assurdità, non richiederebbe una prova. Non si tratta della libertà dell'assurdità, ma di una certa utilità tecnica che certamente può sussistere, nonostante l'assurdità. Se non può esserci alcuna distanza in direzione opposta rispetto a 0, vi sono casi in cui si hanno, in verità, distanze che vanno in direzione opposta; è il caso, per esempio, di una linea retta in cui le due estremità distano dal centro in direzioni opposte: qualcosa di analogo a quello che, per assurdo, fingo per lo 0, si verifica al centro della linea. E così in mille altri casi. In questo modo, sostituendo analogie non assurde, posso utilizzare ciò che ho calcolato usando gli assurdi». Vale, infine, la pena consultare il commento di O. Kraus a proposito delle finzioni matematiche *cum fundamento in re*, in F. Brentano, *Psychologie II*, p. 250; tr. it. p. 205: «Tutti gli enunciati matematici si possono ridurre a enunciati su numeri naturali e quindi sono tanto poco fittizi quanto gli stessi numeri naturali».

²⁴ Cfr. E. Husserl, *Hua XII*, p. 10: «Die Sprache leitet uns hiermit auf den Gedanken hin, es möchten auch die korrespondierenden Begriffe sämtlich in einem analogen Abhängigkeitsverhältnisse stehen zu denen der Anzahlen und gewisse inhaltsreichere Gedanken vorstellen, in welchen die Anzahlen bloße Bestandteile bilden».

(«uneigentliche Vorstellungen»)²⁵. Si tratta di una tematica cruciale, la cui importanza risulta difficilmente sottovalutabile. Brentano l'affronterà a Vienna nei suoi celebri corsi sulla logica elementare e, in particolar modo, durante il *Winter Semester* del 1884-1885 come, del resto, il giovane Husserl testimonia:

«Nelle lezioni *Die elementare Logik und die in ihr nötige Reformen* Brentano trattava, in modo particolarmente dettagliato e in forme sempre nuove e creative, tanto di psicologia descrittiva del continuo (con accurata attenzione ai *Paradoxien des Unendlichen* di Bolzano) quanto della distinzione tra rappresentazioni intuitive e non intuitive, chiare e oscure, distinte e confuse, proprie e improprie, concrete e astratte.»²⁶

In termini di *Wirkungsgeschichte*, il binomio «proprio/improprio» applicato alla classe delle rappresentazioni costituisce, ancor più che la dottrina del riferimento intenzionale, il lascito comune intorno a cui si raccoglierà la generazione degli allievi di Brentano: da Marty a Twardowski, da Husserl a Meinong, da Kerry a Ehrenfels²⁷. D'altronde, nella *Psicologia dal punto di vista empirico* la «rappresentazione» già si definiva come l'asse portante di ogni attività psichica: il giudicare, il sentire, l'amare o l'odiare implicano una rappresentazione preliminare dell'oggetto a cui si riferiscono. Ed è per questo che la *Vorstellung* dovrà intendersi a rigor di termini come una vera e propria *presentazione* – piuttosto che una mera *ra-ppresentazione* – in grado di rendere presente *qualcosa* alla coscienza nella forma di un contenuto immanente²⁸. Su

²⁵ F. Brentano, *Die Lehre vom richtigen Urteil*, op. cit., pp. 46 sq.

²⁶ K. Schuhmann, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Hua Dokumente, Bd. I, 1977, p. 14.

²⁷ A proposito della distinzione «proprio/improprio» applicata alla classe delle rappresentazioni si consulti C. Majolino, «Appunti su Husserl, Brentano e la questione delle rappresentazioni simboliche», art. cit., p. 82: «Il primo a riconoscerne l'importanza è Meinong (1882), nella sua teoria delle relazioni, seguito cronologicamente da Kerry (1885) che la rielabora già nel primo dei suoi articoli su intuizione ed elaborazione psichica. Lo stesso anno in cui vede le stampe la *Philosophie der Arithmetik* husserliana, Christian von Ehrenfels (1891) impiega la distinzione proprio/improprio per spiegare la specificità delle rappresentazioni numeriche e qualche anno più tardi essa riappare nel celebre studio di Twardowski (1894) sulla distinzione tra contenuto e oggetto di una rappresentazione. Quanto a Marty, persuaso dell'importanza di una tale distinzione, continuerà a lungo a difenderla dai suoi critici – come testimonia ancora la lettera a Husserl del 17 agosto 1901».

²⁸ Cfr. F. Brentano, *Psychologie I*, p. 110; tr. it., pp. 144-145: «Con il termine “rappresentazione” [*Vorstellung*] non intendo qui ciò che viene rappresentato, ma l'atto di rappresentare; esempi di rappresentazione così intesa sono l'udire un suono, il vedere un oggetto colorato, il sentire caldo e freddo, così come gli analoghi stati di fantasia [...]»; p. 114, tr. it. p. 147: «Da come adoperiamo la parole “rappresentare” [*vorstellen*], l'espressione “venire rappresentato” [*vorgestellt*] ha lo stesso significato di “manifestarsi” [*erscheinen*]»; p. 194, tr. it. 205: «[...] le rappresentazioni costituiscono infatti la base [*die Grundlage*] di tutti gli altri fenomeni psichici». [*trad. modificata*]

questo principio farà leva l'assioma di riconducibilità («Rückführbarkeit»), in base a cui il molteplice si riduce all'uno così come il complesso si scompone nel semplice, l'irreale nel reale e l'improprio nel proprio²⁹. A tale proposito, Brentano fornisce un ulteriore esempio, che senz'ombra di dubbio catturò l'attenzione del giovane Husserl:

«Non possiamo formare in modo adeguato dei concetti come “infinito”, “illimitato”, “eterno”. Possiamo tutt'al più ottenerli per mezzo di una formazione analogica [*Analogiebildung*], pensando a uno spazio molto esteso che abbracciamo con lo sguardo o alla moltiplicazione di un evento periodico come l'alternanza del giorno e della notte. Lo stesso vale nel caso in cui nominiamo degli oggetti di cui possiamo cogliere dei segni distintivi singolari, ma che, in ragione della loro complicazione, non sono più rappresentabili. Un milione o un miliardo non possiamo più rappresentarci propriamente e non facciamo altro che nominarli, senza comprenderne esattamente il nome.»³⁰

Cogliamo, allora, l'occasione per mettere in parallelo questo testo con un manoscritto del 1893 – K I 55 – in cui Husserl ridefinisce lo statuto della «rappresentazione» (*Vorstellung*), traducendo l'articolazione «proprio/improprio» in termini di *Anschauung* e *Repräsentation*, «intuizione» e «rappresentanza»³¹. Qui, sulla falsa riga

²⁹ Cfr. J-C. Gens, «La doctrine du jugement correcte dans la philosophie de F. Brentano» in *Revue de métaphysique et de morale*, septembre 1996, p. 376: «Il est impossible, écrit Brentano, qu'une représentation ne soit pas représentation de quelque chose (*Etwas*). Et le quelque chose signifie du réel. Si la notion est complexe, elle compose du réel (par exemple la notion de centaure). Le concept global de représentation suppose une telle vérité. [...]». Cfr. a tale proposito, F. Brentano, *Die Abkehr vom Nichtrealen. Briefe und Abhandlungen aus dem Nachlaß*, hrsg. F. Mayer-Hillebrand, Francke Verlag, Bern, 1966, p. 173.

³⁰ F. Brentano, *Die Lehre vom richtigen Urteil*, *op. cit.*, p. 64: «Auch Begriffe wie „unendlich“, „grenzenlos“, „ewig“ vermögen wir nicht in adäquater Weise zu bilden. Wir können nur durch Analogiebildung zu ihnen gelangen, indem wir uns einen überblickbaren Raum sehr erweitert oder ein periodisches Ereignis wie den Wechsel von Tag und Nacht vervielfacht denken. Ähnlich ist es aber auch, wenn wir Gegenstände nennen, deren einzelne Merkmale wir wohl fassen können, die aber wegen ihrer Komplikation für uns nicht mehr vorstellbar sind. Eine Million, eine Billion können wir nicht eigentlich mehr vorstellen und nennen sie, ohne den Namen genau zu verstehen». [*trad. nostra*]

³¹ Per le complesse questioni d'ordine filologico concernenti questo testo, rimandiamo a K. Schuhmann, «Husserls doppelter Vorstellungsbegriff: Die Texte von 1893» in *Brentano Studien*, 3, 1990-1991, pp. 119-136. A conferma del contesto brentano nel quale il giovane Husserl elabora la distinzione tra «Anschauung» e «Repräsentation», cfr. *ibid.*, pp. 121-122: «Die Besonderheit der Texte von 1893 liegt vielmehr darin, daß hier der Vorstellungsbegriff in die zwei Klassen der anschaulichen und der bloß repräsentierenden Vorstellung in einer Weise unterteilt wird, wie dies weder bei Brentano noch bei Stumpf der Fall gewesen war». Cfr. inoltre le annotazioni critiche formulate nell'*Einleitung* a Hua XXII dal curatore B. Rang. E sempre di B. Rang si consulti anche «Repräsentation und Selbstgegebenheit. Die Aporie der Phänomenologie der Wahrnehmung in den Frühschriften Husserls» in *Phänomenologische Forschungen*, vol. 1, 1975, in particolare pp. 110 sq. e 112 sq.

dell'insegnamento di Brentano, ritroviamo un esplicito riferimento alla «comprensione mediante analogia» (*Verständnis durch Analogien*):

«La riproduzione di un caso simile [*ähnliches*], nel quale si era verificata una piena comprensione, porta a una certa chiarezza per noi ciò che è propriamente intenzionato [*eigentlich intendiert*]. Nell'esempio si vive la comparsa della comprensione intenzionata, si intuisce in esso almeno il carattere tipico dell'intenzione riempita, che nel caso effettivamente presente resta non riempita. Trasponiamo a un altro caso ciò che l'esempio mostra; noi pensiamo: dovrebbe essere anche qui come là [...] Ma una comprensione mediante analogie può realizzarsi ancora in un altro modo. Invece di un esempio riguardante una piena comprensione che subentra, ci serve – e questo è il caso abituale – un esempio di un'espressione compresa *tout court*, in particolare di un'espressione di formazione analoga [*analoger Bildung*]. Se voglio rendermi ben chiaro che cosa significa l'espressione “quadrato rotondo”, mi rappresento allora intuitivamente un quadrato rosso.»³²

Nel manoscritto del 1893 si noterà, *en passant*, il progressivo istituirsi del lessico che attribuisce all'«intuizione» una funzione di riempimento e iscrive nella «rappresentanza» il carattere di un'intenzione che funge alla stregua di un *surrogato*, consentendo d'intravedere – *in nuce* – l'accezione signitiva di cui si farà successivamente carico l'intenzionalità in chiave husserliana³³. Qualora qualcosa sfugga alla nostra comprensione, vale a dire qualora ci si trovi nell'impossibilità di riempire intuitivamente una determinata intenzione,

³² E. Husserl, Hua XXII, p. 285, tr. it. p. 53-54

³³ Cfr. E. Husserl, Hua XXII, p. 289: «Der „eigentümliche Charakter der Repräsentation“ kennzeichnet ihren Inhalt „als ein über sich Hinausweisendes“». A testimonianza della funzione di *rinvio* della *Repräsentation*, in stretto rapporto con i concetti di vuoto, assenza, impedimento, ecc., cfr. anche Hua XXII, p. 103; 119; 275; 283; 284; 290; 406. Cfr. inoltre Hua XXI, p. 272, là dove l'accezione simbolica di cui la *Repräsentation* si fa carico risulta ancora più esplicita, definendosi come «Zeichen für anderes». Cfr. infine Hua XXII, p. 109 per una prima definizione dell'*Anschauung* come «Erfüllung»: «Die letzte Erfüllung einer jeden Repräsentation ist die ihr zugehörige Anschauung». Del resto, già K. Schuhmann conferma che tra *Anschauung* e *Repräsentation* la differenza non è di contenuto, bensì di genere. Si tratta, cioè, di due distinti modi della coscienza, cfr. a tale proposito «Husserls doppelter Vorstellungsbegriff: Die Texte von 1893», *art. cit.*, p. 126: «Klar ist aber, daß es sich dabei nicht um zwei Arten von Inhalten handelt (als ob Inhalte überhaupt in immanente und intendierte einzuteilen wären), sondern um zwei Arten des *Bewußtseins* oder der Apperzeption von Inhalten (Hua XXII, 114f.)». Cfr. anche l'introduzione di S. Besoli in E. Husserl, *Logica, psicologia e fenomenologia*, *op. cit.*, pp. 20-21: «[...] la *dottrina psicologica dell'intendere* – come vorremmo chiamarla – non costituisce né l'antefatto, né tantomeno il torso della *dottrina fenomenologica dell'intenzionalità*, che Husserl comincerà a definire [...] sulla base di riflessioni condotte su questioni di *semantica logica*». Cfr. inoltre J. Benoist, *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*, PUF, Paris, 2001, p. 10: «D'un côté la construction de l'intentionnalité, chez Husserl, sera profondément déterminée par la dualité originaire posée, dans la *Philosophie de l'arithmétique*, entre intuition et signes [...] De ce point de vue, au moins dès 1893-1894, le concept d'intentionnalité prend chez Husserl une coloration qu'il n'avait pas chez Brentano».

è possibile immaginare un caso analogo in cui un'altra intenzione trova un adeguato riempimento in un'intuizione corrispondente. Possiamo, allora, effettuare una *trasposizione* («Übertragung»): il riempimento mancato che lascia la comprensione insoddisfatta, è surrogato dal rinvio a ciò di cui, invece, abbiamo una comprensione piena³⁴. In altri termini, che si tratti dell'infinito, di numeri irreali o di quadrati rotondi non basta pronunciarne il nome per capirne il senso. La rappresentazione in questi casi non può che avvalersi di un *surrogato*, vale a dire un supporto che consente al pensiero di arrivare là dove non può. La *formazione analogica* («Analogiebildung») dovrà intendersi, pertanto, nei termini di una *finzione* («Fiktion») che opera per analogia. Il *fingere* latino corrisponde al *bilden* tedesco e consiste in un *trucco* del linguaggio, capace di effettuare *ad libitum* una sintesi – vale a dire un collegamento – tra rappresentazioni senza curarsi del referente oggettivo³⁵. Il contenuto di questi «oggetti» – o almeno supposti tali – si costituisce per *composizione* di elementi reali sulla base di un'unità attributiva, che ammette per riflesso una *scomposizione analitica* («Zergliederung») delle parti³⁶. Emerge così un dato iniziale, per quanto sommario, su cui poter fissare questo primo passo della nostra indagine, in attesa di un silenzioso capovolgimento: attraverso le tortuosità della via analogica il discorso accede alla possibilità di esprimere ciò che non conosce, là dove l'*improprietà* di cui si fa carico la rappresentazione non fa altro che denotarne il carattere difettivo. Il tessuto delle analogie disegna la trama di un concetto, il cui referente risulta in-derogabilmente assente. E anche nelle sue pretese conoscitive, l'analogia – in quanto «comprensione per

³⁴ Cfr. anche E. Husserl. Hua XXII, p. 283; tr. it. p. 41: «Il termine rappresentazione [*Vorstellung*] ha un significato totalmente diverso se prendiamo come suo correlato il rappresentato nel senso del designato [*das Vorfestellte im Sinne des Bezeichneten*] o nel senso di ciò di cui si ha rappresentanza per analogia [*im Sinne des durch Analogie Repräsentierten*], o nel senso di ciò che è determinato da note caratteristiche interne o relative, o perfino di ciò che è surrogato mediante analoghi [*Analogia*], simboli, complessi di segni ed elementi di una definizione, ecc.».

³⁵ Cfr. la lunga nota di O. Kraus a proposito della «Fiktion» in *Psychologie II*, n. 25, p. 209; tr. it. pp. 204-205.

³⁶ Cfr. anche F. Brentano, *Psychologie II*, Anhang XVII «Vom ens rationis», p. 248; tr. it. p. 202. «Una “montagna d'oro”, per esempio, è tale in quanto *io* la penso e non in quanto la percepisco. Allo stesso modo, se esistesse effettivamente una sfera cubica sarebbe una sfera e sarebbe qualcosa di cubico e pertanto [...] sarebbe un reale in senso proprio». Si conferma così il carattere *complesso* – e perciò stesso *fondato, derivato e secondario* – dell'analogia. Si legga a tale riguardo anche l'esempio del «morello bianco», *ivi*: «Un “morello pensato bianco” non significa la stessa cosa di un “morello bianco”, e dicendo che un morello bianco è, dico un'assurdità, ma non lo è se dico che è un morello pensato bianco. Quello che dico non va però oltre l'essere di qualcuno che pensa un morello bianco».

analogia» – risulta sistematicamente ricondotta alla verticalizzazione del rapporto tra il «proprio» e l'«improprio»³⁷.

*

La dedica della *Philosophie der Arithmetik* va per l'essenziale riferita alla portata di questo insegnamento, il cui fulcro risiede nel dispositivo «proprio/improprio» che Brentano elabora fin dai suoi primi studi aristotelici: «Meinem Lehrer Franz Brentano in inniger Dankbarkeit»³⁸. Ma la continuità della tradizione, di cui Husserl va facendosi carico, non avanzerà senza rotture. La ricezione, come vedremo, sarà tutt'altro che passiva e nell'articolazione tra il «proprio» e l'«improprio» andrà individuato il lascito e al contempo il limite oltre cui incomincerà la fenomenologia husserliana. Nei tentennamenti del 1891 sono, infatti, già reperibili i segni di un persistente imbarazzo, che conferisce alla *Philosophie der Arithmetik* il paradossale statuto di un'opera germinale e di transizione, come del resto lo stesso Husserl non esita a dichiarare: «probabilmente il progresso dei nostri sviluppi nel

³⁷ Kant – l'abbiamo capito – non è così lontano. Cfr. in primo luogo la distinzione tra «ipotiposi schematica» e «ipotiposi simbolica», al § 59 della *Kritik der Urteilskraft*, in Ak. V, p. 351; tr. it. A. Gargiulo, revisione di V. Verra, *Critica del Giudizio*, Laterza, Roma-Bari, 1994, p. 255: «L'ipotiposi (esibizione, *subiectio sub adspectum*) in quanto è qualcosa di sensibile, è duplice: schematica quando l'intuizione corrispondente ad un concetto dell'intelletto è data *a priori*; simbolica, quando ad un concetto che può essere pensato solo dalla ragione, e a cui non può essere adeguata alcuna intuizione sensibile, viene sottoposta un'intuizione, nei cui confronti il procedimento della facoltà di giudizio è soltanto analogo [*bloß analogisch*] a quello dello schematismo; vale a dire, che si accorda con questo [*schematismo*] soltanto secondo la regola del procedimento, non secondo l'intuizione stessa, e quindi soltanto secondo la forma della riflessione, non secondo il contenuto»; cfr. anche p. 353; tr. it. p. 255: «Tutte le intuizioni che sono sottoposte a concetti *a priori* sono dunque o schemi o simboli, e le prime contengono esibizioni dirette del concetto, le seconde indirette. Le prime procedono dimostrativamente, le seconde per mezzo di un'analogia [...]». Si consulti a tale proposito l'esempio kantiano in cui l'immagine del mulino a braccia diventa il *simbolo* di uno stato dispotico, governato da un'unica volontà. La meccanica del mulino finisce in tal modo per simboleggiare il dispotismo del sovrano, trasferendo l'intuizione di un oggetto a un concetto del tutto diverso («ganz andern»), *ivi* p. 352; tr. it. p. 256: «Non c'è, è vero, alcuna somiglianza tra uno stato dispotico e un mulino a braccia; ma l'analogia sta tra le regole con le quali riflettiamo sulle due cose e la loro causalità [...] La nostra lingua è piena di queste esibizioni indirette, fondate sull'analogia, in cui l'espressione non contiene lo schema proprio del concetto, ma soltanto un simbolo per la riflessione». Va tuttavia segnalato che per Kant il *simbolico* non si oppone all'*intuitivo*, bensì al *discorsivo* come, del resto, testimonia il § 38 della *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Ak. VII, p. 191; tr. it. G. Vidari, riveduta da A. Guerra, Laterza, Bari, 1969, p. 77: «La conoscenza simbolica non deve essere contrapposta all'*intuitiva*, ma alla *discorsiva*, nella quale il segno (*character*) accompagna il concetto solo come un guardiano (*custos*) per riprodurlo all'occasione». Per un commento, cfr. O. Meo, *Un'arte celata nel profondo. Gli aspetti semiotici del pensiero kantiano*, Il Melangolo, Genova, 2004, p. 151.

³⁸ E. Husserl, Hua XII. Cfr. a tale riguardo anche il commento di B. Rang, *Einleitung*, Hua XXII, p. XXXV, n. 2.

secondo volume dimostrerà che l'opinione presunta [sc. i numeri cardinali come fondamento dell'aritmetica generale] è insostenibile»³⁹. E a tale proposito, una lettera a Stumpf del febbraio 1891 risulta ancor più esplicita: «L'idea che mi guidava nella rielaborazione della mia tesi d'abilitazione secondo la quale il concetto di numero cardinale costituirebbe il fondamento dell'aritmetica generale si rivelò ben presto falsa. Nessun artificio, nessun “rappresentare improprio” permette di derivare i numeri negativi, razionali, irrazionali e i diversi numeri complessi a partire dai numeri cardinali»⁴⁰. Con toni altrettanto peggiorativi, ritroveremo lo stesso giudizio a distanza di più di un ventennio, allorché Husserl nel 1913 volgerà lo sguardo su questi suoi primi passi: «quanto più vedevo nelle mie analisi degli inizi promettenti e nuovi, tanto più esse mi lasciavano profondamente insoddisfatto [...]»⁴¹. La causa dell'insoddisfazione va direttamente riferita all'insegnamento di Brentano e, più precisamente, allo «schema [...] scolasticamente spacciato per buono, in base al quale tutto ciò che può essere colto intuitivamente deve essere “qualcosa di fisico” o “qualcosa di psichico”»⁴². «Was es uns bedeutet?»⁴³ – si chiedeva, d'altronde, lo stesso Husserl nel 1891, distinguendo il *fenomeno psichico* dal *significato*, la *genesi psicologica* che sta alla base del concetto di numero e il numero in quanto *concetto logico*: «Das Phänomen ist die Grundlage für die Bedeutung, nicht aber sie selbst»⁴⁴. Senza fenomeno non c'è né

³⁹ E. Husserl, Hua XII, p. 12. Cfr. anche *ibid.* p. 7: «[...] und daß keineswegs eine einzige Begriffsart, sei es die Anzahl oder die Ordinalzahl oder irgendeine andere, überall die Anwendung vermittele». L'unità della matematica non deve intendersi come un'unità di genere.

⁴⁰ Hua XXI, p. 245: «Die Meinung, von der ich noch bei der Ausarbeitung der Habilitationsschrift geleitet wurde, daß der Anzahlbegriff das Fundament der allgemeinen Arithmetik bilde, erwies sich bald als falsch. Durch keinerlei Kunststücke, durch kein „uneigentliches Vorstellen“ kann man die negativen, rationalen, irrationalen und die mannigfachen komplexen Zahlen aus dem Anzahlbegriff herleiten» [*trad. nostra*]. Cfr. a tale proposito V. Gérard, «La mathesis universalis est-elle l'ontologie formelle?» in *Annales de phénoménologie*, n. 1, 2002, pp. 61-98. E sempre in *Annales de phénoménologie*, n. 1, 2002, la traduzione francese della lettera di Husserl a Stumpf a cura di V. Gérard et J-P. Fabre, pp. 173-179.

⁴¹ E. Husserl, Hua XX/1, p. 295; tr. it. p. 201.

⁴² *Ivi.* All'epoca della *Philosophie der Arithmetik* è, infatti, nella «relazione collettiva» (*kollektive Verbindung*) che Husserl individua il fenomeno di base, da cui procede l'astrazione, che conduce infine al concetto di numero. Cfr. a riguardo Hua XII, pp. 13-14. Il concetto di numero si formerebbe, allora, per riflessione sul modo d'unificazione dei contenuti primari di un dato insieme: i contenuti sono, cioè, pensati insieme nei termini di un «insieme» (*Inbegriff*). Cfr. tutto il Cap. III della *Philosophie der Arithmetik*, «La natura psicologica della relazione collettiva», Hua XII, pp. 64-76.

⁴³ E. Husserl, Hua XII, p. 31. Questo preciso passaggio della *Philosophie der Arithmetik* sarà esplicitamente ripreso al § 124 delle *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, Hua III, neu hrsg. K. Schuhmann, 1976, p. 285.

⁴⁴ E. Husserl, Hua XII, p. 31.

significato né tantomeno concetto, ma il fenomeno, vale a dire il vissuto, non è il significato stesso. La *spiegazione psicologica* è necessaria, ma non sufficiente per rispondere alle questioni di una filosofia della matematica. Si apre così la prospettiva di un'altra concezione – complementare e al contempo antagonista – in queste stesse pagine della *Philosophie der Arithmetik*, ancora vincolate a un certo psicologismo di stampo brentaniano. Nell'ottica di una fondazione ultima, il giovane Husserl persiste, infatti, nel considerare che l'esistenza e la validità dei principi primi non possano essere, a loro volta, spiegate e dedotte logicamente: i concetti fondamentali ultimi «non sono assolutamente passibili di una definizione logico-formale»⁴⁵. Qui vanno reperite le cause che faranno del secondo volume – annunciato e mai pubblicato – una promessa non mantenuta, che ambiva a fondare una matematica logico-formale in cui poter «calcolare con le proposizioni come si calcola con i numeri»⁴⁶. Rimangono, tuttavia, alcune tracce di questo progetto in uno scritto del 1890, sottratto ancora una volta agli onori delle stampe. «Non dobbiamo trattare di metafisica» – leggiamo in *Zur Logik der Zeichen* – «Quel che cerchiamo e dobbiamo cercare è una spiegazione logica [...] Solo quando il procedimento stesso è un procedimento logico, quando abbiamo la comprensione logica che esso, così come è e perché è così, deve condurre alla verità, il suo risultato non si limiterà a essere *de facto* una verità, ma sarà una conoscenza della verità»⁴⁷. La difficoltà si riassume, allora, in un'alternativa tra due diversi criteri di fondazione: *psicologista*, per un verso, e *logistica*, per l'altro, l'*unità per derivazione*, come insegnava Brentano e l'*unità di struttura* o – come Husserl afferma significativamente in introduzione alla *Philosophie der Arithmetik* – l'unità di uno stesso algoritmo che comanda una serie di

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 118 sq.; tr. it. G. Leghissa (a cura di), *Filosofia dell'aritmetica*, Bompiani, Milano, 2001, pp. 161-162: «Non appena ci si scontra con il concetto ultimo, elementare, ogni attività definitoria ha fine. Concetti come qualità, intensità, luogo, tempo e simili non possono essere definiti da nessuno. E lo stesso vale per le relazioni elementari e per i concetti che su di esse si fondano. Uguaglianza, somiglianza, gradazione, intero e parte, molteplicità e unità, ecc., sono concetti in nessun modo suscettibili di una definizione logico-formale. Ciò che in tali casi si può fare si riduce a questo: presentare i fenomeni concreti a partire dai quali o presso i quali avviene l'astrazione dei concetti e offrire una chiara esposizione del concetto astrattivo [...]».

⁴⁶ Cfr. Hua XII, p. 358, tr. it. *Semiotica, op. cit.*, 79: «Accade quindi con i nostri giudizi come con le nostre rappresentazioni: al posto di giudizi propri abbiamo giudizi simbolici [...] non possiamo accontentarci della spiegazione dello stato di fatto psicologico. Nei giudizi viene considerato un punto di vista che manca nelle rappresentazioni, cioè la duplice questione della legittimazione e della verità [...] con quale diritto operiamo nei nostri giudizi pratici nel modo descritto, cioè con i simboli, invece che con i concetti veri?», «[...] deve esserci un procedimento logico parallelo, che spieghi logicamente il meccanismo del processo di giudizio».

⁴⁷ E. Husserl, Hua XII, pp. 359; 369; tr. it. pp. 80; 90.

domini concettuali, rigorosamente separati⁴⁸. L'esito di maggior rilievo – ci limitiamo qui a segnalarlo per inciso – condurrà al netto rifiuto di ogni criterio fondativo che faccia riferimento all'unità di un concetto. Si tratterà, piuttosto, di reperire le *invarianze strutturali* che si ripetono, modulandosi attraverso i molteplici livelli e coinvolgono indistintamente o, meglio, *formalmente* tutte le specie di numero (cardinali, ordinali, razionali, irrazionali, ecc.). Il privilegio della struttura implica una priorità delle relazioni sugli oggetti, della forma sul contenuto e l'unità del dominio concettuale si definirà, di conseguenza, in virtù di un insieme di leggi e connessioni formali come, del resto, insegna la «teoria delle varietà» (*Mannigfaltigkeitslehre*) – «questo massimo frutto della matematica moderna»⁴⁹ – a cui Husserl presterà particolare attenzione all'epoca dei *Prolegomeni*, nel tentativo di definire gli estremi di una «logica pura» all'immagine di una *mathesis universalis*⁵⁰. Ed è nella

⁴⁸ Cfr. Hua XII, p. VII: «Es ergibt sich das Resultat, daß identisch derselbe Algorithmus, dieselbe *arithmetica universalis* eine Reihe wohl zu sondernder Begriffsgebiete beherrscht, und daß keineswegs eine einzige Begriffsart, sei es die Anzahl oder die Ordinalzahl oder irgendeine andere, überall die Anwendung vermittele». Cfr. anche quanto lo stesso Husserl affermerà in occasione del semestre estivo del 1895, Hua XXI, pp. 63-64: «In effetti, ciò che si definisce aritmetica è una scienza soltanto in senso *equivocae*. In realtà 1, + e tutti i segni fondamentali dell'aritmetica hanno molteplici significati [*vielfache Bedeutungen*], che corrispondono ai differenti domini della possibile applicazione di uno stesso algoritmo». Cfr. a tale riguardo il commento di C. Majolino, «Les "essences" des *Recherches logiques*», *art. cit.*, p. 104: «[...] il n'y a aucun domaine conceptuel fondamental pour l'arithmétique. L'arithmétique des nombres et celle des grandeurs par exemple, s'avèrent mutuellement irréductibles et conceptuellement indépendantes [...] Car *l'arithmétique est une science foncièrement équivoque*. Son unité n'est pas à chercher dans le rapport à l'unité d'un concept, elle se fonde uniquement sur l'unité d'un algorithme: à savoir sur une unité de *structure*. Cfr. inoltre J. Benoist, «Mettre les structures en mouvement: La phénoménologie et la dynamique de l'intuition conceptuelle. Sur la pertinence phénoménologique de la théorie des catégories», in L. Boi, P. Kerszberg, F. Patras, *Rediscovering phenomenology. Phenomenological essays on mathematical being, physical reality, perception and consciousness*, Springer, Dordrecht, 2007, p. 349: «La phénoménologie husserlienne des mathématiques est structurales en ce qu'elle se fixe sur les invariances (donc *ce qui apparaît par variation*), dont elle fait le cœur de l'objectivité mathématique, en tant qu'objectivité *formelle*. Elle est aussi structurale, dans un seul et même engagement, par le fait de *privilégier l'opération sur l'objet*, ou plus exactement de définir le type d'objectivité propre à laquelle a affaire la mathématique par les opérations qu'elle peut supporter, et qui en assigne les limites [...]». Per una definizione di «algoritmo», quale Husserl l'intende nelle pagine introduttive della *Philosophie der Arithmetik*, cfr. J. Benoist, «L'héritage autrichien dans la pensée du jeune Husserl: représentation propres et impropres », *art. cit.*, p. 28: «algorithme: procédures de calcul standard pour produire les nombres, dans toute la diversité opérationnelle qui est la leur (imaginaires, transcendants, etc.), mesurée par rien d'autre que précisément par la possibilité formelle de multiples opérations, permises au niveau strictement symbolique».

⁴⁹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik*, Hua XVIII, hrsg. E. Holenstein, 1975, p. 248.

⁵⁰ Per una definizione di «logica pura», quali i *Prolegomeni* la intendono, cfr. Hua XVIII, § 68, p. 246; tr. it. p. 251: «Si ha qui di mira il dominio delle leggi sotto le quali, in virtù della loro generalità formale che abbraccia tutti i possibili significati e tutti i possibili oggetti, si trova ogni scienza e teoria particolare, e in conformità delle quali ognuna di esse, nella misura in cui è valida, deve svolgersi». Cfr. *ibid.*, § 70, pp. 248-249; tr. it. pp. 253-254: per «varietà» si

Mannigfaltigkeitslehre, che le *Ricerche logiche* indicheranno – con implicito riferimento alla *Filosofia dell'aritmetica* – «la chiave per l'unica soluzione possibile di un problema che non è stato ancora chiarito, cioè del fatto che nel campo dei numeri concetti impossibili (non essenziali) possono essere trattati, dal punto di vista metodologico, come concetti reali»⁵¹. A tale proposito, il § 71 dei *Prolegomeni* non potrebbe essere più esplicito: «il “numero” deve essere preso in un senso formale generalizzato»⁵² – ecco il principio della soluzione, che non potrà compiersi se non al prezzo di un irrevocabile abbandono di quell'iniziale *psicologismo*. Non sarà, pertanto, illegittimo né tantomeno assurdo intravedere nella dedica della *Philosophie der Arithmetik* i prodromi di un silenzioso dissenso. Come dichiarerà lo stesso Husserl, «A lui [sc. a Brentano] debbo la comprensione della grande importanza che il rappresentare simbolico riveste per la nostra vita psichica, importanza che, a quanto mi risulta, nessuno prima di lui aveva colto», aggiungendo subito di seguito che «una rappresentazione simbolica ovvero impropria [*symbolische oder uneigentliche Vorstellung*] è, come lo dice la parola stessa, una rappresentazione tramite segni [*durch Zeichen*]»⁵³. Ambiguo riconoscimento da parte dell'allievo, tanto più se

dovrà, invece, intendere «un possibile campo di conoscenza determinato dal fatto che [...] per i suoi oggetti sono possibili certe connessioni che sottostanno a certe leggi fondamentali di questa o quella forma determinata (ed è questo l'unico elemento decisivo)». Cfr. anche E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. L. Landgrebe, Meiner, Hamburg, 1972, § 87 c-d. Cfr. J. Benoit, «Mettre les structures en mouvement: La phénoménologie et la dynamique de l'intuition conceptuelle», *art. cit.*, p. 344: «En fait, la fin des *Prolegomènes* le dit très clairement, les mathématiques ne s'occupent pas spécialement des nombres – ce qu'il y a de mathématique dans la théorie des nombres, ce n'est de toute façon pas le nombre. Ce qui relève du mathématique comme tel, ce sont des propriétés de structure d'objets dont la particularité a été effacée et qu'on traite comme ce qu'ils sont, à savoir des nœuds de relations. Ces structures peuvent s'instancier («s'habiller») dans des théories de types différents, mais ce n'est pas là l'important. L'important, c'est leur aspect formel (le fait par exemple qu'à un certain niveau l'addition vectorielle puisse fonctionner comme l'addition numérique: à un certain niveau, elle *est* la même chose). En ce sens-là, la mathématique nous fait bien atteindre un niveau d'objectivité, mais d'objectivité *formelle*: elle traite les objets comme des «objets en général».

⁵¹ E. Husserl, *Hua XVIII*, p. 249.

⁵² *Ibid.*, p. 252. Cfr. anche *ibid.*, p. 253; tr. it. p. 257: «Solo chi non conosce la matematica come scienza moderna, specialmente la matematica formale, e si cimenta soltanto con Euclide e Adam Reise, può ancora arrestarsi al pregiudizio generale secondo cui l'essenza della matematicità [*das Wesen des Mathematischen*] consisterebbe nel numero e nella quantità». Limitiamoci qui a segnalare che la definizione di Euclide – il numero come quantità d'unità – segnava ancora il punto di partenza della *Philosophie der Arithmetik*, cfr. *Hua XII*, p. 14: «Die Zahl ist eine Vielheit von Einheiten».

⁵³ E. Husserl, *Hua XII*, n. 1, p. 193. Cfr. il commento di J. Benoit, «L'héritage autrichien dans la pensée du jeune Husserl : représentation propres et impropres», *art. cit.*, p. 28: «Ce qui fait l'originalité de la *Philosophie de l'arithmétique* c'est donc la découverte du symbolique, et des pouvoirs propres de constitution qui sont les siens, en rupture par rapport à l'“activité effective” qui serait censée être celle de l'addition simple».

consideriamo che nella dottrina del maestro manca una teoria *strictu sensu* del «rappresentare improprio». A rigor di termini, per Brentano una rappresentazione impropria *non* è una «rappresentazione», poiché *non presenta* – ossia *non dà* – alcunché:

«Noi ci rappresentiamo in modo improprio ciò di cui non abbiamo o di cui non possiamo avere rappresentazioni esatte corrispondenti, incluso per esempio il modo inadeguato che abbiamo di rappresentare Dio tramite analogie tratte dal creato. Ciò a cui le nostre analogie si riferiscono, lo designiamo per mezzo della parola “Dio” ma che cosa sia Dio sfugge alla nostra rappresentazione. Non sappiamo propriamente [*eigentlich*] che cosa significhi, e tantomeno comprendiamo il senso ultimo della parola “Dio” [...] Eppure noi diciamo “Dio è” senza comprovarne la verità in modo immediato a partire dal concetto. Allo stesso modo il cieco può parlare dei colori [...]»⁵⁴

Di fronte a Dio siamo come ciechi di fronte ai colori e quel che non possiamo vedere, possiamo tutt'al più apprenderlo a parole così come il cieco può farsi un'idea – meramente estrinseca e non, invece, intuitiva – dei colori. *Simbolico* diventa sinonimo di *discorsivo*, *improprio*, *verbale*, – λογικῶς καὶ κενῶς⁵⁵. La *Sprachkritik* brentaniana non ha altro scopo che ricondurre le *finzioni del linguaggio* alle esperienze concrete che vegliano sulle fondamenta del discorso. *Psicologia*, *semantica* e *ontologia* procedono di pari passo: la rappresentazione è un nome che *denota* una cosa e, per riflesso, il nome *esprime* la rappresentazione della cosa stessa⁵⁶. Ciò che è può essere

⁵⁴ F. Brentano, *Die Lehre vom richtigen Urteil*, *op. cit.*, p. 64: «Uneigentlich stellen wir solches vor, wovon wir keine genau entsprechende Vorstellung haben, oft gar nicht haben können. Hierher gehört z. B. die inadäquate Weise, wie wir Gott vorstellen durch Analogien, die wir kreatürlichen Dingen entnehmen. Wie bezeichnen mit dem Namen „Gott“ das, worauf unsere Analogien zielen. Was das aber ist, entzieht sich unserer Vorstellung. Wir wissen eigentlich nicht, was „Gott“ heißt, verstehen den letzten Sinn des Namens „Gott“ nicht. Gott ist ein notwendiger Begriff, d. h. seine Leugnung würde für den, der ihn hätte, unmittelbar absurd sein. Wir aber sprechen wohl „Gott ist“, aber ohne sofort und aus seinem Begriff die Wahrheit einzusehen. Ähnlich mag der Blinde von der Farbe sprechen. Wir sprechen so von den substantiellen Differenzen». [*trad. nostra*]

⁵⁵ Questa era l'accusa che Aristotele muoveva contro la teoria platonica delle idee in *Eth. Eud.*, I, 8, 1217 b 20-26: «[...] il pensare che vi sia l'idea non soltanto del bene, ma di qualsiasi altra cosa è teoria puramente logica e vana [λογικῶς καὶ κενῶς]».

⁵⁶ Cfr. F. Brentano, *Die Lehre vom richtigen Urteil*, *op. cit.*, pp. 46-47: «Nur für die selbstbedeutenden Namen gilt, daß ihnen eine dreifache Funktion zukommt: a) Der Name hat eine Beziehung zum Vorstellungsakt [...]. In bezug auf diese Funktion sagen wir am besten, der Name gibt etwas kund. b) Der Name hat eine Beziehung zu einem Vorstellungsinhalt, womit gemeint sein soll, daß der Name etwas bedeutet, auf einen Begriff hinweist [...]. c) Der Name hat eine Beziehung zum Gegenstande, der möglicherweise der Vorstellung entspricht. In diesem Sinne sagen wir, der Name nennt den Gegenstand». Alla base della distinzione tra i *Vorstellungsweisen* ritroviamo un assunto fondamentale, che pone un'equivalenza tra il *rappresentabile* e l'*esprimibile*. «Die Namen sind der sprachliche Ausdruck für Vorstellungen»:

detto o – in modo del tutto equivalente – ciò che è espresso, è esattamente ciò che è *vissuto*⁵⁷. All'opposto, l'espressione di ciò che *non* è, necessita di un'articolazione complessa a partire da una concreta esperienza psichica: i surrogati linguistici si scompongono negli elementi reali che ne consentono la relativa composizione. Il debito di Husserl conterrebbe, allora, la cifra della sua stessa originalità, ricollegandosi paradossalmente più al *non-detto* che al *detto* di Brentano. Smarcandosi progressivamente da quell'iniziale psicologismo, l'opposizione non si giocherà più *verticalmente*, tra l'*eigentlich* e l'*uneigentlich*, tra chi vede e chi fa «finta» di vedere, bensì *orizzontalmente*, tra le diverse modalità del registro intenzionale⁵⁸. Ne deriverà una reinterpretazione semantica del *simbolico* e al contempo una torsione *signitiva* della rappresentazione, in base a cui il linguaggio non sarà più inteso come un surrogato dell'intuizione, che si limiterebbe a sostituire dei segni alle cose. Piuttosto, è la *cosa* a essere rappresentata tramite segni e una *rappresentazione signitiva* risulterà una rappresentazione a tutti gli effetti. La molteplicità dei modi d'accesso alla *cosa* sarà corrisposta da una molteplicità dei modi di *darsi* della *cosa stessa*: nella rappresentazione simbolica, l'oggetto – anche se *indirettamente* – ci è comunque *dato* («gegeben»)⁵⁹.

i nomi sono l'espressione linguistica delle rappresentazioni e, viceversa, le rappresentazioni si traducono sul piano linguistico in espressioni nominali.

⁵⁷ Cfr. il commento di C. Majolino, «Les “Essences” de Recherches logiques», *art. cit.*, p. 98: «Dans ce nouveau contexte, le “propre” (*eigentlich*) est un domaine représentationnel marqué dans côté par la solidarité entre langage et vécu, et, de l'autre, par la présence à la conscience de la chose en elle-même, de son in/existence intentionnelle (qui, à son tour, est impropre par rapport à l'existence propre des actes); en revanche l'impropre (*uneigentlich*) est le domaine où nous nous représentons quelque chose *uniquement* par le biais de son être (représenté) relatif, par rapport à d'autres choses qui sont “représentées” proprement».

⁵⁸ A riprova di un primo smarcamento dall'indigenza semantica della psicologia brentaniana, cfr. Hua XII, p. 354; tr. it. *Semiotica*, p. 75: «[...] i simboli si rapportano interamente a cose, la cui rappresentazione ci è negata temporaneamente o stabilmente»; p. 356; tr. it. p. 77: «Il fatto che con la formazione del linguaggio, le rappresentazioni improprie di questo tipo dovessero guadagnare sempre più in estensione e importanza, non ha bisogno di una trattazione particolare. Con lo sviluppo del linguaggio progredi di pari passo la formazione concettuale di grado più elevato».

⁵⁹ Cfr. Hua XII, p. 193: «Se un contenuto non ci è dato direttamente così come è ma solo indirettamente tramite segni che lo caratterizzano in modo univoco, allora, al posto di una rappresentazione propria abbiamo una rappresentazione simbolica». [*trad. nostra*]. Cfr. anche Hua XII, p. 340; tr. it. p. 61: «I concetti, i contenuti in generale, *ci possono essere dati in modo duplice*: in primo luogo in modo proprio, cioè come ciò che sono; in secondo luogo in modo improprio o simbolico, cioè con la mediazione di segni, che sono *essi stessi rappresentati in maniera propria*. Così, per esempio, una rappresentazione intuitiva della sensazione o della fantasia è una rappresentazione propria nella misura in cui *non serve da segno per un'altra rappresentazione*; ma, quando ciò accade è allora, in rapporto a questa, una rappresentazione simbolica».

Di Brentano, Husserl manterrà però un postulato fondamentale, l'*intuizione*, e continuerà a farne l'istanza suprema di ogni conoscenza⁶⁰. Per fissare il senso di un'intenzione – il suo *tendere verso* «qualcosa» – non c'è altro modo che vedere o, meglio, *verificare* ciò verso cui tende. La coscienza, anche in fenomenologia, è sempre *coscienza di...*, ed è nell'*oggetto* dell'intuizione che si conferma la pretesa veritativa del riferimento intenzionale, capace di assicurare alla fenomenologia il suo motto: «alle cose stesse». Qui andrà individuata, a nostro avviso, la ragione che motiverà il persistere dell'«analogia» in una forma che renderà quantomeno ammissibile, in linea di principio, la domanda dell'*analogia entis*. Modificando in profondità la griglia delle opposizioni tra il *proprio* e l'*improprio*, tra lo *psichico* e il *fisico*, tra l'*immediato* e il *mediato*, la difficoltà starà, infatti, nell'*adeguare* l'intuizione alle capacità semantiche di un'intenzionalità, che dà forma al nostro modo di percepire gli oggetti⁶¹. La torsione signitativa della rappresentazione indurrà, cioè, una modulazione semantica dell'intuizione e, per riflesso, saranno gli «oggetti» della fenomenologia a assumere una *forma* e, perciò, un *sensu* inedito. *Vediamo* ciò che intendiamo così *come* lo intendiamo. *Il linguaggio è già esperienza* e dà accesso alle cose, là dove le cose si conformano ai poteri di un linguaggio che collega e separa, istituisce rapporti, esprime generalità. *L'intenzione* è un *voler-dire* in grado di determinare il nostro modo di

⁶⁰ Riportiamo a titolo esemplificativo la lettera di Brentano a Kraus del 14 settembre 1909 cit. in *Psychologie I*, pp. LII-LIII: «[...] non c'è altro modo di giungere a piena chiarezza [*zu vollen Klarheit*] se non quello che si deve indicare a colui che vuole rendersi conto del senso della parola “rosso”. Bisogna metterlo in grado di cogliere intuitivamente [*anschaulich*] ciò di cui si tratta». Le esigenze del metodo che fa dell'intuizione il principio di ogni evidenza sono esplicitamente attestabili in Husserl già a partire dalla *Philosophie der Arithmetik*, cfr. Hua XII, p. 79: «nessun concetto può essere pensato senza una fondazione (*Fundierung*) in un'intuizione concreta». Cfr. anche Hua XXII, p. 275. D'altronde, come ben sappiamo, il richiamo all'intuizione rimarrà un principio fondamentale, costantemente riaffermato lungo tutto l'arco della produzione husserliana. In tal senso, nell'intuizione, in quanto *principio*, dovrà leggersi un'esplicitazione diretta del motto della fenomenologia: «alle cose stesse». A tale proposito, è sufficienti riportarsi a Hua XIX/1, p. 10; tr. it. p. 271: «I concetti logici, come unità valide del pensiero, debbono necessariamente aver origine nell'intuizione». Cfr. ancora una volta il commento di J. Benoist, «L'héritage autrichien dans la pensée du jeune Husserl: représentation propres et impropres » in *Austriaca*, n° 44, 1997, p. 23: «Dès le départ, dans la *Philosophie de l'arithmétique*, s'énonce quelque chose comme un privilège de l'intuition, caractéristique de la position dite psychologue que Husserl hérite de Brentano».

⁶¹ Emblematica a tale riguardo è l'Appendice della *Sesta ricerca logica*, «Percezione esterna e interna. Fenomeni fisici e psichici», cfr. in particolare Hua XIX/2, p. 769; tr. it. p. 542. Per quanto riguarda, invece, la ridefinizione del rapporto «proprio/improprio», cfr. il § 63 della *Sesta ricerca* in Hua XIX/2, pp. 722-723; tr. it. pp. 494-495: «Gli atti impropri di pensiero sarebbero le intenzioni significanti degli enunciati [...] Gli atti propri del pensiero sarebbero i riempimenti corrispondenti e quindi le intuizioni di stati di cose [...] Se si identifica il pensare con il giudicare, si dovrebbero distinguere tra il *giudicare proprio* e *improprio*».

essere al mondo o, più semplicemente, i *modi* di darsi dell'oggetto e, non a caso, è all'analogia che Husserl affiderà il compito di regolarne i molteplici sensi (cose, stati di cose, oggetti generali, idee, ecc.) a cui corrisponderanno altrettanti modi del percepire (sensibile, sovrasensibile). Cercheremo, pertanto, di distinguere e separare le varie occorrenze in cui l'analogia risulta essenzialmente relegata alla sfera del simbolico, da un'altra analogia, che presiede all'ordinamento di una *molteplicità fenomenologica* tra i differenti sensi dell'oggetto e, correlativamente, della percezione, collocandosi all'esatta congiunzione tra *logica* e *ontologia*. Questa è la pista che seguiremo nel tentativo di ricostruire le sorti alterne di un concetto, operativo e mai tematizzato, che opera a monte del discorso husserliano, ponendo il difficile problema della sua legittimità. Emancipata dai modi difettivi della rappresentazione in cui Brentano l'aveva confinata, l'analogia non sarà più il riflesso di una *derivazione* o di una *dipendenza*, ma dovrà piuttosto intendersi – ecco l'ipotesi che sottoporremo al vaglio della ricerca – come l'indice di una struttura. E questa struttura – diciamolo fin da ora – non sarà altro che l'*intenzionalità*, retta alla base da una correlazione fondamentale: *tanti modi di essere, quanti tipi di datità* – ossia, traducendo in termini aristotelici un principio fenomenologico, τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Il passo successivo della nostra indagine consisterà, allora, nel rintracciare il punto critico che al livello delle *Ricerche logiche* conferma, supera e allo stesso tempo distrugge il senso di questa provenienza, rendendo plausibile – con le dovute precauzioni – intravedere nell'aristotelismo uno degli assi principali della fenomenologia nascente.

§ 2. L'ANALOGIA, LE CATEGORIE E L'ESSERE

Rileviamo fin da subito l'occorrenza più significativa e che più ci sta a cuore. Al § 44 della *Sesta ricerca logica*, leggiamo:

«Se l'essere vale per noi in quanto essere predicativo, allora deve esserci dato uno stato di cose qualsiasi e ciò naturalmente attraverso un atto che lo “dà” – *l'analogon* [das Analogon] *dell'intuizione sensibile in senso comune.*»⁶²

⁶² E. Husserl, Hua XIX/2, p. 670: «Gilt uns Sein als prädikatives Sein, so muß uns also irgendein Sachverhalt gegeben werden und dies natürlich durch einen ihn gebenden Akt – das Analogon der gemeinen sinnlichen Anschauung»; tr. it. p. 444.

L'essere e l'analogia sembrerebbero rincontrarsi nella revisione fenomenologica delle *categorie* e il ritrovo, se così fosse, avrebbe già un sapore antico rinviando oltre Trendelenburg e Brentano alla *Metafisica* di Aristotele, dove si affermava che «in ciascuna delle categorie dell'essere c'è l'analogon»⁶³. Ma da un estremo all'altro, spiccano in tutta evidenza gli elementi di novità che rendono l'accostamento alquanto scivoloso e impongono, per riflesso, una distanza critica nei confronti di ogni tentativo di lettura, volto a stabilire una continuità diretta. In primo luogo, va rilevata la dimensione predicativa – o, più precisamente, *semantica* – a cui l'essere è esplicitamente ricondotto. Si tratta della copula, «è», espressa in un giudizio del tipo «l'oro è giallo», a cui corrisponderebbe un'intuizione, che Husserl definisce «categoriale», capace di cogliere lo stato di cose enunciato, ossia il fatto che l'oro è giallo. *Predicazione e stato di cose*: per un verso, l'essere si riduce a una particella del linguaggio, un sincategorema, che ha per funzione di articolare un insieme proposizionale del tipo «*S è p*» e, per l'altro, si concretizza in un correlato oggettivo, ossia un insieme di membri o, meglio, di parti strutturate in virtù di una relazione. *Essere predicativo*, per un verso, *essere relazionale*, per l'altro⁶⁴. Il discorso si dispone in unità complesse di significato e reclama al contempo una conferma intuitiva. Non enunciamo solo nomi così come non vediamo solo cose: «Dell'intero enunciato si dice appunto che dà espressione alla nostra percezione»⁶⁵. Qui risiede il senso del problema, che convoca l'analogia a un intervento silenzioso di fronte all'esigenza di *adeguare* ciò che si dice e ciò che è detto, alla luce di quel duplice senso del verbo λέγεσθαι che Aristotele ci ha insegnato a riconoscere: «Noi non diciamo soltanto: io vedo questo foglio di carta, un calamaio, alcuni libri, ecc., ma anche: *io vedo che questo foglio di carta è scritto, che qui vi è un calamaio di bronzo, che alcuni libri sono aperti*»⁶⁶. La fenomenologia husserliana continua a pensare la «verità» nei termini della tradizione aristotelica, avvalorando l'antica *adaequatio rei ac intellectus*. E a tale proposito, la *Sesta ricerca logica* potrebbe effettivamente leggersi come un tentativo –

⁶³ Aristotele, *Metaph.*, N 6, 1903 b 17-18.

⁶⁴ Cfr. a tale proposito Hua XIX/2, § 44, p. 669; tr. it. p. 443: «L'essere relazione [*das beziehende Sein*] che la predicazione porta a espressione [*das die Prädikation zum Ausdruck bringt*], ad esempio, come “è”, “sono”, ecc., è qualcosa di non-indipendente; se lo strutturiamo in un *concretum*, sorge allora lo *stato di cose* dato di volta in volta, il correlato oggettivo del giudizio».

⁶⁵ *Ibid.*, p. 658; tr. it. p. 431.

⁶⁶ *Ivi.*

probabilmente il più coerente da Aristotele fino al Novecento – di condurre questa concezione alle sue estreme conseguenze. Nell'«ideale dell'adeguazione», come del resto Husserl non mancherà di affermare, si riflette l'«ideale della conoscenza», che si compie nella piena concordanza tra la *verità* e l'*essere*⁶⁷. Ma d'Aristotele a Husserl, è l'*essere* a cambiare di senso, provocando per riflesso un inevitabile ribaltamento dell'antica questione delle categorie. Partiamo, allora, da qui. Che cosa sono le «categorie» da un punto di vista fenomenologico? Né cose, né tantomeno concetti. La risposta delle *Ricerche logiche* emerge con tanta più forza alla luce della dicitura impiegata dai commentatori dello *zurück zu Aristoteles* del XIX sec., le cui soluzioni oscillavano tra la consistenza della *res* e la vacuità di un semplice *flatus voci*, contrariamente al gesto husserliano che risolve e al contempo dissolve il senso del problema. Non si tratta più di *dedurre*, né tantomeno d'individuare un filo conduttore in grado di stabilire un ordine per la tavola delle categorie, ma di *vedere* e perciò *descrivere*. In altri termini, il problema delle categorie si converte in un problema di *adeguazione*: come conformare il λόγος alla complessità dell'ὄν e, viceversa, come dire l'ὄν tramite la plasticità del λόγος. In una parola, *wie kommt das Denken zu Sein?* La *Grundfrage* che Trendelenburg, a suo tempo, aveva mutuato dalle *Logische Untersuchungen* del 1840 a favore della *Kategorienlehre* del 1846, assume tuttavia un valore inedito e nel 1900-1901, con le *Logische Untersuchungen* di Husserl, gli σχήματα τῆς κατηγορίας si dislocano definitivamente sotto il segno dell'ἀληθές: è nella «verità» che si decide il significato delle categorie, là dove l'«essere» per la fenomenologia husserliana significa *essere-vero* – «Sein im Sinne der Wahrheit»⁶⁸. Tutto ciò che è, può essere *detto* e, viceversa, tutto ciò che può essere l'oggetto di una *verità*, è in senso proprio. L'adeguazione in cui risiede la misura del «vero» fa della dimensione predicativa la chiave d'accesso all'ontologia e in tal senso l'«essere» non potrà che *dirsi* in un enunciato grammaticalmente articolato.

Dati gli estremi della questione, la difficoltà sta nel capire se un'*adaequatio* sia ancora possibile, nel momento in cui l'unità proposizionale si struttura in un insieme complesso di elementi. Dicendo «l'oro è giallo», a cosa si adegua la copula? C'è forse qualcosa

⁶⁷ Cfr. il § 39 della *Sesta ricerca logica*, «Evidenza e verità», pp. 651 sq.; tr. it. pp. 423 sq. Per un commento di questo §, rinviamo a J. Benoist, «Phénoménologie et logique: Husserl à la croisée des chemins» in *Cahiers philosophiques*, 81, décembre 1999, pp. 7-27.

⁶⁸ Cfr. Hua XIX/2, p. 652; p. 423. Cfr. a tale proposito K. Sachs-Hombach, *Philosophische Psychologie im 19 Jahrhundert*, Karl Alber, Freiburg-München, 1993, pp. 184 sq.

nell'oggetto che possa corrisponderle? «L'essere non è un predicato reale», stativa Kant e Husserl, da parte sua, si rivela sostanzialmente d'accordo: possiamo, per esempio, vedere il colore, ma non l'*essere-colorato*; possiamo udire un suono, ma non l'*essere-sonoro*⁶⁹. «Nell'oggetto l'essere non è nulla [...]» e, di conseguenza, dire che una cosa è, non significa attribuirle una proprietà reale⁷⁰. Resta, però, il carattere apofantico della predicazione: la funzione della copula si espleta per l'essenziale nella strutturazione dell'enunciato, applicando una forma connettiva alle parti di cui si compone ed è in virtù di questa *forma*, che l'enunciato si rapporta al suo «oggetto». Dicendo «l'oro è giallo», non facciamo riferimento all'«oro», per un verso, e al «giallo», per l'altro, né tantomeno alla somma dell'«oro» *più* il «giallo», ma a una situazione, ossia uno stato di cose, di fronte a cui enunciamo appunto che «l'oro è giallo». La percezione si adegua alla forma del discorso, permettendoci di percepire ciò che il discorso intende e, viceversa, il senso del discorso apre una via d'accesso alle cose che la percezione coglie. Più semplicemente, ciò che diciamo conferisce un senso a ciò che vediamo e se possiamo parlare, è perché in fin dei conti le cose a cui ci riferiamo, si fanno carico di un significato. *Dire* è più che un mero *mostrare* e un linguaggio esclusivamente limitato all'espressione immediata delle impressioni interiori, sarebbe un linguaggio che paradossalmente non dice niente. Questo è il motivo che condurrà Husserl a reinterpretare l'*adaequatio* nei termini di una sintesi, in cui *significare* e *percepire* si scambiano le loro proprietà. Si tratterà allora di riconoscere che, per un verso, il senso ha già una portata percettiva e che, per l'altro, la percezione può accordarsi con una forma semantica. Cosa vediamo, per esempio, di fronte a una situazione del tipo «a è maggiore di b» oppure «b è minore di a»? La stessa cosa, ma non nello stesso modo. Possiamo cogliere la diversità delle relazioni, la disposizione degli elementi e la configurazione generale, che in un caso o nell'altro non ci appaiono sotto la medesima luce. C'è uno *scarto* tra il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ e l' $\acute{o}\nu$ ed è qui che abita il *senso*, veicolo imprescindibile del nostro rapporto

⁶⁹ Cfr. il § 43 della *Sesta ricerca logica*, «I correlati oggettivi delle forme categoriali non sono momenti "reali" [realen]», Hua XIX/2, p. 665; tr. it. p. 439: «[...] la flessione che dà una forma, l'essere nella funzione attributiva e predicativa non si riempie in nessuna percezione [sc. l'essere è inteso qui come «copula»]. Ci richiamiamo qui alla frase di Kant: *l'essere non è un predicato reale*. Anche se essa si riferisce all'essere esistenziale, all'essere della "posizione assoluta" [...] cionondimeno possiamo servirci di essa in rapporto all'essere predicativo e attributivo. Io posso vedere il colore, non l'*essere-colorato*».

⁷⁰ *Ibid.*

all'essere⁷¹. Consideriamo un esempio ulteriore: «quel metallo è grigio» oppure «quel grigio è del metallo». Dove risiede la differenza in termini percettivi? Ora, è il «metallo» a essere percepito *come* grigio, ora è il «grigio» a essere invece percepito *come* del metallo. Riconosciamo le cose che vediamo in virtù del senso con cui ne parliamo, là dove il «vedere» è già un «vedere come» e il *percepire* è già un *riconoscere*. Ma che ne è dell'*adaequatio rei ac intellectus*, se non è più la *res*, ossia la cosa, l'οὐσία, a essere intesa, ma lo «stato di cose», la forma o la generalità? Ci è forse dato di andare oltre l'individualità della sostanza? La percezione, come Kant insegnava, è un atto della sensibilità e il nostro sguardo non fa altro che posarsi su degli oggetti⁷². Come pretendere di levare gli occhi all'altezza di una visione non più sensibile? E cosa ci farebbe mai percepire una «visione intellettuale»? La risposta di Husserl obbedisce ancora una volta agli imperativi dell'*adeguazione*, a costo d'infrangere il vincolo con cui Kant legava il percepibile al sensibile. «Di qui deriva la necessità imprescindibile di estendere i concetti originariamente sensibili di intuizione e percezione» – leggiamo in incipit della *Sesta ricerca logica* – «un'estensione che consente di parlare di intuizione categoriale e specialmente di intuizione generale»⁷³. E sempre al § 44 della *Sesta ricerca*, Husserl afferma:

«nello stesso modo in cui l'oggetto sensibile si comporta rispetto alla percezione sensibile, così si comporta lo stato di cose rispetto all'atto di accertamento che lo "dà" in modo più o meno adeguato [...]»⁷⁴

Rileviamo la proporzionalità dell'analogia, che interviene chiaramente nella costruzione dell'argomento, sebbene l'occorrenza lessicale non sia esplicitamente espressa: l'oggetto sensibile sta alla percezione sensibile così come lo stato di cose sta alla percezione sovrasensibile. Una medesima proporzione (λόγος) si ripete su (ἀνά)

⁷¹ A scanso di equivoci, segnaliamo la sinonimia che lo stesso Husserl pone tra i concetti di «senso» e «significato», cfr. Hua XIX/1, p. 58; tr. it. p. 318: «[...] per noi *significato* è sinonimo di *senso*. Proprio per un concetto come questo [sc. "significato"] è molto comodo avere termini paralleli che si possono scambiare l'uno con l'altro [...] Ma, a parte ciò, si deve tener conto soprattutto di un'altra cosa, cioè dell'abitudine, profondamente radicata, di usare queste due parole come sinonimi».

⁷² Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 39/B 56; tr. it. p. 66: «[...] tempo e spazio [...] sono tutte e due forme pure di tutte le intuizioni sensibili».

⁷³ E. Husserl, Hua XIX/2, p. 541; tr. it. p. 303.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 669: «[...] wie der sinnliche Gegenstand zur sinnlichen Wahrnehmung, so verhält sich der Sachverhalt zu dem ihn (mehr oder minder angemessen) „gebenden“ Akt Gewährwerdung (wir fühlen uns gedrängt, schlechtweg zu sagen: so verhält sich der Sachverhalt zur Sachverhaltswahrnehmung)»; tr. it. p. 443.

livelli diversi, conferendo *omogeneità* a un insieme eterogeneo di elementi. Certo, vedere il singolare non equivale a vedere il generale; la cosa non va confusa con lo stato di cose e se vogliamo continuare a parlare di «intuizione» o di «oggetto», dovremo inevitabilmente intenderli *latiore sensu*. Eppure, sia che si tratti del sensibile, sia che si tratti del sovrasensibile «qualcosa appare come “effettivo” [*wirklich*], e precisamente come “dato in se stesso”»⁷⁵. La struttura dell'intenzionalità è un'invariante, che si dispiega in un insieme complesso di funzioni e, viceversa, l'invarianza delle funzioni assegna all'intenzionalità una struttura formale: per un verso, l'intenzione significativa, l'intuizione riempitiva e la sintesi d'identificazione – in virtù di cui riconosciamo ciò che intendiamo così come lo intendiamo – concernono trasversalmente ogni ordine di discorso mentre, per l'altro, il sensibile e il sovrasensibile, il reale e l'ideale, il singolare e il generale, dovranno considerarsi come oggetti o, meglio, oggettualità in grado di supportare ed eventualmente confermare la referenza del discorso stesso. Ed è qui che la *verità* e l'*essere* si stringono nell'unità di un abbraccio, all'incrocio tra il versante soggettivo e il versante oggettivo, tra ciò che si *dice* e ciò che è detto: «essere» significa «essere-vero», ὄν ὡς ἀληθές, «Sein im Sinn der Wahrheit oder auch Wahrheit»⁷⁶.

*

S'impone, pertanto, una rettifica d'estremo rilievo, che lo stesso Husserl colloca strategicamente a conclusione della prima sezione della *Sesta ricerca logica*, poco prima d'introdurre all'inizio della seconda sezione l'analisi dell'intuizione categoriale: «l'essere che è qui in questione» – leggiamo al § 39 – «[...] non va confuso con l'essere della copula nell'enunciato “affermativo” categorico»⁷⁷. Qual è l'esatta portata di questa *differenza*? Si tratta forse di un *altro* accesso all'ontologia, in grado di eludere il passaggio forzato della predicazione? L'essere copulativo si distingue dall'essere che l'*adaequatio* pone in questione – *das Sein, welches hier in Frage kommt*⁷⁸ – attestando, almeno all'apparenza, un'esplicita «questione dell'essere», a dispetto di una vera e propria *Seinsfrage*. Cercheremo, tuttavia, invano i prodromi di una

⁷⁵ *Ibid.*, § 45, p. 672; tr. it. p. 446.

⁷⁶ *Ibid.*, § 39, pp. 651 sq.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 653.

⁷⁸ *Ivi.*

differenza ontologica, quale Heidegger l'intenderà. Qui, la distinzione mira piuttosto a corroborare l'assunto di base: è nella predicazione che s'individua l'unica via d'accesso all'essere, anche qualora ci sia dato di distinguere tra l'essere della copula e l'essere dell'*adaequatio*, in cui si determina l'orizzonte di possibilità dell'oggetto. Richiamiamo brevemente i termini del rapporto: la dimensione predicativa fa dell'«essere» il correlato oggettivo della verità e la «verità» indica «la piena concordanza [*die volle Übereinstimmung*] tra l'inteso [*zwischen Gemeintem*] e il dato come tale [*und Gegebenem als solchem*]». L'«essere» *verifica*, ossia «rende vero» e in tal senso costituisce il *terminus ad quem* di ogni intenzione, là dove – ecco il paradosso – la verità dice *dell'essere*, ma non dice l'essere. A tale proposito il nostro esempio, «l'oro è giallo», ci sarà d'aiuto: l'intenzione che tende verso l'oggetto si conferma nell'intuizione che lo coglie, dando luogo a una sintesi che si definisce – per utilizzare un tecnicismo del lessico husserliano – come un «carattere d'atto». Nel vedere ciò che intendiamo si produce un'*evidenza* in cui viviamo il coincidere tra l'intenzione e l'intuizione ed è per questo che la sintesi si descrive alla stregua di un'identificazione: ciò che intendiamo è esattamente ciò che vediamo. «L'evidenza» – attestavano, del resto, i *Prolegomeni* – «non è nient'altro che il vissuto della verità»⁷⁹. E lo stesso dovrà valere anche per «l'essere», che «è vissuto nel senso della verità del giudizio, ma non è espresso»⁸⁰. «L'oro è giallo» non equivale a dire «è vero che l'oro è giallo»; la *verità del giudizio* è altra cosa rispetto a un *giudizio vero*. Ugualmente, «l'essere vissuto [*Erlebtsein*] non è l'essere oggettivo [*Gegenständlichkeit*]]»⁸¹ così come il *vivere* non è un atto riflessivo. Per cogliere l'evidenza di un'adequazione, dovremmo distogliere lo sguardo dal suo referente immediato, l'oggetto, portandolo sull'atto che lo vive. Ma l'atto diventerebbe a sua volta l'«oggetto» di un nuovo sguardo e così all'infinito. Allo stesso modo, se vogliamo questionare l'essere, ossia pensarlo, dobbiamo necessariamente dire *qualcosa*, ma dicendo, riduciamo l'essere alla dimensione predicativa, in cui ciò che si esprime, per un verso, non è nient'altro che la copula e, per l'altro, lo stato di cose, ossia l'essere oggettivato. Ecco perché Husserl persiste nel

⁷⁹ Hua XVIII, pp. 190-191; tr. it. p. 195-196.

⁸⁰ Hua XIX/2, § 39, p. 653; tr. it. p. 424.

⁸¹ *Ibid.*, § 44, p. 669: «*Erlebtsein ist nicht Gegenständlichkeit*»; tr. it. p. 443 [*leggermente modificata*].

mantenere la distinzione: l'essere nel senso della verità «non coincide affatto con l'essere vissuto e inteso nell'«è» dell'enunciato»⁸².

In prospettiva heideggeriana, risulterebbe fin troppo facile rilevare la portata *negativa* di questa tesi, in cui sembrerebbero dichiararsi i sintomi di un tacito «imbarazzo»: l'essere non può che dirsi al prezzo della sua stessa inesprimibilità. L'apertura è già un richiudersi, poiché ciò che rende la *Seinsfrage* possibile costituisce al contempo la causa di un'apofasi: la via che conduce all'essere si arresta al bivio di una *differenza*, in cui emerge l'irriducibilità dell'«essere vissuto» all'«essere espresso»; dell'essere come vero all'essere come momento strutturale dello stato di cose. Ed è in cambio del nostro silenzio che ci sarebbe dato tutt'al più d'intravedere la *differenza ontologica*, in virtù di cui l'essere non si confonde con l'essere-oggetto. Di fronte a una *Seinsfrage* appena scorta e subito mancata, l'imbarazzo husserliano si convertirebbe così nel muto portavoce dei limiti della fenomenologia, paradossalmente incapace di descrivere fino in fondo ciò che vede⁸³. Eppure, come direbbe Kant, nel *limite* c'è anche «qualcosa di positivo», in cui risiede il senso della lezione affidata alle pagine della *Sesta ricerca*, rendendo un'altra lettura possibile: se la copula è tutto ciò che possiamo dire dell'essere, è pur sempre all'essere che guardiamo e non alla copula. È *dell'essere* che parliamo in forma predicativa, disponendo nella predicazione una sua possibile via d'accesso. La *differenza* che separa l'*Erlebtsein* dal *Gegenständlichsein* si esprime raddoppiandosi senza potersi mai descrivere direttamente, perché è verso uno sfondo ontologico che la predicazione risulta essenzialmente orientata. La copula è qualcosa di più che un mero *pour parler*. Ancora una volta, *wie kommt das Denken zu Sein?* Questa è la domanda che continua a guidare l'andamento delle *Ricerche logiche* e se fosse mai possibile reperire gli estremi di una vera e propria *Seinsfrage*, per Husserl non si tratterebbe di nient'altro che della questione dell'*adaequatio rei ac intellectus*. Ecco il motivo per cui, sempre al § 44 della *Sesta ricerca*, leggiamo:

⁸² Hua XIX/2, § 39, p. 653: «[...] das Sein im Sinne der Urteilswahrheit erlebt, aber nicht ausgedrückt ist [...]»; tr. it. p. 424.

⁸³ Sul rapporto tra «descrizione» e «espressione», cfr. il commento di P-J. Renaudie, a cui esprimiamo la nostra viva gratitudine per l'aiuto e l'ascolto accordatoci, «Expression et description: remarques sur les limites linguistiques de la phénoménologie», in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, V 3, 2009; sempre dello stesso autore, «Intuition et signification. Remarques sur le statut des synthèses catégoriales dans les *Recherches logiques* de Husserl» in *Trans-parâître*, n. 1, «L'intuition», décembre 2007, pp. 144-165.

«Non nella riflessione sui giudizi o meglio sui riempimenti giudicativi, ma nei riempimenti giudicativi stessi risiede veramente l'origine dei concetti di stato di cose e di essere (nel senso della copula); non in questi atti in quanto oggetti, ma negli oggetti di questi atti troviamo il fondamento dell'astrazione per la realizzazione di quei concetti.»⁸⁴

L'intenzionalità è già trascendenza, rivolta a un'esteriorità in grado di verificarne l'ambizione o, meglio, il *desiderio di conoscenza*⁸⁵. Ed è nell'orientazione dello sguardo verso l'*altro da sé*, che consiste per l'essenziale il realismo della prima edizione delle *Ricerche logiche*: lo sfondo ontologico è presupposto e risulta, pertanto, fenomenologicamente non determinato, caratterizzando il senso della «domanda fondamentale», la *Grundfrage*, che non verte direttamente su *ciò che è*, bensì sulle sue condizioni d'accesso (*wie kommt...*). In altri termini, l'essere dell'oggetto va distinto dal problema della sua accessibilità e la fenomenologia, in quanto «teoria della conoscenza», investiga il duplice versante – soggettivo e oggettivo – di un'unica condizione che, per un verso, rende possibile il raggiungimento di ciò che è, elaborando, per l'altro, una giustificazione e una legittimazione di ciò che appare, ossia è dato, come *ente*. Difficilmente potrebbe dichiararsi in modo più esplicito l'opposizione di cui Husserl fa prova contro ogni sorta d'immanentismo, che ambirebbe a dissolvere l'essere in un qualche processo psichico «interno» alla coscienza. La difficoltà, ancora una volta, sta nel conciliare due istanze all'apparenza contraddittorie: se l'essere nel senso della copula non è niente nell'oggetto, non per questo l'essere relazionale, cioè lo stato di cose che la copula porta a espressione si riduce a un giudizio o «a un elemento costitutivo reale di un giudizio»⁸⁶. L'essere non è un predicato reale, come avrebbe detto Kant, semplicemente perché non è un predicato *tout court*. Si accenna così la *verve* polemica di questo § 44, esplicitamente indirizzata contro Locke, figura emblematica di un vizio ben più generale della filosofia moderna, che pretenderebbe di ridurre la consistenza dei concetti agli elementi di una *riflessione*, come se fosse possibile trovare l'«essere» *dentro* di noi:

«È una teoria molto ovvia e molto diffusa dai tempi di Locke in poi, ma anche *fondamentalmente erronea*, quella che sostiene che i significati in

⁸⁴ E. Husserl, Hua XIX/2, § 44, pp. 669-670; tr. it. pp. 443-444.

⁸⁵ Cfr. a tale proposito, R. Bernet, «Désirer connaître par intuition» in *Revue philosophique de Louvain*, 4, novembre 2001, pp. 613-629.

⁸⁶ E. Husserl, XIX/2, § 44, p. 669; tr. it. p. 443.

questione, o i significati a essi corrispondenti e resi nominalmente autonomi – le *categorie logiche* come essere e non essere, unità, pluralità, totalità, numero, premessa, conseguenza, ecc. – *sorgono dalla riflessione su certi atti psichici, quindi nel campo del senso interno, della percezione interna.*»⁸⁷

Nella risolutezza della critica traspaiono, tuttavia, le tracce, per non dire le *cicatrici* di un'autocritica passata, elaborata in seguito al rimprovero che Frege rivolgeva al giovane Husserl, recensendo la sua prima opera, *La filosofia dell'aritmetica*, ancora impregnata di psicologismo: «[...] le nostre rappresentazioni hanno poca importanza, piuttosto la *cosa stessa*, che cerchiamo di rappresentarci, è ciò di cui ci occupiamo e a cui sono destinate le nostre asserzioni»⁸⁸. È celebre l'esempio del «Mare del Nord», che Frege utilizza non senza ironia per mettere in ridicolo ogni tentativo – tra cui quel primo gesto husserliano – volto a fondare l'aritmetica e, in termini più generali, la logica su basi psicologiche⁸⁹. Se vogliamo sapere *che cos'è* il Mare del Nord, non ci servirebbe a niente evocare le dinamiche interne della nostra rappresentazione. La *spiegazione genetica* va rigorosamente distinta dalla *chiarificazione* dei concetti. Il Mare del Nord esiste e fa benissimo a meno dell'atto intenzionale che lo prende di mira ed è per questo che deve considerarsi, a giusto titolo, un «oggetto» – e non, invece, il risultato di un processo psichico. In tal senso, è la domanda del τί ἐστὶν a fissare il discrimine che definisce la portata ontologica di ogni intenzione – «*che cos'è?*». Per principio, tutto ciò che può fungere da sostrato di una possibile risposta, si fa carico del predicato espresso nella domanda, «è». «Oggetto e soggetto predicabile sono degli equivalenti», dirà Husserl in quell'abbozzo d'introduzione, mai pervenuto agli onori delle stampe, che avrebbe dovuto accompagnare la seconda edizione delle *Ricerche logiche*, aggiungendo subito di seguito: «Ogni logica avrebbe fine se il concetto di oggetto non fosse inteso in modo così ampio come

⁸⁷ *Ibid.*, p. 669; tr. it. p. 443.

⁸⁸ G. Frege, «Recension von: E. G. Husserl, Philosophie der Arithmetik» in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, CIII (1894), pp. 319-320, rist. in *Kleine Schriften*, hrsg. Angelelli, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967, pp. 181-182. Cfr. a tale proposito, M. Sommer, *Husserl und der frühe Positivismus*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1985, p. 87; J. Mohanty, *Husserl and Frege*, Indiana Press, Bloomington, 1982; D. Føllesdal, *Husserl und Frege. Eine Beitrag zu Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie*, Oslo, 1958.

⁸⁹ Cfr. a tale riguardo la critica iniziale che Husserl formula contro Frege o, meglio, contro «le chimere formalistiche dell'analisi fregeana», in *Philosophie der Arithmetik*, «Freges Versuch», Hua XII, pp. 118 sq.

esige tale equivalenza, se quindi non si riconoscessero anche le “idee” come oggetti»⁹⁰.

Di contraccolpo, vediamo apparire l'ombra di Gorgia, che ci invita maliziosamente ad accettare la verità di tutto ciò che pensiamo: basterebbe dire che una cosa è, perché una cosa esista come, per esempio, una battaglia di carri sul mare⁹¹. Come impedire, allora, la moltiplicazione indiscriminata degli enti? Conosciamo il principio della soluzione: il soggetto di un enunciato è *eo ipso* un «oggetto» provvisto di una propria consistenza ontologica, indipendentemente dal suo statuto – reale o ideale, singolare o generale, sensibile o sovrasensibile – a patto di risultare al contempo l'oggetto di una possibile intuizione. Ed è nell'intuizione che troveremo la risposta alla domanda del τί ἐστὶ, in virtù di cui lo slancio idealistico del cosiddetto «platonismo» husserliano – che oltre le cose vede anche le idee – non rinuncia a una postura fortemente realista⁹². Qui risiede il discrimine, che fissa nell'intuizione la

⁹⁰ Hua XX/1, pp. 272-239; tr. it. p. 194.

⁹¹ *De Melisso, Xenofane, Gorgia*, 980 a 9-18. Cfr. il commento di B. Cassin, *Aristote et le logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*, «Bibliothèque du Collège International de Philosophie», PUF, Paris, 1997, p. 101: «La charte antiphénoménologique : Gorgias, *Traité du non-être*». Per inciso, segnaliamo che sia Brentano che Husserl si cimenteranno *expressis verbis* nella confutazione del sofisma gorgiano, eretto a figura emblematica di un certo relativismo gnoseologico. Cfr. F. Brentano, «Über den Begriff der Wahrheit» in *Wahrheit und Evidenz*, *op. cit.*, pp. 17-18. Per quanto riguarda, invece, Husserl, ritroveremo il *fil rouge* della provocazione di Gorgia nello scritto preparatorio alla conferenza ufficiale, l'*Antrittsrede*, pronunciata in seguito alla nomina a professore ordinario all'università di Friburgo, il 9 febbraio del 1916, cfr. *Phänomenologie und Erkenntnistheorie*, Hua XXV, hrsg. Th. Nenon, H. Reiner Sepp, 1986, § 6, pp. 136; tr. it. P. Volonté, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, Bompiani, Milano, 2000, p. 89: «Contro la tesi parmenidea dell'“identità” di pensiero (νοεῖν) ed essere, il cui senso era chiaramente che ciò che viene pensato nel pensiero “razionale” e ciò che esiste veramente sono correlati inseparabili, Gorgia obietta, intendendo l'essere nel senso naturale di essere oggettivo (che sta al di là della coscienza), che pensare è rappresentare, ma il rappresentare non è ciò che è rappresentato. Altrimenti anche una battaglia di carri in mezzo al mare dovrebbe essere, se io me ne rappresentassi una». Pur criticando la vacuità dell'argomento – «[...] si può biasimare anche qui il solito gusto del Sofista per il gioco» – lo stesso Husserl procede poco più avanti a un'inaspettata riabilitazione, riconoscendo al Sofista se non altro il merito di una corretta impostazione del problema gnoseologico, cfr. *ibid.*, p. 138; tr. it. p. 91: «Che importa all'essere del nostro conoscere? Che cosa indirizza il nostro conoscere all'essere? Come può essere conosciuto in linea di principio questo indirizzarsi? [...] Se questa è realmente l'opinione del sofista, allora egli è lo scopritore del problema critico-razionale della possibilità di una conoscenza trascendente e solo la leggerezza con cui, negazionisticamente, lo si accantona senza indagarlo, merita di essere biasimata».

⁹² D'altronde, non sarebbe illegittimo affermare che tra Brentano e Husserl, la pietra dello scandalo risiede, per così dire, nelle divergenze interpretative del τί ἐστὶ. Cfr. a tale proposito, la lettera di Brentano a Kraus, 14 settembre 1909 in *Die Abkehr vom Nichtrealen*, *op. cit.*, p. 205: «[...] è vero che un tempo, come Marty, trattavo i contenuti di giudizi come se potessero diventare cose, oggetti di rappresentazione, di giudizi e di moti d'animo [...] Se si vuole sapere come mai sono giunto a questa teoria, bisogna far notare che provengo sostanzialmente dalla scuola di Aristotele. Questi però non di rado parla come se, quando qualcuno alla domanda se è vero che un triangolo ha più di due angoli retti come somma degli angoli, risponde affermativamente con un τί ἐστὶ, questo abbia lo stesso senso di quando si dice di una cosa che

chiave di volta del metodo fenomenologico: possiamo dire *tutto*, ma non per questo tutto ciò che diciamo è *vero*, ossia è *intuibile*. Viceversa, se ciò che diciamo è *vero*, allora ciò che è detto, è *intuito* ed *esiste* o, al limite, *sussiste*. Il «platonismo» non è altro che la traduzione in filosofia della deformazione professionale del matematico⁹³. E piuttosto che intravedervi un presunto vizio della fenomenologia, pericolosamente incline a ipostatizzare ciò che va oltre la sfera del sensibile, sarebbe sufficiente riportarsi alla definizione che Cantor dava della «teoria delle varietà», la *Mannigfaltigkeitslehre*, per ritrovare l'idea platonica – o quantomeno la sua dicitura – al servizio di un'interpretazione filosofica che mira a un'estensione del dominio degli oggetti⁹⁴. «Per “varietà” o “insieme”» – affermava Cantor nel 1883 – «intendo in generale ogni varietà suscettibile di esser concepita in modo unitario, vale a dire ogni collezione di elementi determinati che possiamo riunire in un tutto in virtù di una legge e in tal senso credo di definire qui qualcosa di simile all'εἶδος o all'ἰδέα platonici [...]»⁹⁵. Senza un'estensione in grado di adeguare l'universo ontologico alla referenza del discorso, non ci sarebbero altre vie per pensare il complesso se non per riduzione al semplice, l'idea per astrazione dai fatti e la logica per derivazione psicologica. Il presunto «platonismo» husserliano non è altro che l'estrema conseguenza imposta alla fenomenologia dalla necessità di questo *allargamento*, lungo il duplice versante dell'*adaequatio* tra la *res* e l'*intellectus*, tra l'oggetto e la percezione:

«In che altro modo mai potremmo infatti designare il correlato del soggetto di una rappresentazione [*Subjektvorstellung*] non sensibile o che contenga forme non sensibili se ci è preclusa la parola di oggetto? In che modo

è [...] In questo caso, Aristotele mi ha influenzato veramente [...] Però non sono riuscito a nascondere a lungo quello che di sospetto, anzi di assurdo era contenuto nella mia teoria di un tempo e nemmeno l'autorità di Aristotele era coerentemente a suo favore; per esempio, Aristotele afferma molte volte che l'ὄν ἀληθές non sussiste al di fuori della ragione. E nessuno più di lui ha vietato energicamente l'assunzione di molteplicità infinite, in quanto assurde».

⁹³ Cfr. Melandri, *Logica e esperienza in Husserl*, op. cit., p. 93.

⁹⁴ Sarà lo stesso Husserl a lamentarsi, in prima persona, delle cattive interpretazioni di cui sarà vittima il suo cosiddetto «platonismo», cfr. Hua XX/1, p. 282; tr. it. p. 194: «Il platonismo sostenuto nella presente opera ha provocato moltissimo scandalo; spesso ho dovuto subire il rimprovero di “ipostatizzazione platonica”, di restaurazione del “realismo scolastico”. Tale rimprovero è del tutto ingiustificato, è nella più netta contraddizione con il contenuto delle mie esposizioni e si fonda sullo strapotere proprio dei pregiudizi tradizionali dei quali io stesso, a suo tempo, ho dovuto liberarmi con fatica».

⁹⁵ G. Cantor, *Grundlagen einer allgemeinen Mannigfaltigkeitslehre*, Leipzig, 1883, p. 165: «Unter einer „Mannigfaltigkeit“ oder „Menge“ verstehe ich nämlich allgemein jedes Viele, welches sich als Eines denken lässt, d. h. jeden Inbegriff bestimmter Elemente, welcher durch ein Gesetz zu einem Ganzen verbunden werden kann, und ich glaube hiermit etwas zu definieren, was verwandt ist mit dem Platonischen εἶδος oder ἰδέα [...]».

potremmo chiamare il suo attuale “essere dato” o il suo manifestarsi come “dato” se ci è preclusa la parola percezione?»⁹⁶

L'«essenziale omogeneità» delle funzioni intenzionali ci invita a utilizzare in un caso e nell'altro gli stessi termini, ricomprendendo l'eterogeneità degli elementi all'interno di un'unica classe d'appartenenza: *gli atti oggettivanti*. Fenomenologicamente, non c'è coscienza senza oggetto e l'oggetto si descrive come il correlato di una specifica prestazione intenzionale. «Il rapporto tra il concetto più ampio e quello più ristretto di percezione, tra percezione *sovrasensibile* [...] e percezione *sensibile*» – rileva Husserl – «non è esteriore o accidentale, ma è un rapporto radicato nelle cose stesse»⁹⁷. L'*identità di una struttura* si coniuga in tal modo con la *diversità* dei suoi livelli d'applicazione: là dove ogni percezione «*afferra il proprio oggetto in se stesso o direttamente*», si dovrà al contempo riconoscere che «questo afferramento diretto ha un carattere e un senso diverso se si tratta di una percezione intesa in un'accezione ristretta o ampia, rispettivamente se l'oggettualità “direttamente” afferrata è *sensibile* o *categoriale*, in altri termini se l'oggetto è *reale* o *ideale*»⁹⁸. Il *verum* e l'*ens*, i trascendentali della fenomenologia, non fanno prova d'indifferenza nei confronti delle specificità regionali. Ed è così che si dischiude l'orizzonte dell'oggetto, rendendo infine possibile una riclassificazione dell'universo ontologico, ordinatamente ripartito tra «oggetti *sensibili* o reali come *oggetti del grado inferiore di un'intuizione possibile*» e «quelli *categoriali* o *ideali* come *oggetti dei gradi superiori*»⁹⁹. Una medesima *proporzione* (λόγος)

⁹⁶ E. Husserl, XIX/2, § 45, p. 672; tr. it. pp. 445-446.

⁹⁷ *Ivi*.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 674; tr. it. p. 448.

⁹⁹ *Ivi*. Rileviamo la strettissima vicinanza tra la classificazione husserliana e la distinzione che Meinong applica in uno studio del 1899, precedente di un anno la pubblicazione delle *Ricerche logiche*, «Über Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung», in *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, XXI (1899), pp. 182-272, rist. in A. Meinong, *Gesamtausgabe*, hrsg. R. Haller und R. Kindinger, gemeinsam mit R. M. Chisholm, Bd II, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, Graz, 1971, pp. 377-469; tr. it. E. Melandri, «Gli oggetti d'ordine superiore in rapporto alla percezione interna», Faenza Editrice, 1979, pp. 31-110. Per «oggetti d'ordine superiore» Meinong intende – non diversamente da Husserl – «oggetti per così dire costruiti su altri oggetti quali fondamenti indispensabili»; pp. 385-386; tr. it. p. 36. Cfr. *ibid.*, p. 387; tr. it. p. 37: «Tutte le rappresentazioni relazionali devono indicare oggetti d'ordine superiore, nei quali i membri della relazioni – ciò tra cui ha luogo la relazione – fungono da *inferiora*»; p. 388; tr. it. p. 38: «Oggetti d'ordine superiore sono non solo relazioni, ma anche complessioni; in queste ultime essi sono gli elementi ai quali, per analogia [*in Analogie*] coi membri delle relazioni, spetta il ruolo di inferiora». Registriamo un significativo intervento dell'*analogon* nell'argomentazione di Meinong, che non manca di presentare una forte affinità – quasi potremmo dire un'analogia – con l'impostazione husserliana, cfr. *ibid.*, p. 397; tr. it. p. 45: «Si perviene tuttavia a una comprensione un po' più positiva della situazione [*Sachlage*] che così si offre, se ci si mette

si ripete su (ἀνὰ) livelli eterogenei, coniugando in un unico gesto *identità e differenza*. Tra un livello e l'altro vige un *ordine di struttura*, che permette di rintracciare un'*omogeneità formale* al di là delle *diversità materiali*. Questo è il senso che l'analogia sembra confermare anche in fenomenologia ed è così, del resto, che già Kant la intendeva: l'analogia è un'*uguaglianza di rapporti* e non una *somiglianza* più o meno perfetta tra cose¹⁰⁰. Da qui ne deriva il carattere proporzionale, al quale Husserl si attiene scrupolosamente rivelandosi, all'apparenza, ben più aristotelico che platonico. «La proporzione è un'uguaglianza di rapporti e implica almeno quattro termini», affermava Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, individuando nell'analogia la forma estrema d'unità in grado di spingersi oltre i confini del genere¹⁰¹. Allo stesso modo, l'*analogon* fenomenologico in funzione di cui si declina questa particolare forma d'uguaglianza dovrà intendersi come l'indice di una proporzionalità, disposta essenzialmente su un piano orizzontale. Non si tratta di derivare il livello superiore da quello inferiore, modulando l'ordine in una gerarchia, bensì di reperire l'*invarianza strutturale* in grado d'attraversare *trasversalmente* l'intero dominio della coscienza e, per riflesso, l'intera estensione dell'essere. Il fulcro tematico dell'indagine non è più la *cosa* su cui verte l'intenzionalità, ma il *come* del suo riferirsi. Ed è questo probabilmente l'esito di maggior rilievo a cui conduce l'intervento dell'analogia, provocando un irreversibile dislocamento del centro gravitazionale dell'universo ontologico: da un ente privilegiato, la *sostanza*, esemplare di datità assoluta a una *molteplicità dei sensi dell'essere*. L'oggetto sensibile sta alla percezione sensibile così come lo stato di cose sta alla percezione sovrasensibile o categoriale in virtù di una *corrispondenza* che ai diversi modi di datità adegua altrettanti tipi di evidenza – τὸ ὄν (ὧς ἀληθές) λέγεται πολλαχῶς.

*

sulle tracce di quell'analogo della percezione [*dem Analogon zur Wahrnehmung*] che di certo non può mancare alle conoscenze del sussistente»; *ivi*: «La fondazione opera quindi per le rappresentazioni di oggetti ideali quel che la percezione fa per la rappresentazione di oggetti reali».

¹⁰⁰ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Ak. IV, pp. 357-358; tr. it. *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 239.

¹⁰¹ Aristotele, *Eth. Nic.*, V 3, 1131 a 31-32; cfr. anche *Metaph.* Δ 6, 1017 a 1-5.

La fenomenologia di Husserl si riappropria silenziosamente dell'antico adagio, che Brentano aveva posto in *incipit* del suo percorso¹⁰². Ma da un estremo all'altro, ancora una volta, spiccano gli elementi di rottura, costringendo la continuità della tradizione a un andamento discontinuo. Un possibile accostamento passa inevitabilmente per le rispettive distanze. Segnaliamo, anzitutto, l'abbandono di quel duplice senso – orizzontale e verticale – che Brentano conferiva all'analogia, inscrivendo nella *proporzionalità* il carattere surrettizio di una *derivazione*. Al contrario, Husserl emancipa l'ἀνάλογον dalla funzione dell'ἔκγονον. La cosa non è l'immagine di un'idea. *L'analogia non deduce, ma descrive* gli estremi di una relazione, che concerne un'insieme di rapporti e non, invece, una serie di cose. Ed è in nome del suo presunto platonismo, che Husserl perviene ad assicurare all'*analogon* un assetto rigorosamente proporzionale, rivelandosi inaspettatamente più aristotelico dello stesso Brentano, il quale piegava l'analogia all'inflessione di un accento platonico. Potremmo dire, per amor di paradosso, che l'*aristotelismo* e il *platonismo* si scambiano tacitamente le loro virtù, là dove il «platonismo aristotelico» di Husserl si contrappone all'«aristotelismo platonizzante» di Brentano. Ma al di là delle classificazioni storiografiche e degli intenti anacronistici, importa piuttosto rilevare il significato esatto di questa analogia, che interviene al § 44 della *Sesta ricerca logica*. Ripetiamo la domanda che ci ha guidato fin dai primi passi della nostra indagine: è forse possibile intravedere nell'analogia un indice d'importanza strategica in grado di rilevare le opzioni fondamentali che presiedono a una determinata visione dell'essere? Questo interrogativo ha ancora un senso nel contesto della fenomenologia husserliana? E di quali evidenze probatorie disponiamo per dimostrare che l'analogia non si riduce a un'occorrenza insignificante, dovuta più al caso o all'ordinarietà del linguaggio che non a un'esplicita presa di posizione? Contro la nostra difesa non mancano gli indizi dell'accusa, che convoca in primo luogo *il silenzio di Husserl*. Cercheremo invano in tutto il *corpus* della *Ricerche logiche* le prove di un'esplicita dottrina dell'analogia e rari sono i passi in cui si potrà effettivamente leggere nel corso successivo della riflessione una qualche

¹⁰² F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg in Br., 1862; rist. anastatica, Wissenschaftliche, Darmstadt, 1960; Olms, Hidesheim, 1984; tr. it. S. Tognoli, G. Reale (a cura di), *I molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1995.

esplicazione dei suoi modi e delle sue differenze¹⁰³. Segnaliamo, inoltre, un ulteriore elemento, concernente l'equivocità del termine che in mancanza di una precisa definizione soffre inevitabilmente di una certa fluttuazione semantica. Già all'interno delle *Ricerche logiche*, è infatti sufficiente riportarsi al § 52 della *Sesta ricerca* per ritrovare l'analogia al servizio dell'immaginazione. Qui, l'immagine intuitiva si definisce come l'*analogon* della cosa¹⁰⁴. E ben altri sarebbero i passi che dalla *Filosofia dell'aritmetica* fino alla soglia delle *Ricerche logiche* attestano una verticalità dell'analogia, declinata alla luce dell'articolazione tra il *proprio* e l'*improprio*, inizialmente ereditata dall'insegnamento di Brentano. Tralasciando tali occorrenze, ribadiremo la nostra scelta di campo in ragione di un'esplicita strategia di ricerca: leggeremo in queste fluttuazioni l'effetto del silenzio a cui Husserl espone il concetto di

¹⁰³ Ad esclusione delle occorrenze dell'«analogia» in ambito «intersoggettivo», cfr. a titolo esemplificativo – e non esaustivo – E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil: kritische Ideengeschichte*, Hua VII, hrsg. R. Boehm, 1956 Hua VII; pp. 113 sq.; *Erfahrung und Urteil*, op. cit., p. 77; 407; Hua III, p. 101; Hua IV, p. 121.

¹⁰⁴ Hua XIX/2, p. 692; tr. it. p. 464: «[...] nell'analisi matematica, concepiamo indirettamente l'idea di un certo genere di curve di terzo ordine, senza che ci sia intuitivamente data una curva di questo genere. In tal caso ci può servire come immagine intuitiva, come *analogon* [*als Analogon*] della generalità intenzionata una certa figura intuitiva, ad esempio quella di una specie particolare di curve di terzo ordine a noi nota, ed è indifferente che essa sia meramente immaginata o data in un disegno: cioè, la coscienza della generalità, in quanto è una coscienza intuitiva ma analogizzante [*aber als analogisierendes*], si basa sull'individuale. E non vi è già una funzione analogica nel normale disegno approssimativo in rapporto alla figura ideale, che contribuisce a determinare il *carattere immaginativo della rappresentazione generale*? Così, sulla base di un modello di una macchina a vapore, noi intuiamo l'idea della macchina a vapore, dove naturalmente non si tratta di un'astrazione o di una concezione adeguata. In casi come questi non abbiamo a che fare con mere significazioni, ma con rappresentanze generali per analogia [*durch Analogie*], quindi con immaginazioni generali. Ma se manca, come può accadere ad esempio nell'intuizione di un modello, la coscienza della mera analogia [*das Bewußtsein bloßer Analogie*], allora ci si trova in presenza di un caso di *percezione del generale*, benché questa percezione possa anche essere *inadeguata*. Ritroviamo così la distinzione [...] tra *coscienza posizionale* e *coscienza non decisionale*. Ogni qual volta concepiamo un oggetto generale in modo meramente analogico [*bloß analogisch*], immaginativo, lo possiamo intendere posizionalmente, e questo atto può, come ogni intenzione posizionale, essere confermato o respinto da una successiva percezione adeguata». Cfr. anche il § 15 della *Sesta ricerca logica*, Hua XIX/2, p. 594; tr. it. p. 360: «La rappresentazione e il riconoscimento per analogia [*durch Analogie*] può portare ad unità solo l'immagine e la cosa (l'*analogon* e l'analogizzato [*Analogon und Analogisiertes*]) [...]»; Sempre della *Sesta ricerca*, cfr. anche il § 17 p. 600; tr. it. 368. Lo stesso impiego dell'«analogia» si conferma negli *Studi psicologici per la logica elementare*, a proposito dell'intuizione geometrica, Hua XXII, p. 106; tr. it. p. 69: «Le figure e le relazioni geometriche non sono affatto intuibili [...] Le figure e le relazioni realmente intuite “ci pongono davanti” [*stellen uns... vor*], in virtù di certe analogie [*Analogien*] (che sono infinitamente rozze se comparate all'ideale della definizione), le figure e le relazioni geometriche propriamente intenzionate». Cfr. infine il testo n. 1 di *Phantasie, Bildbewußtsein, Erinnerung*, che riporta una parte del corso del 1904-1905, *Elementi fondamentali della fenomenologia e teoria della conoscenza*, in particolare Hua XXIII, hrsg. E. Marbach, 1980, pp. 2; 24; 32; 35. Per quanto riguarda, invece, le fonti brentaniane cfr. F. Brentano, *Grundzüge der Ästhetik. Aus dem Nachlaß*, hrsg. F. Mayer-Hillebrand, A. Francke, Berne, 1959, pp. 84-87.

«analogia» e, per riflesso, faremo di questo silenzio l'indice di una problematica, che ai nostri occhi risulta tanto più significativa quanto più implicita e silenziosa. In altri termini, se vogliamo cogliere il senso e le motivazioni che continuano a conferire all'analogia una carica *ontologica*, dovremo scrutare nella lettera e nel pensiero husserliano anche il non-detto e il non-pensato. Del resto, come già abbiamo fatto presente, è di una *Grundfrage* – più che di un'indagine lessicografica – che abbiamo bisogno per capire il *perché* di questa scelta, che riesuma un antico sintagma, l'*analogia*, in risposta alla nuova questione della fenomenologia, l'*intuizione categoriale*. Nell'analogia fenomenologica persistono forse le tracce dell'*analogia entis*? Limitiamoci per il momento a rilevare quanto segue: la problematica ontologica si esaurisce nell'equivalenza tra l'ὄν e l'ἀληθές, convocando l'analogia all'allargamento di un'adeguazione non più circoscritta alla sfera del sensibile. L'ὄν travalica i confini della φύσις fino a coinvolgere le alture dell'ἰδέα all'interno di un universo ontologico ormai senza confini. *Tanti tipi di oggetti, quanti modi di evidenza e di datità*. La percezione coglie nell'oggetto la forma e le generalità, elevandosi al rango di una percezione sovrasensibile. Che cosa appare, allora? Nient'altro che l'«oggetto». Certo, d'ordine superiore, ma pur sempre l'oggetto *sui generis* di una corrispettiva intuizione. Un medesimo titolo si applica così a una varietà di accezioni, riproponendo sotto nuove spoglie l'antico problema dell'*uno* e del *molteplice*, dell'*univocità* e dell'*equivocità*. Dove reperire una *via mediana*, capace di stabilire un ordine che salvi il πολλαχῶς dall'anarchia di una dispersione irrecuperabile? È questo il compito a cui l'analogia ancora una volta si destina, conformandosi più alle funzioni di un principio regolativo – per dirlo con Kant – che non costitutivo. Non è la *cosa*, ma il *come* a porsi al centro dell'indagine. In tal senso, la ricomprensione analogica sembrerebbe esigere, già al livello della prima edizione delle *Ricerche logiche*, l'istituzione *ante litteram* di una *fenomenologia della fenomenologia*, conferendo alla stessa analogia – questa volta a dispetto di Kant – un valore più trascendentale che empirico. Non sono gli oggetti a essere analoghi; l'idea non è una cosa e allo stesso modo lo stato di cose risulta incomparabile all'oggetto sensibile. Ma le condizioni d'accesso all'«oggetto», indipendentemente dallo suo statuto ontologico, esibiscono in un caso come nell'altro determinate costanti, che ci permettono di parlare *per analogia* d'intenzione, d'intuizione e di sintesi. La fenomenologia, in fin dei conti, non è altro che l'arte delle distinzioni e l'analogia, dal canto suo, funge

da *principio d'unità* scongiurando la diluizione delle differenze in un tutto indiscriminato. Ecco perché i livelli vanno rigorosamente differenziati senza, però, rinunciare alla coesione di una classe – gli *atti oggettivanti* – in grado di ricomprendere fenomenologicamente l'intera estensione dell'essere. Tutto ciò che è, deve potersi dire. E l'analogia opera in vista dell'adeguazione tra ciò che si *dice* e ciò che è detto. Ma l'*adaequatio* – l'abbiamo vista – racchiude in sé la *Seinsfrage* della fenomenologia husserliana. Si tratterà, allora, di un'*analogia dell'essere*? La risposta è tutt'altro che immediata, in primo luogo perché è l'essere a cambiare di senso, destinando l'analogia ad altri impieghi, non più riconducibili al paradigma dell'ontoteologia; in secondo luogo, *dell'essere* si può solo parlare indirettamente. Viviamo l'essere o, meglio, viviamo *nell'essere* e per la fenomenologia l'essere – come già avrebbe statuito Aristotele – non è altro che il vivere¹⁰⁵. Ci troveremo, pertanto, di fronte all'inedito paradosso di un'*analogia dell'essere* che non dice l'essere, poiché l'essere non si dice affatto, rifiutando ogni sorta di analogia. E la fenomenologia, di contraccolpo, sembrerebbe travalicare in modo definitivo i confini della metafisica. Eppure – ecco il problema – l'analogia continua a dirsi, occultando per di più le prove della sua legittimità fenomenologica. Quale intuizione potrà mai renderne conto? Husserl tace e le difficoltà si moltiplicano. Sarà, perciò, opportuno fare un passo indietro e mettere nuovamente a fuoco lo statuto delle *Ricerche logiche* – con particolare attenzione alla prima edizione del 1900-1901 – ricercando il punto di un contatto tangenziale, che lungo il crinale dei confini unisce e separa i due versanti della *fenomenologia* e della *metafisica*.

§ 3. LO SCARTO

La fenomenologia s'istituisce in una «teoria della conoscenza», a patto d'intendere la «teoria della conoscenza», fenomenologicamente rivista e corretta, come ben più di una semplice teoria¹⁰⁶. «Secondo la nostra concezione» – leggiamo in introduzione alle *Ricerche logiche* – «la teoria della conoscenza, in senso proprio, non è affatto una teoria

¹⁰⁵ Cfr. Aristotele, *De An.*, 415 b 13.

¹⁰⁶ D'altronde, la sinonimia tra «teoria della conoscenza» e «fenomenologia» è esplicitamente dichiarata nel sottotitolo della *Sesta ricerca*, «Elemente einer phänomenologische Aufklärung der Erkenntnis» e in modo ancor più esplicito nel sottotitolo generale delle *Ricerche logiche*, «Untersuchungen zu Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis».

[...]»¹⁰⁷. Qui, l'analisi non mira alla costruzione di un sistema deduttivo, finalizzato all'individuazione di una legge fondamentale che spieghi il singolare a partire dal generale. «Intesa in questo senso» – aggiunge, infatti, Husserl – «la teoria della conoscenza non ha nulla da spiegare»¹⁰⁸. L'*Erkenntnistheorie* in quanto *Aufklärung der Erkenntnis* opera una «chiarificazione» degli elementi del vissuto, tesa a coglierne i nessi e le strutture essenziali: «dobbiamo “riflettere”, cioè rendere oggetti questi stessi atti ed il loro contenuto di senso immanente [...] non dobbiamo porre gli oggetti come realtà effettive»¹⁰⁹. In altri termini, l'*Aufklärung* è il gesto riflessivo della coscienza che *prende coscienza* di sé, facendosi in tal modo «autocoscienza». E il paradosso sta nell'impedire che la coscienza si concretizzi in un'unità individuale o empirica, proprio nel momento in cui lo sguardo si rivolge verso l'interno. Il ripiegamento riflessivo conduce piuttosto al dispiegamento «pubblico», che rende comprensibili ed evidenti le dinamiche del vissuto intenzionale¹¹⁰. L'analisi fenomenologica ricerca l'invarianza delle generalità nel tentativo di dimostrare l'evidenza apodittica di ciò che è così e non altrimenti. Inevitabile, allora, la condanna del «mito dell'interiorità», in cui si cela un attacco frontale alla «percezione interna» di Brentano, il quale preferiva l'assertorio all'apodittico, posticipando l'essenza all'esistenza¹¹¹. Ed è qui che risiede il senso della *Ursprung* del § 44 della *Sesta ricerca logica*, l'«origine dei concetti», con inclusione dell'essere nel senso della copula e delle restanti categorie, che esigono una chiarificazione gnoseologica e non, invece, una riflessione psicologica o ancor meno una esplicazione genetica.

¹⁰⁷ E. Husserl, *Hua XIX/1*, p. 26; tr. it. p. 285.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 27; tr. it. 285. Il testo continua così: «Ciò appare già sufficientemente chiaro se consideriamo la teoria universalissima e, per così dire, formale della conoscenza che nei *Prolegomeni* ci appariva come *integrazione filosofica della mathesis pura*, nel senso più ampio possibile, comprendente ogni conoscenza a priori nella forma di teorie sistematiche».

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 14; tr. it. p. 275.

¹¹⁰ Cfr. a tale proposito l'aggiunta della seconda edizione al § 7 dell'*Introduzione*, *Hua XIX/1*, p. 25; tr. it. p. 284: «Perché questa presa di coscienza del senso della conoscenza non dia luogo a mere opinioni, ma secondo l'istanza di rigorosità qui avanzata, a un sapere evidente, essa deve effettuarsi come intuizione essenziale [*Wesensintuition*], sulla base esemplificativa di determinati vissuti del pensiero e della conoscenza».

¹¹¹ Del resto, anche la critica che Heidegger muoverà contro la *vulgata* dell'intenzionalità procede lungo la stessa direzione, cfr. *Ga 20*, p. 46; tr. it. p. 44: «Ciò che rende ciechi nei confronti dell'intenzionalità è l'opinione preconcepita che si tratti qui di una teoria della relazione fra psichico e fisico, là dove al contrario vuole essere unicamente indicata una struttura dello psichico»; p. 57; tr. it. p. 55: «[...] l'intenzionalità non è una coordinazione successiva fra vissuti e oggetti dapprima non-intenzionali, ma è piuttosto una struttura». Cfr. il commento di J. Benoist, *Intentionnalité et langage dans les Recherches Logiques de Husserl*, *op. cit.*, p. 9: «Le génie de Husserl est probablement d'avoir poussé le plus loin [...] cette dimension structurale de l'intentionnalité».

Non più teoria, bensì *forma* della teoria o, meglio, delle teorie, l'*Aufklärung* si compie nella determinazione delle condizioni di possibilità della conoscenza, là dove per «conoscenza» si dovrà intendere il sapere obbiettivo, ossia *scientifico*, valido in sé e indipendente dall'empiria dei fatti. «Conoscenza» è quindi sinonimo di «scienza», ma ancora una volta non è tanto la filosofia a piegarsi al modello delle scienze esatte nel tentativo di far luce sui «problemi gnoseologici fondamentali», quanto piuttosto la scienza a scoprire una dimensione autenticamente filosofica. L'originalità della fenomenologia acquista piena intelligibilità nel confronto con la storia da cui proviene e in tal senso aveva ragione Heidegger a sostenere che l'equivalenza tra «Phänomenologie» e «Theorie der Erkenntnis» – esplicitamente dichiarata nel sottotitolo al secondo volume delle *Ricerche logiche* – denuncia un sostanziale accordo con la tradizione¹¹². «Wo es noch keine anderen Wissenschaften giebt, da giebt es auch eigentlich noch keine Philosophie»¹¹³ – *dove non c'è scienza, non c'è filosofia*, stativa, del resto, Trendelenburg: l'oggetto specifico del sapere scientifico non è altro che la diramazione dell'«essere universale» e il compito della filosofia sta nel ricomprenderne l'*unità*, fissando nell'incontro con la scienza il proprio punto di partenza¹¹⁴. Husserl s'inscrive emblematicamente nel corso di questa tradizione. Prova ne è la dichiarazione che ritroviamo in quell'abbozzo d'introduzione all'edizione del 1913 delle *Ricerche logiche*: «l'emergere della fenomenologia si collega alle indagini che già in precedenza avevano occupato l'autore per anni, indagini anzitutto per la chiarificazione della prestazione conoscitiva dell'aritmetica e della matematica analitica pura in generale»¹¹⁵. Da qui sorge il progetto di una «logica pura», impegnata a strappare la *mathesis universalis* all'ingenuità delle scienze positive: «la ingenua *mathesis universalis* [...] deve trasformarsi in una logica pura propriamente filosofica, gnoseologicamente chiarificata»¹¹⁶. Ed è qui che risiede l'intima ambizione dell'*Erkenntnistheorie*, fenomenologicamente rivista e corretta, che aspira a occupare il primo posto nell'architettura del sapere, identificandosi con la

¹¹² Cfr. M. Heidegger, *Ga 20*, p. 32; tr. it. p. 32: «La scelta del sottotitolo “Teoria della conoscenza” fu fatta in sostanza in accordo con la tradizione».

¹¹³ F. A. Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Bethge, Berlin, 1840; rist. anastatica della 3 ed. Hildesheim, Olms, 1964, p. 5.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 6.

¹¹⁵ E. Husserl, *Hua XX/1*, p. 294; tr. it. p. 200.

¹¹⁶ *Ibid.*, tr. it. p. 191.

Wissenschaftslehre, la «scienza di ogni scienza», come si affermerà nei *Prolegomeni*¹¹⁷. Rileviamo, allora, la particolarità del gesto husserliano che all'epoca delle *Ricerche logiche* neutralizza la metafisica in virtù del «principio dell'assenza di presupposti» – eredità diretta dell'insegnamento di Brentano – e convoca la logica pura o *Erkenntnistheorie*, in qualità di *Aufklärung der Erkenntnis*, a riempirne il vuoto, attribuendole le vesti paradossali di una meta-fisica *oltre* la «metafisica»: «la teoria della conoscenza [...] precede la metafisica e la psicologia, così come ogni altra scienza»¹¹⁸. Il divieto di trascendenza volto a inibire ogni asserzione sul reale conduce direttamente a un meta-discorso sulle condizioni di possibilità della conoscenza, confinando nella *Wirklichkeit* il dominio della «metafisica» intesa in accezione ristretta, in quanto discorso sull'*effettività*. Il *reale* non è più l'*effetto* di una causa¹¹⁹. Da qui deriva il primato della *teoria*, che individua nei «problemi gnoseologici fondamentali» gli interrogativi del questionamento fenomenologico: «in che modo dobbiamo intendere il

¹¹⁷ L'identificazione tra «logica pura» e *Wissenschaftslehre* al livello delle *Ricerche logiche* non va, tuttavia, senza difficoltà. Per un'analisi più approfondita, rinviamo a D. Fissette, «La doctrine de la science dans *Les Recherches Logiques*» in E. Husserl, *La représentation vide*, sous la direction de J. Benoist, J-F. Courtine, PUF, Paris, p. 146: «la logique pure [...] par sa définition (*Hua* XVIII, 244/267) même comme “science de la science” et comme “théorie des théories”, semble se confondre avec la doctrine de la science. Il ne faut cependant pas conclure à son identification pure et simple à une doctrine de la science». Cfr. inoltre *ibid.*, p. 156: «Le projet d'une doctrine de la science a évolué après les *Recherches logiques*, en conservant cependant son noyau dur qu'est la logique pure, mais en le situant dans un programme beaucoup plus ambitieux. En fait, cette évolution s'est faite dans le sens d'un élargissement de l'idée de logique pure à l'ensemble des sciences si on entend par là une doctrine universelle de la science et par doctrine universelle à la fois son extension à l'ensemble des sciences, et le statut insigne que lui confère sa primauté sur les sciences positive». Cfr. infine l'ormai classico S. Bachelard, *La logique de Husserl*, PUF, Paris, 1957.

¹¹⁸ E. Husserl, XVIII, p. 226; tr. it. p. 229. Nell'*Introduzione alle Ricerche logiche*, cfr. anche il § 7, p. 27; tr. it. p. 285: «la teoria formale della conoscenza [...] precede qualsiasi teoria empirica: quindi ogni scienza esplicativa del reale, la scienza fisica della natura da un lato, la psicologia dall'altro, e naturalmente anche qualsiasi metafisica».

¹¹⁹ *Hua* XIX/1, p. 27; tr. it. p. 286: «Fin dall'inizio ed in tutti i suoi successivi sviluppi, essa [sc. la fenomenologia] non contiene [...] la minima asserzione sull'esistenza del reale; pertanto, nessuna asserzione metafisica, o scientifico-naturalistica o, in particolare, psicologica, può fungere in essa da premessa». Cfr. a tale proposito il commento di J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, PUF, Paris, p. 212: «La métaphysique, c'est l'intuition de Husserl, bon lecteur de Leibniz, cherche toujours à justifier une existence – c'est ainsi qu'il peut la déterminer de façon seulement apparemment surprenante comme un discours sur l'effectivité (*Wirklichkeit*)». Cfr. anche D. Zahavi, «Phénoménologie et Métaphysique» in *Les études philosophiques*, 87, Octobre 2008, pp. 499-517 e in particolare, p. 501: «Par “métaphysique”, Husserl entend une discipline étroite qui explore et évalue les présupposés métaphysiques des sciences traitant de la *réalité*. Plus précisément, sa principale tâche est de répondre aux questions touchant la nature et l'existence de la réalité extérieure». Per una evoluzione del concetto di «metafisica» e una conferma del rapporto tra la metafisica e la teoria della conoscenza, cfr. E. Husserl, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, *Hua* XXIV, hrsg. U. Melle, 1984.

fatto che l'“in sé” dell'obiettività giunge a rappresentazione, anzi ad “apprensione” nella conoscenza, ridiventando così soggettivo [...]?»¹²⁰. L'esigenza che segna il passaggio dal primo al secondo volume delle *Ricerche logiche*, ossia dai *Prolegomeni alla logica pura* alla serie delle *Ricerche* che dalla *Prima* va alla *Sesta*, è integralmente racchiusa nel senso di questa domanda. Il fulcro dell'analisi risulta ormai incentrato sulla *formalità* che fa della conoscenza un sapere obiettivo e si allontana deliberatamente dall'ingenuità di un'indagine scientifica, che guarda le cose dimenticandosi dello sguardo grazie a cui le cose stesse appaiono.

Fare dell'atto un oggetto e, per riflesso, fare dell'oggetto nient'altro che l'«oggetto intenzionale» di un atto. Si definisce così il campo tematico dell'analisi fenomenologica e la difficoltà sta nel coniugare, una volta di più, due istanze all'apparenza contraddittorie: come la pietra non è nell'anima, l'oggetto non è *nell'atto* e Husserl, del resto, non esita ad affermare che da un punto di vista fenomenologico «l'oggetto non è niente», senza tuttavia avvalorare la tesi opposta che collocherebbe l'esistenza dell'oggetto oltre il fenomeno¹²¹. Non è la coscienza che decide dell'essere o del non-essere; la realtà non si deduce e in questo senso la fenomenologia husserliana non reitera «lo scandalo della filosofia», che Heidegger indicherà in ogni volontà di dimostrazione dell'esistenza di un mondo esterno¹²². Eppure, *tutto* è nella coscienza, vale a dire tutto ciò che *appare* e sarà quindi con le parole della coscienza o, meglio, dell'intenzionalità – «Bewußtsein als intentionales Erlebnis»¹²³ – che dovremo descrivere di volta in volta il *senso* dell'essere: «reale» o «ideale», «vero» o «fittizio», «formale» o «materiale». «L'essere-oggetto [*das Gegenstand-sein*], in termini

¹²⁰ Hua XIX/1, p. 12; tr. it. pp. 273-274.

¹²¹ Cfr. a tale proposito il § 11 a) della *Quinta ricerca logica*, Hua XIX/1, p. 386; tr. it. p. 163: «Ciò che caratterizza i vissuti intenzionali è il fatto che essi si riferiscono in diverse modalità ad oggetti rappresentati. Ciò avviene appunto nel senso dell'*intenzione*. Un oggetto è in essi “inteso”, vi è un “tendere” ad esso, e precisamente nella modalità della rappresentazione o anche del giudizio, ecc. Ma ciò non vuol dire altro che questo: sono presenti certi vissuti che hanno il carattere dell'intenzione, ed in particolare dell'intenzione del rappresentare, del giudicare, del desiderare, ecc. Non sono presenti come vissuti due cose [...] non è vissuto l'oggetto e, accanto ad esso, il vissuto intenzionale che si dirige ad esso; non si tratta di due cose nemmeno nel senso della parte e del tutto più comprensivo. È presente soltanto il vissuto intenzionale, il cui carattere descrittivo essenziale è appunto l'intenzione corrispondente». Sempre in riferimento alla *Quinta ricerca logica*, cfr. anche § 25, Hua XIX/1, p. 450; tr. it. p. 222: «Oggetti che nella rappresentazione non sono nulla [...]».

¹²² Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Ga 2, hrsg. F-W. Von Hermann, 2977, § 43, p. 205.

¹²³ Questa è la definizione di «coscienza» che Husserl ritiene nell'analisi della *Quinta ricerca logica*, cfr. § 9, Hua XIX/1, pp. 377 sq.; tr. it. pp. 156 sq.

fenomenologici» – statuisce la *Quinta ricerca logica* – «consiste negli atti in cui qualcosa si manifesta o viene pensato come oggetto»¹²⁴.

La realtà dell'apparire è l'ossimoro della fenomenologia, che rende i due termini inseparabili come le due facce di una stessa medaglia: la realtà si manifesta nell'apparire senza che l'apparire si sdoppi in apparenza, facendo schermo a una realtà nascosta¹²⁵. E, viceversa, è nell'apparire della «coscienza», fenomenologicamente desoggettivizzata – una coscienza, cioè, che non dice *io*¹²⁶ – che l'essere appare o, meglio, *si dà*. All'astinenza da ogni posizionamento ontologico nei confronti del reale fa da contrappunto la pretesa di accedere «alle cose stesse», in cui è l'oggetto a manifestarsi e non la sua immagine o il corrispettivo fenomenale di una presunta cosa in sé¹²⁷. Qui risiede il gesto paradossale della «neutralità metafisica» – il sale delle *Ricerche logiche* – che consente all'analisi di articolarsi in una *Erkenntnistheorie* senza, però, rinunciare al desiderio di una presa ontologica. Le modalità dell'atto costituiscono la trama e l'ordito della coscienza, da cui risulta il tessuto fenomenologico dell'oggetto e, per riflesso, il senso o, meglio, i *sensi molteplici* dell'oggetto risiedono essenzialmente nella natura e nella differenza degli atti correlativi. Ecco perché l'*adaequatio rei ac intellectus* non s'intenderà più come una mera corrispondenza tra due istanze trascendenti – le parole e le cose – bensì come una *conformazione* tra due modi distinti dell'intenzionalità, l'*intenzione* e l'*intuizione*, che veicolano a loro volta due modalità distinte dell'essere intenzionale dell'oggetto, il *detto* (l'oggetto intenzionato) e il *visto* (l'oggetto intuito). L'*intenzionalità*, quale Husserl la concepisce, non è altro che questo: ciò in virtù di cui l'«oggetto» è *dato* e va intesa come una *struttura*, che opera sulla base di uno *scarto*, all'immagine di un compasso – suggeriamo da parte nostra. L'intuizione fissa il centro e l'intenzione traccia la circonferenza, definendo le figure o, meglio, le forme del

¹²⁴ *Ibid.*, p. 375; tr. it. p. 152.

¹²⁵ Cfr. J. Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie, op. cit.*, p. 303.

¹²⁶ Cfr. a tale proposito il § 4 della *Quinta ricerca logica*, Hua XIX/1, p. 363-364; tr. it. pp. 144-145: «[...] si è già costituito l'io fenomenologico o l'unità della coscienza, senza che sia necessario un autonomo principio egologico, portatore di tutti i contenuti, che li unifichi tutti. In questo caso, come in ogni altro, la funzione di un tale principio sarebbe incomprensibile»; Cfr. anche Hua XIX/1, pp. 372 sq.; tr. it. pp. 150 sq.

¹²⁷ Cfr. la dichiarazione programmatica dell'*Introduzione* al secondo volume delle *Ricerche logiche*, Hua XIX/1, p. 9; tr. it. pp. 270-271: «In altri termini: non vogliamo affatto accontentarci di “pure e semplici parole [...] Non ci possono bastare i significati ravvivati da intuizioni lontane e confuse, da intuizioni indirette [...] Noi vogliamo tornare alle cose stesse. Vogliamo rendere evidente sulla base di intuizioni pienamente sviluppate che proprio ciò che è dato nell'astrazione attualmente effettuata è veramente e realmente corrispondente al significato delle parole nell'espressione della legge».

significato, variabili a seconda del grado di divaricazione. La metafora va, però, accolta *cum grano salis*: lo scarto indica al contempo uno spazio di reciproca autonomia, rendendo possibile un passaggio progressivo che va dall'intenzione all'intuizione, dal *vuoto* al *pieno*. Al *pieno* corrisponderà la *presenza*, ossia «la pienezza dell'essere in se stesso» – come dirà Husserl – ed è qui che risiede il privilegio dell'intuizione, capace di condurre «l'intenzione più direttamente in prossimità della cosa stessa». Per contro, al *vuoto* corrisponderà l'assenza, la prerogativa dell'intenzione in grado di rinviare simbolicamente a ciò che non è ancora, che non è più o che non sarà mai¹²⁸. «La percezione che esibisce l'oggetto e l'enunciato che lo pensa e lo esprime [...] vanno completamente separati»¹²⁹. Se diciamo, per esempio, «un merlo ha preso il volo», il significato dell'intenzione non verrà meno in mancanza di una percezione che lo confermi¹³⁰. Il *voler dire* qualcosa non equivale al *vedere* la cosa stessa e, ugualmente, la percezione determina o, meglio, *riempie* l'intenzione significativa, ma non la contiene.

Lo scarto tra il *significare* e l'*intuire*, tra l'*intenzione significativa* e il *riempimento di significato* imbastisce la trama dei contrappunti, che attraverserà tutto il corso delle *Ricerche logiche*. Ed è nell'incontro tra questi due vettori, *signitativo* e *intuitivo*, che si produce il fenomeno della «conoscenza», il compimento dell'intenzionalità, «l'autentica *adaequatio rei ac intellectus*», in cui «l'oggettualità è effettivamente “presente” o “data” proprio così come è stata intenzionata»¹³¹. Senza una conferma che venga d'*altrove*, il significato correrebbe il rischio di girare a *vuoto*, perdendosi in un *vacuo pour parler* – λέγειν λόγου χάριν, «discorrere per il solo amore di discorrere», potremmo dire, in riferimento all'accusa che Aristotele rivolgeva contro i Sofisti, colpevoli di aver ridotto il λόγος al *piacere di parlare* fine a se stesso¹³². «Che cosa vuol dire?» ovvero «che cos'è», τί ἐστὶ – l'intuizione, come abbiamo già avuto

¹²⁸ Cfr. il § 28 della *Sesta ricerca logica*, Hua XIX/2, p. 626; tr. it. p. 395: «Ma gli atti puramente signitativi sono intenzioni “vuote”, ad essi manca il momento della pienezza [...]»; cfr. anche § 37, Hua XIX/2, p. 646; tr. it. p. 417: «Le differenze di compiutezza della pienezza si sono dimostrate importanti in rapporto al modo in cui l'oggettualità viene rappresentata nella rappresentazione. Il grado più basso è costituito dagli atti signitativi: essi non hanno come tali alcuna pienezza. Gli atti intuitivi hanno bensì una pienezza, ma secondo gradi diversi di “maggiore” e “minore”».

¹²⁹ *Ibid.*, p. 556; tr. it. p. 321.

¹³⁰ Cfr. *ibid.*, p. 550; tr. it. p. 315.

¹³¹ *Ibid.*, p. 647; tr. it. p. 419.

¹³² Cfr. Aristotele, *Metaph.* Γ 5, 1009 a 5. Rinviamo a tale proposito al commento di B. Cassin (a cura di), *Le plaisir de parler. Etudes de sophistique comparée*, Les Editions de Minuit, 1986.

modo di rilevare, è la risposta a questa domanda e rende al significato l'evidenza delle sue intenzioni, facendo dell'essere e della verità due termini coestensivi. Ripetiamo, allora, l'equivalenza che sottende l'assetto ontologico della predicazione: tutto ciò che è, può essere detto e, per riflesso, tutto ciò che può essere l'oggetto di una verità, è in senso proprio. Qui risiede il «principio di ogni principio», come dirà Husserl nel 1913¹³³. Certo, sarebbe allettante intravedere dietro il primato fenomenologico dell'intuizione l'ombra di Aristotele, che individuava nel principio di non-contraddizione la garanzia estrema del radicamento ontologico del λόγος. Nell'οὐσία (la quiddità) risiede il fondamento del σημαίνειν. Ma il confronto, ancora una volta, se vogliamo assicurargli un senso, non può fare altro che misurare le differenze: per Aristotele come già per Platone, pensare qualcosa significa necessariamente pensare una cosa. La de-ontologizzazione del λόγος conduce alla sua stessa distruzione, poiché una parola che intende ciò che non può mostrarsi, è una parola che non dice, ossia una parola che non è tale. Conosciamo il caso illustre del *Sofista*, che apre per poi subito richiudere l'inedita questione del τι λέγειν. Se fosse possibile dire qualcosa che non è, quale sostrato potrebbe mai farsene carico? L'essere ο, meglio, l'ente, τὸ ὄν, oppure il «qualcosa», τί, suggerisce lo *Straniero*, per subito controbattere che il dire qualcosa equivarrebbe necessariamente al dire una cosa: ὡς ἀνάγκη τὸν τι λέγονται ἔν γέ τι λέγειν¹³⁴. Il τί è riassorbito nell'έν, a riprova dell'impossibilità di pensare qualcosa che non sia. Il radicamento ontologico del λόγος vieta la nudità del pensiero, che pensa il τί come nudo – ὥσπερ γυμνὸν – separato da ogni ente¹³⁵. Un pensiero nudo è un pensiero privo di ogni carica ontologica; un pensiero, che non pensa niente ο, meglio, che pensa al niente. E lo stesso vale per Aristotele: la molteplicità dell'essere – il πολλαχῶς – non può che raccogliersi nell'unità di un dire, là dove il voler dire qualcosa (τί σημαίνειν) equivale al voler dire una cosa (έν σημαίνειν). D'altronde, era questa la celebre soluzione che abbiamo visto all'opera in *Metaph.*, Γ 2: se l'essere si dice in molteplici modi, sarà «sempre in riferimento ad una unità [πρὸς έν] e ad una realtà determinata [μίαν τινὰ φύσιν]»¹³⁶.

Assistiamo così a un completo ribaltamento dei termini del rapporto, nel momento in cui la fenomenologia husserliana pone

¹³³ Il riferimento va ovviamente al § 24 delle *Ideen I*, «Das Prinzip aller Prinzipien», Hua III/1, p. 51.

¹³⁴ Platone, *Sofista*, 237 d.

¹³⁵ *Ivi*.

¹³⁶ Aristotele, *Metaph.* Γ 2, 1003 a 33-34.

direttamente in causa le fondamenta ontologiche del λόγος: *significare qualcosa* non vuol necessariamente dire *significare una cosa* così come *dire* non significa per forza *dire qualcosa* che *esiste* ed è *vero*. «Intuire non equivale a pensare», leggiamo nella *Seconda ricerca*, a cui fa eco il principio speculare che si enuncia nella *Prima*: «un linguaggio privo d'intuizione non sarà per questo necessariamente privo di idee»¹³⁷. Difficile affermare con più chiarezza il disimpegno di cui l'intenzionalità fa prova nei confronti dell'*esistenza*: non è tanto lo statuto ontologico dell'oggetto – reale, fittizio o immaginario – a fare la differenza, quanto piuttosto la struttura del vissuto che lo intende. In altri termini, l'intenzione s'identifica con il *senso* del suo stesso riferimento:

«Se il vissuto è presente, allora – in forza, si noti, dell'*essenza* sua propria – è anche *eo ipso* effettuato il “riferimento intenzionale” a un oggetto, un oggetto è *eo ipso* “intenzionalmente presente” [...] e naturalmente vi può essere nella coscienza un vissuto di questo genere senza che l'oggetto esista o addirittura possa esistere.»¹³⁸

Nel *significato* – che è già intenzione – si esprime una modalità originaria del rapporto all'«oggetto», in virtù di cui *tutto* è per principio rappresentabile: Giove così come Bismarck, la torre di Babele così come la cattedrale di Colonia e allo stesso modo dio o un angelo, un essere intelligibile in sé, una cosa fisica o un quadrato rotondo¹³⁹. Certo, non basta *dire* che un oggetto è, perché esista e sia vero e in tal senso nell'aggettivo «intenzionale» dovrà intendersi un'accezione modificativa, capace di alterare i valori ontologici: tutto può fungere da *terminus ad quem* di un riferimento, ma non per questo il riferimento intenzionale basta a garantire l'esistenza di tutto ciò a cui si applica. È celebre a tale proposito il confronto tra Husserl e Twardowski, concernente le *rappresentazioni senza oggetto*, vero e proprio banco di prova della fenomenologia nascente¹⁴⁰. La testimonianza principale ci è fornita dall'appendice ai §§ 11 e 20 della *Quinta ricerca*, che da un punto di vista interno alla riflessione husserliana rinvia al manoscritto del 1894 sugli *Oggetti intenzionali*, coevo all'opera di Twardowski – «Sulla dottrina del contenuto e dell'oggetto delle rappresentazioni» – a cui

¹³⁷ Rispettivamente, Hua XIX/1, p. 172; tr. it. p. 440; Hua XIX/1, p. 72; tr. it. p. 334.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 386; tr. it. p. 163.

¹³⁹ *Ivi*. Cfr. inoltre l'appendice ai §§ 11 e 20 della *Quinta ricerca logica*, Hua XIX/1, p. 436; tr. it. p. 207.

¹⁴⁰ Rinviamo a tale proposito a J. Benoist, *Représentations sans objet: aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, PUF, Paris, 2001.

Husserl, del resto, dedicò una recensione nel 1896¹⁴¹. Per onor di cronaca, sia la recensione che il manoscritto non furono pubblicati, probabilmente a causa del delicato smarcamento dalle influenze brentaniane, in atto durante questi anni immediatamente precedenti alla pubblicazione delle *Ricerche logiche*. Ed è il concetto di «esistenza», inclusivo di tutte le sue accezioni, a porsi non a caso al centro del confronto con Twardowski, brentaniano ortodosso ben più di quanto non lo fosse lo stesso Husserl, che iscrive l'atto di nascita della fenomenologia alla confluenza tra due percorsi paralleli e al contempo intersecanti, *logica* e *psicologia*, Brentano, per un verso, Bolzano, per l'altro. Alla tesi di Brentano, che rivendica per ogni rappresentazione l'esistenza di un oggetto, si contrappongono le «rappresentazioni senza oggetto» di Bolzano, che individuano in certi contenuti di significato – tra cui l'esempio illustre del «quadrato rotondo» – l'impossibilità di un adeguato riempimento intuitivo.

Come si risolve l'aporia? A detta di Twardowski, l'errore di cui Bolzano si renderebbe colpevole sta nel confondere il *contenuto* con l'*oggetto*. Un'espressione contraddittoria, del tipo «un quadrato con gli angoli obliqui», designa qualcosa indipendentemente dall'inesistenza di ciò che è designato. Ed è perché l'*oggetto* non esiste, che andrà appunto distinto sia dall'*atto* che lo nomina che, ugualmente, dal *contenuto* psichico che lo intende: «Non è al contenuto della rappresentazione che noi attribuiamo l'esser-quadrato e insieme le proprietà di avere gli angoli obliqui, bensì a ciò che viene designato con il nome “quadrato con gli angoli obliqui”, il quale di certo non esiste, ma è pur tuttavia il portatore di queste proprietà»¹⁴². L'esistenza effettiva, la *Wirklichkeit*, si distingue dall'esistenza intenzionale. Dietro l'argomentazione di Twardowski, sono facilmente reperibili le parole di Brentano che già nel 1862

¹⁴¹ Sia il manoscritto del 1894, che la recensione del 1896 sono pubblicati in Hua XXII, rispettivamente pp. 303-338 e pp. 349-356. Per la traduzione italiana rinviamo a E. Husserl, *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli oggetti intenzionali e altri scritti, op. cit.* Segnaliamo, inoltre, che la traduzione italiana si basa sulla versione emendata e accresciuta del manoscritto del 1894, edita da K. Schuhmann, che comprende oltre il ms. K I 56 anche il testo del ms. K I 62, in *Brentano Studien*, 3, 1990/1991, pp. 137-176. Sempre di K. Schuhmann si consulti a tale proposito «Intentionalität und intentionaler Gegenstand beim frühen Husserl» in *Phänomenologische Forschungen*, 24/25, hrsg. E. W. Orth, *Perspektive und Probleme der Husserlschen Phänomenologie. Beiträge zur neueren Husserl-Forschung*, Verlag Karl Alber, Freiburg-München, 1991, pp. 46-75. Per quanto riguarda, invece, K. Twardowski, l'opera di riferimento è *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchung*, Alfred Hölder, Wien, 1894, rist. Philosophia Verlag, München, 1982; tr. it. S. Besoli, *Kazimierz Twardowski. Contenuto e oggetto*, Bollati Boringhieri, Torino, 1988.

¹⁴² K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen, op. cit.*, p. 23; tr. it. p. 76.

impiegava il concetto di «esistenza *objective*», convertendo la *non-esistenza* dell'oggetto in un'*in-esistenza* mentale: «Nulla di quanto noi formiamo nella nostra mente è, infatti, spogliato a tal punto da qualsiasi realtà [*Realität*], da essere completamente escluso dall'ambito dell'essere come vero»¹⁴³. *Giove è un falso Dio, i Centauri sono mostri mitologici*, ecc. All'epoca della *Dissertazione*, erano gli «oggetti del pensiero» – i *Gedankendingen* – a offrire il pretesto per la demarcazione dei confini tra l'ὄν ὡς ἀληθές e l'ὄν ἢ ὄν, inaugurando la questione del senso intenzionale dell'*In-esistenz*: al di fuori della *realtà*, «tutto ciò che esiste *obbiettivamente* nella nostra mente può diventare soggetto di una proposizione vera, affermativa»¹⁴⁴. Nella copula si attesterebbe, allora, la presenza di un *contenuto* a dispetto dell'inesistenza della cosa, comprovando per riflesso la differenza tra i due ordini di discorso: *psicologico*, per un verso, *ontologico*, per l'altro. *Esistere* ed *essere-rappresentato* non sono termini equivalenti; la non-esistenza di un quadrato rotondo va rigorosamente distinta dal contenuto della rappresentazione «quadrato rotondo». Da qui prende spunto Twardowski per scandire la struttura del riferimento intenzionale sulla base della tripartizione tra l'*atto*, il *contenuto* e l'*oggetto* ed è qui che risiede il suo merito principale e al contempo l'originalità della sua analisi, capace di spingersi in linea di continuità oltre la lettera di Brentano. La tripartizione è, infatti, pensata in funzione di quell'analogia che lo stesso Brentano aveva istituito tra le classi dei fenomeni psichici, nel tentativo di conferire unità al dominio eterogeneo della coscienza: «affini in modo specifico sono le manifestazioni della coscienza, poiché in tal caso» – leggiamo nella *Psychologie* del 1874 – «è la medesima modalità percettiva a fornirci la conoscenza della loro totalità, e una vasta gamma di analogie connette le più importanti alle più significative»¹⁴⁵. Registriamo, tuttavia, una variazione sottile per quanto rilevante: piuttosto che tra la seconda e la terza classe, Twardowski colloca l'analogia tra la prima e la seconda, cioè tra la *rappresentazione* e il *giudizio*¹⁴⁶. «Se si riesce dunque a scoprire anche nell'ambito del

¹⁴³ F. Brentano, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, op. cit., p. 37; tr. it. p. 45.

¹⁴⁴ *Ivi*.

¹⁴⁵ Cfr. F. Brentano, *Psychologie I*, p. 7; p. 154. *Psychologie II*, p. 68; 69; 1867, p. 219.

¹⁴⁶ Per contro, Brentano affermava in *Psychologie II*, p. 67; tr. it. p. 65: «Come è sicuro che un oggetto contemporaneamente rappresentato e amato, o contemporaneamente rappresentato e odiato, nella coscienza è intenzionale in modo duplice, così sicuramente lo stesso vale anche riguardo ad un oggetto che contemporaneamente riconosciamo e rappresentiamo o che rappresentiamo e neghiamo. Tutte le circostanze sono analoghe qui e là [*Alle Umstände sind*

giudizio una distinzione tra il contenuto e l'oggetto [...] ciò potrebbe allora costituire un vantaggio al fine di chiarire le analoghe relazioni riguardanti le rappresentazioni»¹⁴⁷. Sarebbe, dunque, un'omogeneità strutturale a rendere la tripartizione trasversalmente applicabile, istituendo una «perfetta analogia» tra entrambe le classi: «Qui come là si ha un atto psichico; qui il giudicare, là il rappresentare. Tanto questo quanto quello si riferiscono a un oggetto assunto come indipendente dal pensiero [...]»¹⁴⁸. Le differenze vanno però mantenute: «Tra questi due generi di riferimento intenzionale» – aggiunge, del resto, Twardowski – «non c'è alcuna forma di transizione»¹⁴⁹. Da un punto di vista metodologico, la difficoltà sta nel reperire l'invarianza generale di un'unità in grado di ricomprendere la molteplicità delle funzioni. Ed è così che si conferma il carattere euristico dell'analogia, vero e proprio strumento del metodo, il cui impiego sembra attestarsi anche all'interno della Scuola di Brentano, alla stregua di un patrimonio comune condiviso non solo dagli allievi più ortodossi, come d'altronde lo stesso Husserl testimonia¹⁵⁰. La validazione dell'ipotesi analogica consente a Twardowski di pervenire alla distinzione del duplice senso dell'«oggetto», *esistente* e *rappresentato*, che varia a seconda del dominio di applicazione: «Opposta all'esistenza reale di un oggetto [...]

hier und dort analog]; tutte mostrano che, in un caso come nell'altro, al primo modo della coscienza se ne è aggiunto un secondo, fundamentalmente diverso».

¹⁴⁷ K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, op. cit., p. 5; tr. it. p. 59.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 9; tr. it. p. 63. Il testo continua così: «L'analogia con le relazioni presenti nell'ambito dell'atto di rappresentazione è perfetta [...] Sia quando l'oggetto è rappresentato, sia quando l'oggetto è giudicato, compare a fianco dell'atto psichico e del suo oggetto un terzo elemento che è, per così dire, un segno dell'oggetto: la sua "immagine" psichica nel caso che esso sia rappresentato e la sua esistenza se esso, invece, è giudicato. Tanto dell'"immagine" psichica di un oggetto, quanto della sua esistenza si dice che quella è rappresentata e questa, invece, giudicata. L'oggetto proprio del rappresentare e del giudicare non è, tuttavia, né l'immagine psichica dell'oggetto, né la sua esistenza, bensì l'oggetto stesso. Ma tanto poco l'immagine psichica o l'esistenza di un oggetto sono identiche all'oggetto stesso, quanto poco è medesimo il senso dei rispettivi verbi quando si designano il contenuto e l'oggetto di una rappresentazione come "rappresentati", e il contenuto e l'oggetto di un giudizio come "giudicati"».

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 59.

¹⁵⁰ A conferma del carattere metodologico dell'analogia – che abbiamo già avuto modo di attestare in Brentano a partire dalla *Dissertazione* del 1862 – ne segnaliamo l'impiego costante in Twardowski, là dove l'analogia ricopre un'esplicita funzione argomentativa, in grado di applicarsi non solo al parallelismo tra la rappresentazione e il giudizio. Cfr. per esempio il rapporto che Twardowski istituisce tra il «pensare» e il «parlare», *ibid.*, p. 10; tr. it. p. 63: «Anche se pensare e parlare non stanno tra loro in un perfetto parallelismo, esiste nondimeno un'analogia tra i fenomeni psichici e le forme linguistiche che li designano, un'analogia che può servire a illustrare le particolarità vigenti in un ambito determinato, adducendo le peculiarità proprie dei fenomeni dell'altro ambito». Lo stesso vale per il rapporto tra il «rappresentare» e il «dipingere», cfr. *ibid.*, p. 15; tr. it. p. 68.

è l'esistenza fenomenica, intenzionale» e in tal senso «[...] la relazione con l'oggetto, tipica della classe delle rappresentazioni» dovrà distinguersi «da quella propria della classe dei giudizi, poiché in quest'ultima si tratta dell'esistenza o non-esistenza di un oggetto, il quale è invece semplicemente rappresentato mediante la prima classe di fenomeni psichici, senza alcun riguardo al fatto che esso esista o meno»¹⁵¹. Nell'ottica di questa prospettiva, la tesi di Bolzano si ridurrebbe di conseguenza a una semplice fallacia, che confonde l'*esistenza* con l'*essere rappresentato*. La rappresentazione rappresenta necessariamente qualcosa e anche qualora l'oggetto non esistesse, esisterà quantomeno il mero *rappresentato* che fa dell'oggetto un contenuto immanente alla coscienza. Il contenuto *c'è*, indipendentemente dal *fatto* che qualcosa esista oppure no. In tal senso, una «rappresentazione senza oggetto» non sarebbe nient'altro che una *contraddizione in termini* ed equivarrebbe paradossalmente a una rappresentazione che non rappresenta, vale a dire una rappresentazione che non è una rappresentazione.

La critica husserliana interviene direttamente sulla dissociazione tra l'*oggetto rappresentato* o *immanente* e l'*oggetto vero* o *esistente*, individuando nelle posizioni di Twardowski gli estremi di un nefasto raddoppiamento: «Se un quadrato rotondo fosse immanente alla rappresentazione nello stesso senso del colore intuito, ci sarebbe allora nella rappresentazione un quadrato rotondo»¹⁵². Facendo dell'oggetto un contenuto, il contenuto acquisterebbe per riflesso un valore oggettivo. Dovremmo, pertanto, distinguere due sensi della *cosa stessa* – immanente e trascendente – che rivendicano a pari titolo gli stessi diritti all'esistenza. E qualora l'oggetto non esistesse, ne esisterebbe quantomeno l'*ombra*, ossia il contenuto in quanto immagine psicologica. La coscienza si ritroverebbe così condannata a fungere da semplice contenitore, come se nell'anima – ribaltando il detto di Aristotele – potessimo effettivamente trovare delle pietre. Al contrario, l'immanenza non è un carattere esistenziale e lo sguardo dell'intenzionalità *tende verso* l'oggetto, procedendo già *oltre sé*. «Rappresentazione» – scrive Husserl a Marty in un abbozzo di lettera in data 7-7-1901 – «non è la mera esistenza [*Dasein*] di un contenuto nella coscienza [...] ma è un vissuto intenzionale, un certo intendere attraverso cui *appare* un

¹⁵¹ K. Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, op. cit., pp. 28-29; tr. it. p. 79.

¹⁵² E. Husserl, Hua XXII, pp. 308-309; tr. it. p. 92.

oggetto»¹⁵³. Allo stesso modo, nel 1894 leggiamo: «Sia che ci rappresentiamo meramente Berlino o che la giudichiamo come esistente, in ogni caso è Berlino stessa. Chi si immagina meramente [*bloß*] che l'oro è giallo, intende lo stesso identico stato di cose che un altro riconosce come esistente nel giudizio "l'oro è giallo"»¹⁵⁴. L'oggetto è il medesimo, poco importa che sia *intenzionale* o *vero*. Viceversa, «vero» o «intenzionale» dovranno intendersi come determinazioni relative allo statuto della rappresentazione o più precisamente – per utilizzare le parole dello stesso Husserl – come «*funzioni logiche della nostra facoltà rappresentativa*»¹⁵⁵. Nell'intenzionalità non troviamo nient'altro che l'idea di una referenza oggettiva e non, invece, come pretenderebbe Twardowski – in base alla ricostruzione husserliana – l'idea dell'oggetto, che si presenterebbe nei termini di un'immanenza, come se l'in-esistenza mentale ne costituisse una proprietà reale. Un oggetto *meramente* intenzionale a rigor di termini non è niente e là dove c'è l'intenzione non necessariamente c'è l'oggetto. Il confronto con Twardowski si avvia così alla sua risoluzione: non sono gli oggetti a distinguersi in esistenti o non esistenti, bensì le rappresentazioni a essere valide o non valide ed è nella *validità* che va individuata la matrice fenomenologica, in cui si decide dell'esistenza o della non-esistenza dell'oggetto. Conciliando Brentano con Bolzano, Husserl mira a riconoscere che se ogni rappresentazione rappresenta *qualcosa*, non per forza ogni rappresentazione dispone di una validità incondizionata. Ogni rappresentazione *rappresenta*, ma non perciò *ha* un oggetto e in tal senso dovremo ammettere anche il caso delle «rappresentazioni senza oggetto», quali per esempio il «quadrato rotondo», a cui in realtà non *corrisponde* assolutamente nulla. In breve, non ci sono oggetti inesistenti ma solo rappresentazioni, il cui riferimento oggettuale può essere più o meno determinato.

*

L'atto di nascita della fenomenologia – l'abbiamo già rilevato – s'inscrive alla confluenza di un duplice percorso, tra Brentano, per un verso e Bolzano, per l'altro. Va però segnalato che la linea di spartiacque tende, per così dire, più verso Brentano ed è in ambito brentaniano che

¹⁵³ Cfr. E. Husserl, *Briefwechsel*, vol. I: *Die Brentanoschule*, hrsg. K. Schuhmann, E. Schuhmann, Kluwer, Dordrecht/Boston/London, 1994, pp. 75-83; tr. it. a cura di S. Besoli in E. Husserl, *Logica, psicologia e fenomenologia*, op. cit., p. 139.

¹⁵⁴ Hua XXII, p. 308; tr. it. p. 91.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 310-311; pp. 92-93.

continua a operare la risoluzione husserliana, per quanto Husserl si smarchi dalle posizioni di un brentanismo ortodosso e consideri con vivo interesse le tesi di Bolzano. È la concezione dell'intenzionalità, infatti, a porsi al centro di una rilevante rettifica, nel momento in cui l'accento cade marcatamente sulla dimensione semantica del riferimento intenzionale: «Il significato» – leggiamo nel manoscritto del 1894, K I 62 – «è l'“essentia”, l'essenza della rappresentazione in quanto tale»¹⁵⁶. L'autonomia della dimensione semantica garantisce un significato alle parole, pur nell'impossibilità di una referenza e a dispetto del reale anche ciò che non esiste può esser detto. L'*intenzione* risulta per sua natura svincolata dal piano dell'*esistente*, permettendoci di attribuire un senso a *tutto* ciò a cui ci riferiamo. La plasticità del λόγος si addentra così nell'etere degli oggetti inesistenti (l'ircocervo, il liocorno, il centauro) a cui si aggiungono gli infiniti casi degli *impossibilia*, le figure del controsenso (quadrato rotondo, ferro ligneo) e del non-senso («un verde è o»). La sospensione del patto apofantico attesta la natura semantica del λόγος. Sono le parole a significare, non l'essere. La funzione del σημαίνειν spetta pur sempre al λόγος e non all'ὄν. Constatiamo, allora, quanto il caso illustre del «quadrato rotondo» sia capace di fare, a dispetto della sua inesistenza: là dove non c'è niente da dire, risulta ancora possibile dire qualcosa di sensato, poco importa se questo «qualcosa» esiste oppure no. Il senso significa anche in assenza di un riempimento intuitivo e l'inesistenza non esclude la possibilità di un discorso coerente¹⁵⁷. Il τί si dissocia dall'ἔν, capovolgendo la *dissimetria* che Aristotele poneva alla base del rapporto tra il λόγος e l'ὄν – «limitato è il numero dei nomi come limitata è la quantità dei discorsi, mentre gli oggetti sono numericamente infiniti»¹⁵⁸. Ora, è la

¹⁵⁶ Cfr. la versione emendata e accresciuta del manoscritto, edita da K. Schuhmann in *Brentano Studien*, 3, 1990/1991, pp. 137-176; tr. it. p. 113.

¹⁵⁷ Emblematico a tale proposito è quanto Husserl afferma al § 15 della *Prima ricerca logica*, Hua XIX/1, p. 60; tr. it. pp. 320-321: «Se il significato viene identificato [...] con l'oggettualità dell'espressione, un nome come *montagna d'oro* sarebbe privo di significato. Ma qui si distingue generalmente l'assenza dell'oggetto dall'assenza del significato. Si vuole invece caratterizzare come prive di senso espressioni contraddittorie oppure affette da evidente incompatibilità, come *quadrato rotondo*, oppure si contesta che esse abbiano un significato, convertendole in formulazioni equivalenti [...] Di conseguenza, dovremmo definire prive di senso, oltre alle espressioni immediatamente assurde anche quelle che sono assurde solo mediatamente, quindi le numerosissime espressioni che i matematici, con complesse dimostrazioni indirette, hanno provato essere a priori prive di oggetto, e dovremmo negare anche che concetti come decaedro regolare, ecc., siano in generale dei concetti».

¹⁵⁸ Aristotele, *Conf. sof.*, I, 165 a 6-10.

dimensione del significato a oltrepassare il piano dell'essere¹⁵⁹. Spostando il baricentro dell'*eccedenza* dall' $\delta\upsilon\nu$ al $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, il significato non si limita più a fungere da mero contenuto, che riproduce l'oggetto alla stregua di un'immagine. Il *significare* non è una cosa, ma un vissuto, che a rigor di termini non è *reale*, ossia non ha un luogo ontologico proprio ed è per questo che l'ente può ridursi al *senso dell'ente*. Due istanze all'apparenza contraddittorie si riuniscono, di nuovo, in un unico gesto: tra il $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ l' $\delta\upsilon\nu$ vige un intreccio imprescindibile, che paradossalmente emerge con tanta più forza là dove la fenomenologia husserliana pone direttamente in causa le fondamenta ontologiche del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Il significato costituisce una modalità propria del rapporto all'oggetto, pur non regolandosi sull'oggetto stesso. Possiamo anche dire *qualcosa che non è*, per quanto il nostro sguardo risulti essenzialmente orientato verso l'*esistenza* della cosa. Ed è appunto perché il significato non si appiattisce sull'esistenza che il rapporto tra l'intenzione e l'intuizione va ben oltre un semplice corrispondersi. In altri termini, la conoscenza è un processo essenzialmente dinamico: l'intenzionalità si dirige verso un fine o, meglio, un *telos*, che si realizza nel punto d'*adeguazione* tra l'intenzione e l'intuizione, tra il dire e il vedere, facendo del loro *scarto* la condizione del loro stesso *incontro*. Tutta la difficoltà sta, allora, nel mantenere distinti i due registri dell'intenzionalità, considerandoli al contempo come i due momenti complementari di una medesima struttura: «gli atti dell'intenzione significante non meno di quelli del riempimento di significato, gli atti del “pensiero” così come quelli dell'intuizione, appartengono a un'unica classe di atti, e precisamente a quella degli atti oggettivanti»¹⁶⁰. Qui risiede l'esito di maggior rilievo della risoluzione husserliana, che mantiene il platonismo sotto controllo, scegliendo una via intermedia tra una moltiplicazione indiscriminata degli enti, *à la* Twardowski, e un rigido nominalismo tipico delle tesi novecentesche del vecchio Brentano¹⁶¹. Il significato non crea oggetti e spetterà piuttosto all'intuizione definire le possibilità dell'oggetto, per quanto l'assenza dell'oggetto non implichi l'assenza del significato. L'essere è sempre

¹⁵⁹ Cfr. il § 63 della *Sesta ricerca logica*, Hua XIX/2, p. 721; tr. it. p. 493: «Ma il campo del significato è molto più ampio di quello dell'intuizione, cioè del campo complessivo dei riempimenti possibili».

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 585; tr. it. pp. 350.

¹⁶¹ Cfr. le conclusioni di S. Besoli nell'*Introduzione* a E. Husserl, *Logica, psicologia e fenomenologia*, *op. cit.*, p. 39. Per quanto riguarda, invece, il nominalismo di Brentano, rinviamo a titolo esemplificativo a *Die Abkehr vom Nichtrealen*, *op. cit.*

dalla parte dell'intuizione e l'intuizione, da parte sua, si adegua alle proprietà semantiche dell'intenzione che è chiamata a riempire¹⁶². «La completezza del pensiero» – esplicherà, del resto, Husserl nella *Seconda ricerca logica* – «risiede nel pensiero intuitivo come pensiero “diretto”: cioè, nel conoscere, dove l'intenzione del pensiero, per così dire soddisfatta, trapassa nell'intuizione»¹⁶³.

§ 4. UNA MOLTEPLICITÀ IRRIDUCIBILE?

Riprendiamo il filo della *Sesta ricerca* e mettiamo nuovamente alla prova il paradigma dell'*adaequatio rei ac intellectus*. Come si descrive la *dinamica* della conoscenza alla luce dello *scarto* fondamentale che separando unisce l'intenzione e l'intuizione, il dire e il vedere? Partiamo dal caso più semplice: il nome proprio. Qui, l'*adaequatio* opera in virtù di uno stretto parallelismo che fa corrispondere, senza residui, i due termini della relazione: il *nome* intende, ossia designa la *cosa* e trova conferma nell'intuizione della cosa stessa. Proferiamo il nome di una città, «Colonia», e una qualsiasi conoscenza di Colonia viene a confermare il significato del nome proprio. «Chi ha una conoscenza diretta di Colonia» – leggiamo al § 40 della *Sesta ricerca* – «ha perciò anche il vero significato proprio [*die wahre Eigenbedeutung*] della parola *Colonia*»¹⁶⁴. Poco importa che si tratti della piazza centrale, della cattedrale o eventualmente della periferia. Qualsiasi percezione in grado di porci *immediatamente* in rapporto con «Colonia» risulta appropriata per confermare il significato del nome, la cui funzione non consiste nel *descrivere* o nel *definire* ma semplicemente nel *nominare*: «Il significato del nome proprio risiede quindi in un intendere-direttamente-questo-oggetto, un intendere che *si riempie* esclusivamente per mezzo della percezione»¹⁶⁵. Ora, per mantenere in vigore il paradigma dell'*adaequatio* –

¹⁶² Cfr. E. Husserl, *Hua XIX/2*, p. 597; tr. it. p. 365: «[...] l'atto riempiente ha un vantaggio che manca alla mera intenzione, cioè esso conferisce all'intenzione la pienezza dell'“essere in se stesso”».

¹⁶³ *Hua XIX/1*, p. 172; tr. it. p. 440.

¹⁶⁴ *Hua XIX/2*, p. 659; tr. it. pp. 432-433.

¹⁶⁵ *Ivi*. Cfr. anche il § 9 della *Prima ricerca logica*, *Hua XIX/1*, p. 44; tr. it. p. 304: «Il nome, ad esempio, denomina in ogni circostanza il suo oggetto, in quanto lo *intende*. Ma esso non è altro che mera intenzione quando l'oggetto non è intuitivamente presente e quindi non c'è come oggetto denominato (cioè “inteso”). Non appena la vuota intenzione significativa si riempie, il riferimento all'oggetto si realizza, la denominazione diventa una relazione attualmente presente alla coscienza tra nome e oggetto denominato».

fenomenologicamente rivista e corretta – lo stesso dovrà valere anche per la totalità dell'enunciato quale, per esempio, «l'oro è giallo», nonostante qui, a rigor di termini, non si parli né dell'«oro» né di qualcosa che è «giallo», bensì del *fatto che* «l'oro-è-giallo». Ma come si descrive, più precisamente, il *parallelismo*, qualora l'unità proposizionale si articoli in un insieme complesso di elementi? Il problema si complica ulteriormente, se consideriamo le particelle linguistiche – o «Formwort» – che contribuiscono alla sua costruzione sintattica: «l'oro è giallo». In breve, che ne è dell'«il» e dell'«è»? «Che cosa può e deve procurare il riempimento ai momenti significanti che costituiscono la forma proposizionale come tale, e a cui appartiene ad esempio la copula – ai momenti della “forma categoriale”?»¹⁶⁶. E gli esempi potrebbero continuare: *un, alcuni, molto, poco, due, non, il quale, e, o*, ecc. La scommessa della *Sesta ricerca logica* – diciamolo fin da ora – sta nel reiterare il modello della referenza nominale anche là dove l'*intellectus*, ossia l'intenzione significativa, esprime concetti e la *res* abbandona il suo statuto sensibile per diventare un'oggettualità formale¹⁶⁷. Ed è in virtù di un'*adaequatio* spinta alle sue estreme conseguenze che Husserl intenderà l'enunciato come l'*analogon* del nome e, per riflesso, lo stato di cose come l'*analogon* della cosa. La riprova sta nel chiedersi quale sia l'oggetto di una proposizione del tipo «S è p», vale a dire il suo *worüber*, ciò su cui verte. Istintivamente saremmo portati a indicare «S». Dicendo «il coltello è sul tavolo» – riprendiamo qui il celebre esempio della *Quinta ricerca* – è del coltello che parliamo e in effetti è il coltello a fungere da soggetto del giudizio. Ma che ne è del giudizio inteso nella sua totalità? Se «ogni atto si riferisce intenzionalmente a un'oggettualità che gli è correlativa», allora «al giudizio corrisponde, come suo oggetto intero e completo, lo *stato di cose* giudicato, che può essere rappresentato nella sua identità in una rappresentazione, desiderato in un desiderio, interrogato in un'interrogazione, messo in questione in un dubbio»¹⁶⁸. In altri termini, il *worüber* non verte sulla singola cosa, il coltello, bensì su una situazione più ampia, corrispondente al *fatto che* il coltello è sul tavolo. Il binomio «soggetto-predicato», «sostanza-accidente», in funzione di cui si organizzava la logica apofantica di matrice aristotelica, cede il passo a una *visione olistica*, che fa dello stato

¹⁶⁶ Hua XIX/2, p. 658; tr. it. p. 432.

¹⁶⁷ Cfr. *ibid.*, p. 659; tr. it. p. 432-433: «Il prototipo dell'interpretazione del rapporto tra significare e intuire sarebbe allora quello tra il significato proprio e le percezioni che gli corrispondono».

¹⁶⁸ Hua XIX/1, p. 416; tr. it. p. 189.

di cose il correlato ontologico dell'enunciato, là dove l'enunciato continua a rivendicare una pretesa veritativa a prescindere dalla complessità della sua forma: «Comunque un atto possa essere composto di atti parziali, se è in generale un unico atto, allora esso ha il proprio correlato in un'unica oggettualità»¹⁶⁹. Si tratta di «un'altra concezione» – come Husserl già affermava nella *Prima ricerca* – che intende «l'intera situazione [Sachlage] corrispondente all'enunciato come *analogon* [Analogon] dell'oggetto nominato nel nome [...]»¹⁷⁰. Ripetiamo, allora, la nostra domanda: come può una totalità proposizionale trovare una conferma intuitiva, facendo di uno stato di cose l'«oggetto» di una percezione? Di fronte a un «foglio bianco», vediamo il foglio e il suo colore; possiamo eventualmente puntare con un dito l'oggetto che ci sta davanti agli occhi, ma nessun gesto deittico potrà mai indicare l'«essere» del foglio o la sua «bianchezza». Riprendiamo a tale proposito l'esempio del § 40 della *Sesta ricerca*: vedo un foglio bianco ed enuncio «questo foglio è bianco». In tal senso, «non faccio altro che esprimere in modo del tutto adeguato ciò che vedo»¹⁷¹. Ma dov'è la copula? C'è forse qualcosa *nell'oggetto* che possa corrispondere? La domanda si ripete ugualmente per l'aggettivo posto in funzione attributiva («il foglio *bianco*») o predicativa («il foglio è bianco») e, in fin dei conti, lo stesso vale anche per il nome provvisto di una forma singolare o plurale. Non avrebbe alcun senso voler trasporre una differenza d'ordine puramente grammaticale sul piano percettivo e, d'altronde, Husserl non esita a statuire che «l'intenzione della parola *bianco* [weisses] coincide solo parzialmente con il momento-colore dell'oggetto che si manifesta [...]»¹⁷². S'impone così una conseguenza d'estremo rilievo, che non manca di sollevare per contraccolpo un rilevante problema, rendendo tanto più incerto l'uso dell'analogia tra i due livelli di discorso – il *nome* e la *cosa*, la *proposizione* e lo *stato di cose*. L'ideale dell'adeguazione può mantenersi solo a patto di non voler far corrispondere a ogni parte dell'enunciato una parte dell'oggetto. E Husserl, infatti, continua: «[...] nel significato resta un'eccedenza [Überschuß], una forma che non trova nella manifestazione qualcosa in cui possa confermarsi»¹⁷³. Tutta la difficoltà sta, quindi, nel capire se abbia ancora senso voler definire l'*adaequatio* nei termini di un *parallelismo* tra l'intenzione e

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 415; tr. it. p. 188.

¹⁷⁰ Hua XIX/1, p. 54; tr. it. 314.

¹⁷¹ Hua XIX/2, p. 659; tr. it. p. 433.

¹⁷² *Ibid.*, p. 660; tr. it. p. 434.

¹⁷³ *Ivi.*

l'intuizione, là dove la «funzione riempiente non può palesemente spingersi fino a ricomprendere queste forme [sc. categoriali]»¹⁷⁴. E cosa rimane esattamente di *analogico*? Da una *struttura semplice*, in cui l'atto nominale espleta la sua funzione nel contatto immediato con l'oggetto nominato passiamo a una *struttura complessa*, retta alla base da una *dissimmetria* che lascia un margine incolmabile tra ciò che si dice e ciò che è detto: «[...] per i significati formati» – ossia le proposizioni, come lo stesso Husserl, del resto, non esita ad ammettere – «le cose non stanno così semplicemente come per i significati propri, con il loro diretto riferimento di coincidenza alla percezione»¹⁷⁵.

La controprova del § 40 – con cui si apre la *seconda sezione* della *Sesta ricerca*, tesa a una profonda revisione del rapporto tra «sensibilità» e «intelletto» – fa leva sulla seguente domanda: che *differenza* intercorre tra due espressioni del tipo «questo foglio bianco» e «questo foglio è bianco»? Diciamo la stessa cosa, ma non nello stesso modo e il *modo* in cui diciamo la «cosa» – ecco il punto – non risulta irrilevante per il tipo di percezione che viene a confermare l'intenzione corrispondente. L'intenzionalità signitativa veicola il senso del riferimento, predeterminando il luogo della conferma intuitiva. Riprendendo a tale proposito l'esempio del § 40, ne risulta quanto segue: la forma dell'aggettivo, pur non trovando un riscontro immediato nell'oggetto, risulta in grado di orientare il nostro sguardo che può farne risaltare una parte piuttosto che un'altra, rilevare determinate proprietà, unire, separare e così via. Possiamo vedere l'oggetto colorato (il *foglio bianco*) piuttosto che il colore dell'oggetto (*l'essere-bianco-del-foglio*), nel momento in cui il *foglio* è riconosciuto, ora, *come bianco*, ora, invece, *come un foglio bianco*, intendendo nel primo caso l'aggettivo in funzione predicativa e nel secondo in funzione attributiva. È dunque l'*eccedenza* («Überschuß») dell'intenzione sull'intuizione a regolare le ambizioni apofantiche del discorso in virtù di cui si definisce l'accesso all'oggetto. In altri termini, l'eccedenza del significato ci permette di capire ciò che vediamo e, per riflesso, di vedere ciò che vogliamo dire. Pensiamo alla prima volta in cui abbiamo *visto* una costellazione, per esempio, l'orsa maggiore: ci è stato *detto* che quella porzione di cielo notturno aveva una determinata forma – «Guarda! Segui le stelle, metti in rapporto questa con quella...» – e sulla base di un'iniziale percezione in cui non vedevamo altro che un aggregato informe è apparsa la figura di un carro.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 659; tr. it. p. 433.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 660; tr. it. p. 434.

Da quel momento in poi, ogni volta che il nostro sguardo si è posato su quell'insieme di puntini luminosi, abbiamo *riconosciuto* una configurazione, ossia l'oggetto complesso di una particolare percezione, a sua volta fondata su un'altra percezione. Per vedere la costellazione dobbiamo prima vedere le stelle di cui si compone, ma per vedere le stelle non abbiamo bisogno di vedere la costellazione¹⁷⁶. La «fondazione» (*Fondierung*), di cui Husserl tratta sempre al § 40 della *Sesta ricerca*, non consiste in altro che in questo: sugli atti della sensibilità si edificano altri atti che connettono e stabiliscono rapporti, dando una *forma* a ciò che ci è dato di vedere. Ed è così che finiamo per vedere *altro*, poiché si tratta pur sempre di «atti» – *fondati* o *fondanti* – che dispongono di un proprio riferimento intenzionale. Percepire la costellazione non significa contare le stelle una ad una per poi farne la somma. Se vediamo una cosa, non vediamo l'altra. Il riferimento intenzionale è per sua natura *diretto*, anche se in certi casi *mediato* da un preliminare atto di percezione.

Nihil est in intellectu quod ante non fuerit in sensu – la fenomenologia husserliana si riappropria così dell'antico adagio, al prezzo di un radicale ribaltamento: se è pur vero che non c'è niente nell'intelletto che non provenga dai sensi – come, del resto, attesta la *Fondierung* – allo stesso tempo si danno oggetti o, meglio, «oggettualità» puramente intellettuali che per la sensibilità non sono niente. Ogni concetto esibisce una genesi empirica, senza perciò rinunciare alla sua specificità e in tal senso – per dirlo in termini platonici – le idee non abitano nell'*iperuranio*, né tantomeno piovono dal cielo, ma si incarnano direttamente in un sostrato sensibile. Non c'è *idealità* senza *storia* – è questo l'insegnamento che dalle *Ricerche logiche* sfocerà nelle pagine mature della *Krisis*, dove per «storia»

¹⁷⁶ L'esempio qui proposto della «costellazione» non va, tuttavia, confuso con ciò che Husserl definisce, già a partire dalla *Philosophie der Arithmetik*, con il termine di «momenti figurali» o «quasi qualitativi»: il cielo stellato, un viale d'alberi, uno stormo d'uccelli, ecc. A tale proposito, cfr. anche Ch. von Ehrenfels, «Über Gestaltqualitäten» in *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, XIV (1890), pp. 249-292; tr. it. E. Melandri (a cura di), *Le qualità figurali*, Faenza Editrice, 1979, pp. 113-141. D'altronde, nella *Sesta ricerca logica*, sarà lo stesso Husserl a metterci in guardia dal non confondere «le percezioni semplici d'insiemi (serie, schiere, ecc.) sensibilmente unitari con le percezioni congiuntive nelle quali soltanto si costituisce direttamente e propriamente la coscienza della pluralità» (Hua XIX/2, p. 689; tr. it. p. 462). Vale la pena riportare a tale proposito la nota a piè di pagina che segue nel testo del § 51 della *Sesta ricerca*: «Proprio questa domanda: “come è in generale possibile la valutazione delle pluralità e delle quantità in un solo sguardo, quindi in atti semplici e non in atti fondati, mentre la collezione e la enumerazione effettiva presuppone atti articolati di ordine superiore”, ha spontaneamente attirato la mia attenzione sui caratteri intuitivi di unità che von Ehrenfels ha trattato con acume, chiamandoli *Gestaltqualitäten*, nel suo lavoro apparso poco tempo prima e condotto a partire da punti di vista completamente diversi» (*ivi*).

intenderemo la «genesi» che rende possibile il *telos* dell'intenzionalità, essenzialmente orientata verso i molteplici sensi dell'oggetto in cui si riflette il molteplice dispiegarsi del razionale. Le distinzioni vanno però rigorosamente mantenute, pena il discredito totale del metodo fenomenologico. La sensibilità non è l'intelletto e ben diverse sono le funzioni sintetiche all'opera in un caso come nell'altro. D'altronde, è lo stesso Husserl a metterci in guardia: dando una forma all'oggetto e al contempo facendo della forma un oggetto di percezione, la «forma» non dovrà intendersi nel senso di un «oggetto primario e originario»¹⁷⁷. Detto altrimenti, il *dare forma* non è il gesto del vasaio – l'immagine è di Husserl – che plasma, modificando la materia¹⁷⁸. Le funzioni sintetiche dell'intelletto, ossia le forme categoriali che presiedono alla *sintassi* della proposizione (*il, un, e, o, è...*), lasciano le cose tali e quali. Il pensiero non altera la struttura del reale, né interviene sul corso della percezione, che risponde ad altre leggi e ad altri tipi di connessione: «[...] le connessioni sensibili sono momenti dell'oggetto reale, momenti effettivi [...] Di contro, le forme della connessione categoriale sono forme [...] che si costituiscono oggettivamente in atti sintetici, costruiti sulla sensibilità»¹⁷⁹. Nella sfera del sensibile s'inscrive una *passività* aliena alla libertà del pensiero, in virtù di cui l'oggetto ci è dato – volente o nolente – in modo immediato e per «fusione» (*Verschmelzung*) dei diversi contenuti percettivi: «l'atto della percezione è sempre un'unità omogenea, che rende presente l'oggetto in modo semplice e immediato», senza avvalersi «dell'apparato degli atti fondanti o fondati»¹⁸⁰. Per cogliere il senso del distinguo, riprendiamo ancora una volta l'esempio che Husserl propone a tale riguardo, contrapponendo una «percezione identica» all'«identità di una percezione». Dove risiede la differenza in termini fenomenologici? Nel primo caso, vediamo l'oggetto di un *continuum* che si realizza «come unità semplice»¹⁸¹. Qui l'oggetto è presente e ci appare di colpo. Nel secondo caso, invece, non è l'oggetto ad apparire, ma una forma, ossia una relazione d'identità che possiamo cogliere solo sulla base di un preliminare atto percettivo. Vivendo la percezione, vediamo l'oggetto e, per contro, vedendo la percezione o, più precisamente, il *fatto che* la percezione *può* strutturarsi in modo unitario e rimanere sempre la stessa, non vediamo più l'oggetto: «l'unità

¹⁷⁷ Hua XIX/2, pp. 725-716; tr. it. p. 488.

¹⁷⁸ *Ivi.*

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 684; tr. it. 457.

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 676-677; tr. it. p. 450.

¹⁸¹ *Ivi.*

dell'identificazione non vuol dire unità di un atto di identificazione». Questa è la conseguenza che Husserl ne tira: «l'atto d'identificazione è in realtà una nuova coscienza di oggettività che porta per noi a manifestazione un nuovo "oggetto" che può essere "dato" o "colto in se stesso" *solo* in un atto fondato di questa specie»¹⁸². Un «vedere semplice» si distingue in tal senso da un «vedere complesso». Ed è proprio nel momento in cui la *differenza* si fa più rilevante, che risulta possibile recuperare *in extremis* quel parallelismo, che sembrava irrimediabilmente inficiato dall'eterogeneità degli atti posti in parallelo. Anche le unità complesse di significato, quale per esempio, il predicato d'identità ($a = a$), rivendicano un diritto all'*adeguazione*, se non immediatamente nell'oggetto, quantomeno nella sua «messa in forma categoriale»:

«Può anche essere che l'essenza conoscitiva del vedere in cui l'oggettualità si manifesta come data in se stessa fondi certi atti connettivi o relazionali o comunque capaci di dare una forma, e che siano questi atti quelli a cui si adegua l'espressione con le sue forme variabili, ed in cui essa trova riempimento in rapporto a queste forme in quanto effettuate sulla base di una percezione attuale.»¹⁸³

Due tesi all'apparenza inconciliabili trovano il loro punto di equilibrio: la conferma intuitiva dell'enunciato è resa possibile nella sua totalità proposizionale senza fare delle *forme categoriali*, che ne costituiscono la struttura, un momento reale dell'oggetto. *Il, e, o, è...* si tratta di *funzioni logiche*, deputate all'articolazione di unità semantiche (le proposizioni) che permettono di *dare forma* ai nostri pensieri, strutturando un discorso che non si limita semplicemente a dire qualcosa, ma dice anche *su* qualcosa (insiemi, relazioni, numeri, stati di cose, ecc.). Di fronte al *complesso*, se vogliamo capire ciò che vediamo, dobbiamo unire, collegare, separare, stabilire dei rapporti, in breve dare una *forma categoriale* anche ai dati dell'intuizione. L'occhio ha bisogno di un'intelligenza per vedere e l'intelligenza o, meglio, l'*intelletto* di per sé non basta per afferrare ciò che intende. Il categoriale opera su questo duplice fronte, all'intersezione esatta tra l'intenzione e l'intuizione, là dove il *dire* e il *vedere*, il *significato* e il *dato*, si stringono nell'unità di un unico abbraccio. La plasticità del discorso può, allora, applicarsi al reale, mettendone in rilievo la complessità e il reale, per riflesso, si fa

¹⁸² *Ibid.*, p. 679; tr. it. pp. 452-453.

¹⁸³ *Ibid.*, pp. 660-661; tr. it. p. 434.

carico di un senso plastico capace di adeguarsi alle forme del discorso, che non si riducono a semplici *modi di dire*. Qui risiede il senso dell'*analogia*, a cui Husserl continua ad appellarsi silenziosamente, rifiutando di pensare il parallelismo nei termini di un isomorfismo. Il *vedere* è un concetto *differenziale* che non rinuncia a un'«essenziale omogeneità». Sia che vediamo cose o stati di cose, in un caso come nell'altro vediamo comunque *qualcosa*. E allo stesso modo, sia che enunciamo nomi o proposizioni, la *verità* del discorso esige la presenza di un correlato oggettivo, poco importa che si tratti di un oggetto sensibile o un'oggettualità formale: «L'essenziale omogeneità [*die wesentliche Gleichartigkeit*] della funzione di riempimento e di tutte le relazioni ideali ad essa connesse per legge rende appunto inevitabile che si disegni [...] ogni atto riempiente in generale come intuizione ed il suo correlato intenzionale come *oggetto*»¹⁸⁴. È, dunque, un'«omogeneità d'essenza» a garantire l'*estensione* che dalla sensibilità conduce l'intuizione fino alla formalità del categoriale:

«Questa estensione [*Erweiterung*] del concetto d'intuizione ha palesemente un valore chiarificativo solo perché non si tratta, in questo caso, di un'estensione extra-essenziale [...] ma di una vera e propria generalizzazione [*Verallgemeinerung*] che poggia sul carattere comune di proprietà essenziali [*auf der Gemeinschaft wesentlicher Merkmale beruhende*].»¹⁸⁵

L'*omogeneità* («*Gleichartigkeit*») fa dell'*estensione* («*Erweiterung*») una *generalizzazione* («*Verallgemeinerung*»), retta alla base da una *comunanza* («*Gemeinschaft*») in cui ciò che emerge è l'invarianza di determinate funzioni e proprietà, vale a dire l'invarianza di una struttura:

«Noi chiamiamo intuizioni questi nuovi atti, perché essi hanno tutte le caratteristiche essenziali delle intuizioni, eccettuando soltanto il riferimento “semplice” all'oggetto (quindi quella *specie determinata* di “immediatezza” che abbiamo definito come semplicità); in essi, noi troviamo le stesse distinzioni essenziali, ed inoltre essi si dimostrano anche in grado di svolgere essenzialmente le stesse funzioni di riempimento [*Erfüllungsleistungen*]. Questo punto è per noi particolarmente importante, ed è proprio in rapporto a queste funzioni [*Leistungen*] che abbiamo condotto tutta la nostra indagine.»¹⁸⁶

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 671; tr. it. p. 445.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 694; tr. it. p. 467.

¹⁸⁶ *Ivi.*

L'analogia sembrerebbe così trovare un legittimo fondamento, a dispetto del silenzio a cui Husserl la costringe: la *wesentliche Gleichartigkeit* rende possibile l'istituzione di una *Gleichheit von Verhältnissen*, ossia un'analogia rigorosamente proporzionale, che designa un'«uguaglianza di rapporti» (ἰσότης λόγων) e non un rapporto di partecipazione o al limite di derivazione e ancor meno una semplice somiglianza tra cose. Ripetiamone i molteplici livelli d'applicazione: dal nome alla proposizione, dalla cosa allo stato di cose, dalla percezione sensibile alla percezione sovrasensibile. Le differenze si raccolgono in unità e in tal senso l'*analogon* dovrà intendersi come l'indice di un'omogeneità strutturale, che opera all'interno di una classe, gli *atti oggettivanti*, garantendone l'intrinseca coesione. Sia le proposizioni che i nomi possono dirsi *veri* o *falsi*; ogni tipo di percezione, che sia sensibile o categoriale, è una «percezione» e allo stesso modo l'«oggettualità» sarà un titolo generale in grado di applicarsi a qualsiasi tipo di oggetto. Le differenze restano. «Oggetto», «percezione» e «verità» non si dicono né *univoce*, né *aequivoce*, bensì *per analogia* e spetterà all'analogia tracciare il perimetro della classe degli atti oggettivanti, in cui si determina il nostro rapporto all'essere, – là dove «essere» significa «essere-oggetto» (*Gegenständlichkeit*). Nell'*analogon* fenomenologico avremmo, allora, la prova di un persistere dell'*analogia entis*? In un certo senso potremmo rispondere positivamente, a patto però d'intendere il genitivo in un'accezione esclusivamente oggettiva e non, invece, soggettiva: l'essere non si dice per analogia, poiché l'essere non si dice affatto – può solo viverci – per quanto l'analogia costituisca un modo per dire l'essere o, meglio, per dire *dell'essere* – che è sempre l'essere dell'oggetto – permettendo di coglierne la struttura, ossia la molteplicità delle accezioni, in una parola il *πολλαχῶς*.

*

Come Heidegger saprà ben rilevare nel 1925, con i suoi *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, ciò che giunge a manifestazione con la *scoperta* dell'intuizione categoriale non è tanto una cosa, *res*, o l'ente, l'οὐσία, bensì una *struttura formale*. In breve, l'essere dell'ente e non l'ente stesso. Si tratta, cioè, di riconoscere che l'essere esibisce una struttura propria («*Seinstruktur des Seins*»)¹⁸⁷, la

¹⁸⁷ M. Heidegger, Ga 20, p. 102; tr. it. p. 94.

quale si dà a vedere nei termini di un'oggettività irriducibile ai modi dell'ente. Come? A partire direttamente dalla *realtà* dell'ente stesso o, per dirlo con un lessico più strettamente husserliano, dell'oggetto in quanto *oggetto reale* – «wirklich» – che rientra nel dominio del sensibile: il reale *dice* sempre di più di quello che è e l'intuizione categoriale costituisce l'accesso privilegiato per coglierne la struttura¹⁸⁸. L'esito conclusivo sarebbe, pertanto, il seguente: le categorie permeano l'integralità dell'esperienza, là dove ogni atto risulta già *categorialmente* strutturato; ne costituiscono la condizione di possibilità senza ridursi a meri concetti e rivendicano per di più un'oggettività propria che ne fa l'oggetto *sui generis* di una specifica intuizione. Per riflesso, i confini che separano la sensibilità dall'intelletto subiscono un profondo rivolgimento: il privilegio dell'intuizione categoriale consiste, infatti, nel *non* vedere le «cose» così come sono, bensì nel coglierne il senso generale, dissolvendone la *sostanzialità* in un insieme di *relazioni*. Detto più incisivamente, il *vedere* categoriale è un *non vedere* empirico e il merito della proposta husserliana sta nell'evitare che il rapporto tra gli estremi si irrigidisca in un rapporto di contraddizione: il sensibile non esclude il categoriale, bensì lo rende possibile o, meglio, lo fonda. Il passo aristotelico di *De an.*, 431 a – οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ – che Heidegger convoca per esplicitare la relazione fondativa che dal sensibile va all'intelligibile, dovrà perciò leggersi alla luce del primato che il categoriale intrattiene nei confronti del sensibile: l'esperienza è già il luogo di una formazione categoriale ed è nel categoriale che l'intuizione trova le condizioni della propria *visibilità*¹⁸⁹. Potremmo chiosare con le parole di *Sein und Zeit*, «wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis»: la rimodulazione in chiave ermeneutica dell'analitica husserliana fa leva sul carattere *olistico*

¹⁸⁸ Cfr. *ibid.*, p. 89; tr. it. p. 83: «[...] sulla via della comprensione di ciò che è presente nell'intuizione categoriale, si può imparare a vedere che l'oggettività di un ente non si esaurisce proprio in ciò che, in quanto realtà, viene determinato in questo senso così strettamente definito; si può vedere che l'oggettività o l'oggettualità nel senso più ampio è molto più ricca della realtà di una cosa; ancor di più, si può vedere che la realtà di una cosa è comprensibile nella sua struttura solo a partire dalla piena oggettività dell'ente semplicemente esperito».

¹⁸⁹ Cfr. *ibid.*, p. 93; tr. it. p. 87: «Questa tesi: tutto il categoriale si fonda in ultima analisi sull'intuizione sensibile, è solo un'altra formulazione della frase aristotelica, οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ; "l'anima non può intenzionare nulla, cogliere l'oggettualità nella sua oggettualità, se essa non ha mostrato in precedenza a se stessa qualcosa"». Cfr. anche E. Husserl, *Hua XIX/2*, p. 709; tr. it. p. 481: «Si potrebbe tentare di definire il concetto di categoria dicendo che *esso comprende in sé tutte le forme oggettuali che derivano dalle forme, e non dalle sostanze, dell'apprensione*. Certamente, nasce a questo punto un dubbio. Non ha forse anche l'intuizione sensibile, nella misura in cui costituisce la forma dell'oggettualità, il carattere di un atto categoriale?».

dell'intuizione, in cui potrà scorgersi il segno di una pre-comprensione dell'essere¹⁹⁰. Lungo questa linea sarà infine possibile traslare l'intuizione categoriale in una «hermeneutische Intuition», facendo dell'intenzionalità il vettore della *Seinsfrage*. D'altronde, già a conclusione della parte introduttiva dei *Prolegomeni* del 1925, leggiamo:

«[...] nella ricerca fenomenologica, che in questo modo irrompe, si ricava il tipo di ricerca alla quale mirava l'antica ontologia. Non c'è alcuna ontologia accanto a una fenomenologia, ma l'ontologia scientifica non è altro che fenomenologia.»¹⁹¹

E dal 1925 al 1973, come dirà il vecchio Heidegger in occasione del *Seminario di Zähringen*, «Hatte ich endlich einen Boden», riaffermando a distanza di quasi mezzo secolo la centralità dell'intuizione categoriale, da un estremo all'altro del suo «cammino di pensiero». Nel 1973, a dispetto del 1925, il riconoscimento sarà, tuttavia, meno generoso nei confronti del maestro di un tempo e a Husserl spetteranno gli onori del «pioniere», in un senso ben diverso da quelli che lui stesso si attribuiva, invocando una benevola indulgenza per la propria impresa che non aveva potuto avvalersi del conforto dei predecessori¹⁹². Agli occhi del vecchio Heidegger, la «breccia» delle *Ricerche logiche* – «ein Werk des Durchbruchs» – condurrà là dove Husserl non si è mai spinto, preferendo a sua insaputa indietreggiare da quello stesso «suolo», da cui invece sarebbe stato possibile spiccare il salto che conduce alla domanda sul senso dell'essere. «Avendo quasi ottenuto l'essere come dato [*das Sein gleichsam als Gegebenes*], Husserl non s'interroga oltre [...] che cosa vuol dire “essere” [*was besagt Sein*]?»¹⁹³. Varrà, allora, la pena rilevare il ruolo silenzioso che l'analogia continuerà a ricoprire al vaglio della lettura heideggeriana, assumendo responsabilità ben precise nel mancato compimento della

¹⁹⁰ M. Heidegger, Ga 2, p. 5. Oltre la fonte husserliana, la rimodulazione ermeneutica dell'intuizione categoriale sarà debitrice agli occhi di Heidegger anche della concezione del categoriale sviluppata da E. Lask, *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über der Herrschaftsbereich der logischen Form*, Gesammelte Schriften. 3 Bd., hrsg. E. Herrigel, Mohr, Tübingen, 1923.

¹⁹¹ M. Heidegger, Ga 20, p. 98; tr. it. p. 91.

¹⁹² E. Husserl, XX/1, p. 392; tr. it. p. 220: «Le *Ricerche logiche* dunque – se vedo bene e se il lavoro di tutto il resto della mia vita non è stato intuibile – rappresentano in effetti un inizio, cioè l'apertura [*Durchbruch*] di una nuova via [...] Si troveranno allora numerosi errori più piccoli e più grandi da correggere – così come un secondo esploratore che segue le tracce del suo predecessore e che vede gli stessi oggetti, riterrà necessari dei miglioramenti [...] Ma egli comprenderà anche l'onesta descrizione del suo precursore, nella sua relativa legittimità, anche nei suoi altrettanto onesti errori, e non la disprezzerà, poiché neanche lui è infallibile».

¹⁹³ M. Heidegger, Ga XV, p. 378.

Seinsfrage. «Lungo quale cammino Husserl perviene all'intuizione categoriale?» – si chiederà Heidegger nel 1973 – «La risposta è chiara: [...] Husserl perviene all'intuizione categoriale lungo il cammino dell'analogia, [*auf dem Weg der Analogie*]», appoggiandosi, cioè, sul parallelismo con l'intuizione sensibile¹⁹⁴. Ma il parallelismo andrà surrettiziamente modulandosi in un'accezione verticale, piegando la proporzionalità dell'analogia a un rapporto di derivazione: «In un'analogia qualcosa dà la misura per una corrispondenza». La domanda si riformula di conseguenza: «Cosa corrisponde a cosa nell'analogia tra i due modi dell'intuizione? Risposta: la datità sensibile dà la misura e il categoriale è ciò che corrisponde al dato sensibile. L'intuizione categoriale è dunque l'*analogon* dell'intuizione sensibile»¹⁹⁵. In altri termini, l'implicito primato della *Sinnlichkeit* farebbe dell'oggetto, in quanto *res*, il modello di riferimento in base a cui Husserl concepirebbe l'oggettualità delle categorie e in tal senso l'analogia contribuirebbe a ricondurre – ma allo stesso tempo anche ad abbassare – il categoriale a un dato dei sensi. Capovolgendo senza troppe esitazioni l'esegesi del 1925, il vecchio Heidegger ci porrebbe così di fronte al paradosso della fenomenologia husserliana, che infrange il privilegio dell'ὄντις e al contempo continua a costringere l'essere sotto l'egida dell'oggetto, lasciandosi immancabilmente riagguantare dalla «metafisica della presenza»¹⁹⁶. Nell'intuizione categoriale, l'essere si manifesterebbe senza potersi *veramente* dire, poiché il suo *dirsi* non può che compiersi riducendo l'essere all'oggettività di un'intuizione. Dal *Gegenstand* alla *Gegenständlichkeit*, l'allargamento si mantiene dentro determinati confini che rendono l'intenzionalità husserliana non svincolabile dal rapporto all'oggetto ed è qui che risiederebbero i suoi vizi e le sue virtù, la sua caratteristica essenziale e il suo limite invalicabile: l'intenzionalità fonda e allo stesso tempo occulta la *differenza* che separa l'essere dall'ente, là dove «essere» non vuol dire altro che «essere oggetto» – «“Sein” Gegenstand-Sein bedeutet»¹⁹⁷.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 376.

¹⁹⁵ *Ivi.* «Auf welchem Wege kommt Husserl zu kategorialen Anschauung? Die Antwort ist unmissverständlich: da die kategoriale Anschauung (da sie nämlich gebend ist), kommt Husserl auf dem Weg der *Analogie* zu kategorialen Anschauung. In einer Analogie gibt etwas den Maßstab für die Entsprechung. Was entspricht wem in der Analogie der beiden Arten von Anschauung? Antwort: die sinnlichen Gegebenheiten geben den Maßstab und das Kategoriale ist das, was den sinnlichen Daten entspricht. Die kategoriale Anschauung wird der sinnlichen Anschauung „analog gemacht“».

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 378.

¹⁹⁷ *Ivi.*

Sarebbe, dunque, questa la linea di frontiera che unisce e separa la fenomenologia dalla metafisica? La risposta, a nostro avviso, non è così immediata come potrebbe sembrare e negli esiti della lettura o, meglio, delle *letture* heideggeriane è avvertibile un *disagio*, in cui si rifletterebbe non solo l'eventuale imbarazzo husserliano di fronte alla *Seinsfrage* mancata, ma anche la difficoltà – genuinamente heideggeriana – di ridefinire con precisione il posto che spetterebbe a Husserl nella storia della metafisica, tanto più alla luce del debito che Heidegger intrattiene apertamente nei confronti delle *Ricerche logiche*. «Non c'è bisogno di dirlo» – confessava lo stesso Heidegger a margine delle sue analisi nel 1925 – «di fronte a Husserl io sono ancora oggi nella posizione di chi impara»¹⁹⁸. E a difficoltà si aggiunge difficoltà nel momento in cui constatiamo l'irrevocabilità con cui la *Sesta ricerca* sancisce l'immediata rovina di ogni visione sostanzialistica dell'ente: se nel categoriale si esprime innanzitutto un rapporto formale, spetterebbe piuttosto al $\pi\rho\delta\varsigma$ $\tau\iota$ – l'ultima delle categorie per Aristotele – occupare il centro della scena, modificando in profondità lo statuto dell'oggetto¹⁹⁹. Da un'ontologia monolitica, relegata all'*effettività* e in funzione dell'*οὐσία* passiamo a un'ontologia composita, che si dispiega alla luce della *differenza* tra il categoriale e il sensibile, tra il formale e il materiale. Ed è probabilmente nell'*ontologia formale* che si cela il colpo di scena della fenomenologia husserliana, che rompe con la tradizione della metafisica occidentale: la stretta solidarietà tra il significato e l'oggetto e, correlativamente, tra le «categorie del significato» e le «categorie oggettuali pure» – come già leggiamo al § 67 dei *Prolegomeni* – fa sì che la *forma* possa iscriversi nell'essere, gettando le basi per un inedito allargamento dell'universo ontologico, ben oltre il dominio delle ontologie materiali²⁰⁰. Il *categoriale* s'identifica con il *formale* come, del

¹⁹⁸ M. Heidegger, *Ga* 20, p. 168; tr. it. p. 152.

¹⁹⁹ Cfr. a tale proposito il commento di J-F. Courtine, «L'objet de la logique» in J-F. Courtine (éd.), *Phénoménologie et logique*, PENS, Paris, 1996, p. 24: «Or c'est par là précisément [*sc.* dans l'opposition entre le formel et le matériel] que le projet d'une ontologie formelle est d'emblée critique à l'égard de toute ontologie de tradition aristotélicienne qui demeure toujours, pour parler la langue de Heidegger, ontologie de la *Vorhandenheit*, au prix sans doute d'une restriction implicite du sens de l'être à la référence des termes singuliers, des individus».

²⁰⁰ Cfr. E. Husserl, *Hua* XVIII, p. 245; tr. it. p. 249: «In stretta connessione ideale e conforme a legge con i concetti finora ricordati, con le *categorie di significato*, si trovano altri concetti a essi correlativi, come oggetto, stato di cose, unità, pluralità, numero, relazione, connessione, ecc. Si tratta delle categorie oggettuali pure o formali. In entrambi i casi [*sc.* sia che si tratti di categorie di significato, sia che si tratti di categorie oggettuali] si tratta sempre di concetti che si rivelano indipendenti dalla particolarità di qualsiasi materia di conoscenza [...] perciò essi sorgono soltanto in rapporto alle diversi "funzioni di pensiero", possono cioè avere la loro base concreta nei possibili atti del pensiero in quanto tali o nei correlati che si possono afferrare in essi». Cfr. anche il § 29 della *Prima ricerca logica*, *Hua* XIX/1, pp. 100-101; tr. it. p. 363:

resto, Husserl già statuiva nella *Filosofia dell'aritmetica* e dalle *Ricerche logiche* fino a *Esperienza e giudizio* la lista delle categorie – o «Formbegriffe» – rimarrà pressoché invariata: *oggetto, qualcosa, stato di cose, insieme, numero, quantità, relazione*, ecc., a cui si aggiungono le forme connettive elementari del tipo *un, e, o, se, allora, tutti, nessuno*, ecc. L'elenco termina sistematicamente con un'eccezione, in cui va rilevato un aspetto che di per sé varrebbe già come una critica all'ontologia tradizionale: l'incompletezza, tutt'altro che accidentale, è l'indice di una *possibilità* che rimane costitutivamente aperta. Ecco perché Husserl preferisce sostantivare l'aggettivo piuttosto che rievocare l'antica dicitura: le «categorie» sono concetti, laddove il «categoriale» è anzitutto una funzione logica, un potere di formazione in cui si esprime la libertà del pensiero; è l'apertura dei *possibili*, che opera alla stregua di un *ars combinatoria*, istituendo complessi di relazioni in cui si declinano, *a priori*, le condizioni di possibilità dell'oggetto e, per riflesso, le condizioni di possibilità dell'esperienza²⁰¹. Si dichiara così la persistenza di un legame con la tradizione kantiana e, d'altronde, è lo stesso Husserl a rendere esplicito il rinvio: «L'unità dell'esperienza è anche per Kant l'unità della legalità oggettiva [...]»²⁰². Ma a differenza della tavola kantiana, le categorie, quale Husserl le intende, non si limitano all'esplicitazione dell'aspetto formale dell'oggetto, cristallizzato nella vuota forma di una X trascendentale, il *Gegenstand überhaupt*²⁰³. Per la fenomenologia, la forma produce oggetti e l'oggetto rivendica una dimensione formale. Il *Gegenstand überhaupt* cambia radicalmente di senso e pur continuando a fungere da centro nevralgico dell'articolazione categoriale, acquista una funzione dinamica in cui si esprimono le

«[...] tutto ciò che appartiene alla sfera della logica cade sotto le categorie reciprocamente correlative di *significato* e *oggetto*. Se quindi parliamo al plurale di categorie logiche, si potrà trattare soltanto di pure specie che si distinguono a priori all'interno del genere "significato" o di forme correlative dell'*oggettività intesa categorialmente come tale*».

²⁰¹ Cfr. il § 65 dei *Prolegomeni alla logica pura*, Hua XVIII, p. 239; tr. it. p. 243: «Evidentemente, abbiamo qui a che fare con una generalizzazione assolutamente necessaria delle "condizioni di possibilità dell'esperienza"». Cfr. anche il § 60 della *Sesta ricerca*, Hua XIX/2, pp. 713-714; tr. it. p. 486. Attraverso un processo di astrazione, che si fonda solo su elementi categoriali, privi cioè di ogni immistione sensibile, come per esempio la forma di una relazione, «sorgono le categorie, un titolo che abbraccia [...] i concetti primitivi in questione». Cfr. anche *ibid.*, p. 717; tr. it. p. 490: «le categorie sono le forme categoriali *in specie*».

²⁰² Hua XVIII, p. 239; tr. it. p. 243.

²⁰³ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 290/B 346: «Il più alto concetto con il quale si suole dare inizio a una filosofia trascendentale, è comunemente la divisione in possibile e impossibile. Ma poiché ogni divisione presuppone un concetto da dividere, si deve fornire un concetto ancora più alto, e questo è il concetto di un oggetto in generale (quando lo si assuma problematicamente e rimanga incerto se tale oggetto sia qualcosa oppure nulla)».

possibilità combinatorie dell'oggetto²⁰⁴. Non più l'ombra della *res*, né tantomeno X trascendentale, l'«oggetto in generale» costituisce piuttosto il punto focale a partire da cui vengono a costituirsi ordini differenti d'oggettività.

Se «essere» significa «essere-oggetto», dovremmo allora riconoscere che l'«oggetto» si fa carico di una molteplicità inedita, difficilmente riconducibile al senso di quella tradizione metafisica in cui, come vorrebbe Heidegger, la fenomenologia husserliana rimarrebbe, nonostante tutto, ancora impigliata. Lo stesso dovrebbe valere, di riflesso, anche per l'analogia, predisposta a preservare la ricchezza di un *πολλαχῶς* che da Aristotele in poi nessuno aveva mai intravisto. Dal *τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς* al *τὸ ὄν ὡς ἀληθές λέγεται πολλαχῶς*, il passo, all'apparenza minimo, non è di poco conto. La coestensività tra la *verità* e l'*essere* conduce, infatti, all'immediata accettazione di un ulteriore principio in cui risiede tutto il senso dell'analogia in chiave fenomenologica: *tanti tipi di oggetti, quanti modi di evidenza e di datità*. Al servizio di un'*adaequatio* spinta alle estreme conseguenze, l'analogia interviene su un duplice fronte, *sogettivo e oggettivo*, tra l'*intenzione* e l'*intuizione*, alla stregua di un principio regolatore che introduce un *ordine* tra i molteplici livelli dell'oggetto e al contempo garantisce *unità* alla classe degli «atti oggettivanti». Ripetiamo per l'ultima volta la nostra domanda: le tracce dell'*analogia entis* si spingono fino alle soglie della fenomenologia? Se nell'*adaequatio* ne va dell'essere – poiché la verità e l'essere fanno tutt'uno – anche l'analogia potrà legittimamente intendersi come un'analogia dell'essere. Sì, ma dell'«essere-oggetto» e non, invece, dell'«essere-vero». La differenza è fondamentale e nell'originalità del gesto husserliano si cela probabilmente anche tutta l'*ambiguità* dell'analogia, il cui impiego continua a rimanere privo di giustificazione. Quale intuizione è in grado di renderne conto? Husserl tace e il silenzio si fa tanto più imbarazzante di fronte alle esplicite dichiarazioni del metodo, che ambisce a una totale «assenza di presupposti». Tiriamo, così, le nostre conclusioni: se c'è un'analogia fenomenologica, non si tratterà altro che di un'analogia dell'essere-oggetto, là dove l'essere

²⁰⁴ Cfr. a tale proposito quanto lo stesso Husserl afferma già nella *Philosophie der Arithmetik*, Hua XII, p. 80: «Etwas ist ein Name, welcher auf jeden denkbaren Inhalt paßt. Jedes wirkliche oder Gedankending ist ein Etwas»; p. 84: «Man kann mit vollem Rechte die Begriffe Etwas und Eins, Vielheit und Anzahl, diese allgemeinsten und inhaltleersten aller Begriffe, als Formbegriffe oder Kategorien bezeichnen»; p. 346: «[...] das Formelle in der Weise der Beziehung gründet. In der Tat hängen die Einförmigkeiten in dem Bau der Aussagen, welche zu wohlunterschiedenen Klassen Anlaß geben, fast durchgehend mit den Beziehungsformen zusammen [...]».

costituisce il correlato oggettivo di un'unica classe, gli «atti oggettivanti», ossia quei determinati vissuti intenzionali che ci permettono di *vivere* l'essere, senza poterlo mai esprimere direttamente se non nella *forma* di un'«oggettualità». In altri termini, il *passo indietro* che preserva la fenomenologia dal cadere nelle maglie della metafisica, distinguendo l'«essere-vero» dall'«essere-oggetto», segna di contraccolpo un *passo indietro* nei confronti dell'«essere», che a dispetto della sua ineffabilità non si tace. E in questo suo *non tacersi* emerge un scarto che la fenomenologia risulta incapace di fondare. Ecco il punto critico, che ci obbliga a prestare un orecchio attento all'accusa heideggeriana, secondo cui l'analogia figurerebbe tra i presunti colpevoli della *Seinsfrage* mancata, in modo tanto più paradossale se consideriamo che – contrariamente a quanto Heidegger voglia farci credere – Husserl non rinuncia mai al suo carattere proporzionale, teso a preservare la ricchezza del πολλαχῶς . L'accusa andrebbe, allora, riformulata di conseguenza: l'analogia degli atti oggettivanti non rischia forse di circoscrivere l'essere, se non all'interno di un genere, quantomeno all'interno di una classe? Facendo dell'essere un correlato oggettivo, il πολλαχῶς non si riduce all'univocità tangenziale di un concetto o, meglio, di un'*idea* – l'«essere-oggetto»? E se così fosse, l'analogia non si tramuterebbe nell'involontaria testimone dei limiti della fenomenologia, in cui risuonerebbe ancora l'eco di una «marcia verso l'univocità»? Qui risiede il paradosso che segnerà il prossimo passo della nostra indagine, con il suo carico di domande ancora in attesa di una risposta.

VI

LA RATIO DELLA FENOMENOLOGIA

PROLEGOMENI DI UNA REINVENZIONE

Non più «fatti d'esperienza», ma *essenze*. Ecco il *Leitmotiv* che contrassegna il progresso della riflessione husserliana e attesta la consumazione di un divorzio, ormai definitivo, tra la psicologia descrittiva, per un verso, e la fenomenologia, per l'altro, rivista e corretta in chiave trascendentale. L'autorità del «fatto» non è altro che «superstizione» e là dove Brentano aveva individuato il proprio *Leitmotiv*, sovrapponendo il *fatto dell'esperienza* al *fenomeno psichico*, l'Husserl della maturità si rifiuterà di chinare il capo di fronte alla presunta evidenza dei «fatti», che nella loro singolarità non vanno oltre l'insignificanza di una mera contingenza¹. Come si sa, *de individuo scientia non datur*: «il singolare è eternamente ἄπειρον»² – dirà lo stesso Husserl – e i fatti, a dispetto della loro consistenza, risulterebbero inintelligibili se non potessimo osservare ciò che non muta nel loro continuo mutamento, cogliendone con un colpo d'occhio l'orizzonte di

¹ Circa la concezione di Brentano, che intende il «fenomeno psichico» come *Faktum*, rinviamo a *Psychologie I*, n. 14, p. 74. Si consulti in particolare il saggio su «Auguste Comte und die positive Philosophie», in *Chilianeum*, Blätter für katholische Philosophie, Kunst und Leben, Neue Folge II, 1869, pp. 16-37; rist. in *Die vier Phasen der Philosophie*, Meiner, Leipzig, 1926, pp. 99 sq. Cfr. inoltre il commento di O. Kraus in introduzione a *Psychologie I*, p. 43: «Per quanto riguarda soprattutto l'espressione "fenomeno", nel nostro filosofo non è da intendersi come in Kant. Commetteremmo un grande errore se volessimo considerare il *phénomène* di Comte come *phainomenon* kantiano, come una manifestazione dietro cui sarebbe nascosto, in modo irraggiungibile, il *noumenon*, la cosa in sé. L'asserzione di Comte "la spiegazione dei fatti (*faits*) per il pensatore positivo non è altro che la costruzione della connessione tra i vari fenomeni (*phénomènes*) particolari e alcuni fatti (*faits*) generali" indica che Comte usa molto spesso l'espressione "fatto" quasi come sinonimo di "fenomeno"». Il riferimento a Husserl va, invece, a *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. Erster Buch: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III/1, hrsg. K. Schuhmann, 1976; tr. It. G. Alliney, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino, 1965, § 2, «Dato di fatto. Inseparabilità di dati di fatto e essenza», pp. 16 sq.

² E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, hrsg. W. Szilasi, Klostermann, Frankfurt, 1981; tr. it. C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 62: «Infatti, l'individuo non è essenza, ma "ha" un'essenza che si può enunciare di esso in modo evidente e valido. Una tale mera sussunzione non può però chiaramente determinarlo come individuo, attribuendogli una posizione in un mondo d'esistenze individuali. Per essa il singolare è eternamente *apeiron*. Essa può riconoscere in modo oggettivamente valido solo delle essenze e delle relazioni di essenza [...]». Cfr. inoltre Hua III/1, § 11; 14; 15.

possibilità, la configurazione generale, in una sola parola il loro *essere così e non altrimenti*. Tutto può variare, ma la variazione ha i suoi limiti oltre cui la *cosa* non sarebbe più la *stessa*. L'«essenza» è, dunque, questo: il limite e al contempo la de-finizione, il *quid* delle *cose* capaci di rimanere le «stesse». Ogni fatto implica la possibilità di un'essenza e nell'essenza si esprime la necessità del fatto, in grado d'articolarsi in una generalità più ampia. Dove c'è un fatto, c'è un'essenza e al di fuori del fatto l'essenza non sarebbe nulla. *Essenza, idea, eidos* – si tratta di diverse diciture per un medesimo programma in base a cui si ridefinisce il metodo della fenomenologia, che ambisce a raccogliere la variabilità delle cose – la *fatticità* – nell'invarianza di un concetto o, meglio, di un'*idea*, facendo dell'essenza l'«oggetto» di una specifica visione³. Husserl parlerà a tale proposito d'«intuizione eidetica» e di una conseguente «riduzione eidetica», che scompone l'«oggetto» nelle sue strutture essenziali, definendone in tal modo la forma, le possibilità intrinseche, il genere d'appartenenza. E alla «riduzione eidetica» si affiancherà l'intervento di un'ulteriore riduzione, detta «trascendentale», che mira invece a *fondare* l'«oggetto» in funzione della *soggettività*, segretamente all'opera dietro l'apparire di ogni cosa⁴. Ne conseguirà un postulato altrettanto fondamentale: l'essere dell'oggetto *dipende*

³ Cfr. Hua III/1, § 3, p. 13; tr. it. pp. 18-19: «L'essenza (*eidos*) è un oggetto di nuova specie. Come il dato della visione individuale o empirica è un oggetto individuale, così il dato della visione essenziale è una essenza pura. Non si tratta di un'analogia esteriore, ma di radicale affinità. Anche la visione d'essenza è appunto visione, come l'oggetto eidetico è appunto oggetto. La generalizzazione dei concetti correlativi “visione” e “oggetto” non è arbitraria, ma richiesta necessariamente dalla natura delle cose». Rinviamo a tale riguardo alla *Sesta ricerca logica*, Hua XIX/2, p. 694 (tr. it. p. 467) e al relativo commento, svolto nel precedente capitolo.

⁴ A proposito delle molteplici vie della «riduzione» cfr. l'ormai classico I. Kern, «Drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Husserls», in *Tijdschrift voor Filosofie*, 1962 (24-I), pp. 303-349. Da un punto di vista storiografico, la «riduzione fenomenologica» fa la sua prima esplicita apparizione nelle lezioni del 1906-07, *Einleitung in die Logik und die Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, Hua XXIV, hrsg. U. Melle, 1984. Cfr. in particolare «<Die> transzendente Phänomenologie <als die> Wissenschaft von der transzendentalen Subjektivität und der Konstitution aller Objektivität der Erkenntnis und Werte in ihr», in Hua XXIV, p. 425. Vanno inoltre segnalati il manoscritto del 1905, *Des Seefelder Blätter*, in Hua X, Text n° 35, pp. 237 sq., e la recensione a Th. Elsenhans del 1903, che Husserl pubblicò su domanda di Natorp nel n. 9 dell'*Archiv für systematische Philosophie*, ora edita in Hua XXII, pp. 203-208. In entrambi gli scritti possono individuarsi, a vario titolo, i prodromi della «riduzione». Dovremo, comunque, rivolgerci alle cinque lezioni su *Die Idee der Phänomenologie* (Hua II), tenute nella primavera del 1907, quindi appena dopo la fine delle lezioni sulla logica e la teoria della conoscenza, per cogliere la piena espressione della «riduzione trascendentale». Ci limiteremo, infine, a segnalare un ultimo dato di rilevanza: l'inclusione dell'oggetto intenzionale, in qualità di «noema», nell'ambito della ricerca fenomenologica costituisce un momento ulteriore – altrettanto fondamentale – del passaggio a una fenomenologia trascendentale, che non si limiterà più – contrariamente all'iniziale impostazione all'opera nelle *Ricerche logiche* – a una semplice descrizione del vissuto. La fenomenologia trascendentale non sarà più, di conseguenza, solo ed esclusivamente una «fenomenologia dell'atto».

dall'essere della coscienza⁵. Sull'assetto descrittivo della fenomenologia – come vedremo – verrà allora a innestarsi un'esplicita presa di posizione, che spingerà a un progressivo abbandono dell'iniziale *neutralità metafisica*: l'essere, ridotto alla totalità dell'ente, diventa «oggetto», rinunciando all'originario anonimato della sua ineffabilità, là dove *tutto è coscienza*.

L'*oggetto* si converte in *fenomeno* e il *fenomeno* in *vissuto*, facendo dell'*oggetto* un *dato* per la coscienza. La trascendenza delle cose fa appello all'immanenza assoluta, l'intima *vita* del soggetto, che traccia il perimetro dentro cui l'*essere* si traduce in *datità*, dando un senso a ciò che sembrerebbe, invece, andare da sé: l'essere si annuncia nella coscienza e la coscienza, «dimora dell'essere», si spoglia di ogni singolarità per configurarsi in «coscienza trascendentale», in grado di ricomprendere la totalità di ciò che è⁶. Né individualità concreta, né tantomeno realtà mondana, la «coscienza» per la fenomenologia non è una cosa tra le cose del mondo, bensì una struttura universale o, più precisamente, un *insieme di strutture* eideticamente descrivibili nel loro continuo operare. Questo è l'esito della «riduzione trascendentale», che mette tra parentesi ciò che esiste *là fuori*, il «mondo» delle cose, e sospendendone l'esistenza ne conserva il «senso», riducendo la realtà e, più generalmente, l'essere al *senso* dell'essere. Dal *fenomeno* al *vissuto* per infine arrivare al *dato*, la riduzione procede alla ricerca di una *presenza* – certa e indubitabile – su cui posare la pietra miliare del metodo, il punto d'Archimede che sollevi la fenomenologia al rango di scienza. Ed è qui che risiede il senso del «trascendentale», che Husserl eredita dalla lezione del criticismo kantiano, modificandone in profondità la portata. «Trascendentale» è il metodo e al contempo la vita della coscienza; è il «ritorno alle fonti ultime» da cui sgorga il flusso continuo dell'apparire⁷. L'ambizione sta, allora, nel conferire al «trascendentale»

⁵ Cfr. a titolo esemplificativo E. Husserl, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, Hua XXXVI, hrsg. R.-D. Rollinger in Verbindung mit R. Sowa, 2003, Text n. 3, p. 12: «Ist Sein von Dingen, Sein einer Natur, die doch ist, was sie ist, ob irgendjemand sie wahrnimmt, vorstellt, denkt oder nicht, denkbar, wenn es schlechthin kein Bewusstsein gibt? Ich sage: Nein!».

⁶ Circa la figura della «totalità» applicata al concetto di «mondo» che, in quanto «totalità di realtà», si costituisce a sua volta in «oggetto», rinviamo emblematicamente al testo n. 26 – probabilmente uno dei più espliciti a tale proposito – di Hua XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil (1929-1935)*, hrsg. I. Kern, 1976, p. 425.

⁷ A tale riguardo uno dei testi più espliciti in cui sia rinvenibile la cifra caratterizzante il trascendentale fenomenologico, distinto dal trascendentale kantiano, ci è probabilmente offerto dalla rielaborazione di una conferenza che Husserl tenne in data 1-5-1924 per le celebrazioni kantiane dell'Università di Friburgo, dal titolo «Kant und die Idee der

un'accezione marcatamente dinamica: *oltre Kant e contro Kant*, non si tratta più d'individuare i concetti a priori che definiscono i *modi* della nostra conoscenza, bensì di rendere visibile ciò che rimane invisibile dietro ogni formazione conoscitiva: i vissuti intenzionali, gli atti nel loro concreto operare, in breve, la struttura *onnicomprendiva* della soggettività, che precede e fonda tutto ciò che è, costringendo l'essere – la totalità dell'ente – nella presa di un unico abbraccio.

La *riduzione* con tutte le sue sfaccettature – eidetica e trascendentale – è, dunque, il *Discours de la méthode* che permette alla fenomenologia di emanciparsi da ogni sorta di psicologismo; è la garanzia estrema contro ogni indebita reificazione della coscienza, pericolosamente incline a identificarsi e confondersi con le cose del mondo⁸; è la prova che i fatti non sono tutto e che l'essenza, sebbene «inesistente», non si riduce a un nulla; infine, è la certezza che la coscienza viene *prima* di ogni cosa. Ed è dalla coscienza – dal suo operare nascosto – che dovremo partire, se vorremo comprendere *tutto*. Husserl tinge la fenomenologia d'*idealismo*, convertendo l'ontologia in un problema di estetica trascendentale a seguito dell'allargamento dell'orizzonte ontologico, in cui anche la forma – l'*eidōs* – si fa «oggetto»: l'essere dell'ente non è altro che datità e la coscienza trascendentale il destinatario, unico e assoluto, di tutto ciò che si dà. «La fenomenologia» – leggiamo al § 41 delle *Meditazioni cartesiane* – «è *ipso facto* un idealismo trascendentale»⁹. Ma ben prima delle *Meditazioni cartesiane*, le linee del «nuovo» programma si annunciano già nell'opera del 1913: le *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* segnano, infatti, la cosiddetta «svolta» idealistico-trascendentale, che Husserl difenderà strenuamente fino alla fine dei suoi giorni dall'incomprensione generale del suo pubblico e, in primo luogo,

Transzendentalphilosophie», pubblicato in *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte* Hua VII, hrsg. R. Boehm, 1956, pp. 230 sq.; tr. it. C. La Rocca, *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1990, pp. 119 sq; «Se la nuova fenomenologia veniva introdotta allo stesso tempo come elemento iniziale e come scienza universale del metodo di una filosofia fenomenologica, con ciò veniva già detto anche che una filosofia in generale, secondo il suo intero sistema, può assumere la forma di una scienza ultima rigorosa solo come filosofia trascendentale universale, ma anche solo sul terreno della fenomenologia e nel metodo specificamente fenomenologico».

⁸ Il § 53 della *Krisis* parlerà a tale proposito del «paradosso della soggettività». Cfr. Hua VI, p. 182: «Die Paradoxie der menschlichen Subjektivität: Das Subjektsein für die Welt und zugleich Objektsein in der Welt».

⁹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua I, hrsg. S. Strasser, § 41, p. 118; tr. it. a cura di F. Costa, *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi Parigini*, Bompiani, Milano, 1989, p. 109.

dei suoi allievi¹⁰. Dal 1900 al 1913 assistiamo così a una vera e propria *reinvenzione* della fenomenologia, da cui risulteranno nuove ambizioni e nuove prospettive di ricerca. È in questo lasso di tempo che ci installeremo di preferenza, nel tentativo di recuperare, ancora una volta, il filo della nostra questione: *che ne è dell'analogia nel passaggio che dall'iniziale realismo conduce alla svolta dell'idealismo-trascendentale? Sarà ancora possibile intendere l'analogia come un indice d'importanza strategica? E fin dove si spingerà quella tendenziale univocità che abbiamo già visto abbozzarsi nelle Ricerche logiche, là dove l'essere si modulava in un correlato oggettivo?* Sono queste le domande a cui cercheremo di rispondere, seguendo il filo che conduce la fenomenologia ad articolarsi in *scienza* e poi in *sistema*. Ancora una volta non mancheranno gli slittamenti concettuali, le ambiguità, i colpi di scena, che destineranno l'*analogia* ad altri significati e ad altre funzioni. Aprendosi sulla totalità dell'ente, la dimensione idealistico-trascendentale si farà nuovamente erede dell'antico adagio che Aristotele consegna alla storia del pensiero occidentale: l'ente è un concetto rigorosamente plurale – τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Il nuovo desiderio della fenomenologia si misura con questa molteplicità e la difficoltà

¹⁰ Le *Ideen I* annunciano *de facto* il programma dell'idealismo fenomenologico, anche se il termine non appare *expressis verbis*. P. Ricoeur lo fa giustamente notare in introduzione alla traduzione francese, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, Gallimard, Paris, 1950, p. XXV. Da parte nostra, ci appoggeremo principalmente sui lavori di J-F. Lavigne, circoscrivendo le linee programmatiche dell'idealismo trascendentale alle tesi che Husserl enuncia nell'opera del 1913. Per una ricostruzione sistematica delle tappe che scandiscono l'evoluzione del pensiero husserliano nell'arco temporale che va dalla pubblicazione delle *Ricerche logiche* alla pubblicazione delle *Ideen I* si consulti J-J. Lavigne, *La naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idéalisme transcendantale phénoménologique*, PUF, Paris, 2005. Cfr. in particolare p. 89: «L'exposé des *Ideen I* permet d'identifier la présence, dès 1913, des trois traits fondamentaux de la doctrine de l'idéalisme transcendantale: 1/ La dépendance ontologique de la réalité du monde à l'égard de la conscience [...] 2/Cette dépendance ontologique se fonde sur la relation intentionnelle». Si aggiunga infine come terzo tratto fondamentale «l'absoluité de l'ego comme conscience constituante». Cfr. anche *ibid.* p. 93: «Le texte d'*Ideen I* révèle donc une stricte et complète identité des conceptions de Husserl en 1913 et en 1929 (*Logique formelle et transcendantale, Méditations cartésiennes*), en ce qui concerne la structure logique et le contenu doctrinal de ce qu'il nomme plus tard l'«idéalisme transcendantal» de la phénoménologie. Ce fait atteste que la thèse métaphysique fondamentale de la philosophie phénoménologique ne doit rien aux analyses approfondies des années d'après-guerre. Tandis que les nouvelles recherches phénoménologiques de détail entreprises par Husserl au cours des années 1915-1928 ont considérablement enrichi le contenu et corroboré la thèse essentielle de sa conception métaphysico-phénoménologique générale, celle-ci était déjà fixée, pour ses articles essentiels et ses fondements méthodiques, dès 1913. L'idéalisme transcendantal doit donc être interprété exclusivement comme fruit des analyses phénoménologiques de Göttingen, et ne peut donc résulter historiquement que de la problématique husserlienne des années 1901-1913». Sempre dello stesso autori, si consulti anche il più recente *Accéder au transcendantal? Réduction et idéalisme transcendantal dans les Idées I de Husserl*, Vrin, Paris, 2009.

principale – diciamolo fin da subito – starà nel coniugare due istanze all'apparenza inconciliabili: la ricchezza del πολλαχῶς , per un verso, e il primato della coscienza, per l'altro. Nella *professione d'idealismo* s'inscrive un paradosso, che legge la pluralità dell'ente a partire dall'ente più ente di tutti. Ed è qui che vedremo tornare l'*analogia*, il cui intervento risulterà tanto più evidente nel momento in cui la fenomenologia si modulerà in una *critica della ragione*, facendosi carico delle responsabilità imposte dal programma dell'idealismo-trascendentale. Di conseguenza, guarderemo sempre più a Kant – senza, tuttavia, dimenticare Aristotele e l'aristotelismo di Brentano – per cogliere il motivo profondo di questa metamorfosi, che sfocerà, in ultima istanza, su una significativa coincidenza: la *scienza di tutte le scienze*, la fenomenologia, è al contempo la *scienza dell'essere universale*. Ma se l'ente è plurale – ecco il punto – l'analisi dovrà essere, a sua volta, capace d'individuare *nella* coscienza una pluralità di strutture. Dai modi dell'oggetto ai modi degli atti per infine arrivare ai modi della ragione. Avremo, allora, tante specie fondamentali di atti, quante saranno le specie fondamentali di «ragione»: *logica, pratica, assiologica*. E inevitabilmente ci porremo un'ulteriore domanda: *che ne sarà dell'unità dell'atto e, per riflesso, dell'unità della coscienza? L'intenzionalità, che per definizione è un «riferirsi all'oggetto», potrà legittimamente applicarsi anche al dominio dell'affettività, l'etica, che non tratta più di oggetti strictu sensu, bensì di valori? E quale rapporto vigerà tra le differenti specie di atti, là dove la logica – il dominio degli atti oggettivanti – sembra accaparrarsi un indiscutibile primato a svantaggio degli atti affettivi e volitivi?* Il compito dell'analogia, ancora una volta al servizio del metodo, consisterà nel tessere una trama di corrispondenze, ricercando il contrassegno di un'invarianza, l'indice di una struttura più generale, che coinvolga indiscriminatamente ogni piega della coscienza. In altri termini, le strutture in cui la coscienza si dispiega sono pur sempre le strutture *della* coscienza e l'«oggetto» – di cui la coscienza è appunto «coscienza di...» – dovrà risultare sufficientemente ampio da poter ricomprendere anche i valori dell'etica. Sarà, dunque, questa la strategia della nostra indagine: nelle analogie che Husserl, sulla scorta dell'insegnamento di Brentano, istituirà tra i modi della ragione – *logica, pratica, assiologica* – inseguiremo il filo di un'unità necessaria, attraverso cui si veicola il senso del *razionale*, uno e al contempo molteplice, che va sempre di più allargando il raggio della sua gittata. E all'allargamento del *razionale* corrisponderà un conseguente

allargamento dell'universo ontologico. Partiremo, perciò, dal tentativo di fondazione di un'etica formale, portando una particolare attenzione ai corsi del 1908-1914, le *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, dove l'intervento dell'analogia è più evidente e le sue occorrenze più numerose. Nell'economia della nostra indagine, l'etica non sarà altro che un osservatorio privilegiato; l'iniziale pretesto che ci permetterà di recuperare un rapporto diretto con la tradizione da cui Husserl, carico di tutta la sua originalità, proviene. Assicureremo così un'intrinseca coerenza al nostro percorso, a discapito di un'altra tematica, l'*intersoggettività*, in cui l'analogia si destina ad altri usi e altre funzioni, rinviando in certa misura ad altre fonti¹¹. Qui risiede la nostra scommessa. La riflessione etica non si limita a una semplice riflessione *sull'etica*, ma espone il desiderio della fenomenologia di articolarsi in

¹¹ Il rinvio va naturalmente ai testi sull'intersoggettività editi da I. Kern nel 1976, ossia Hua XIII, XIV, XV. Qui, più che di una vera e propria «analogia», si tratta però di ciò che Husserl ridefinirà con il termine di «analogizzazione», «appercezione analogizzante» o «transfert analogizzante». L'«analogizzazione» indicherebbe, cioè, un processo dinamico, sprovvisto di un carattere genuinamente proporzionale, radicato in un'esperienza ante-predicativa contrariamente al cosiddetto «ragionamento per analogia» (*Analogieschluss*) proposto da B. Erdmann e aspramente criticato da Husserl. A tale proposito si consulti l'appendice IX di Hua XIII, p. 36, «Gegen die Theorie des Analogieschlusses auf fremde Ich» – scritta, secondo la datazione stabilita da I. Kern, tra il 1907 e il 1908. Il riferimento a B. Erdmann va, invece, a *Wissenschaftliche Hypothesen über Leib und Seele*, Verlag der M.D.S., Buchhandlung, Köln 1907. Fonte ulteriore dell'intersoggettività husserliana, è il concetto di *Einführung* inizialmente ereditato da Th. Lipps, ma successivamente sottoposto a una radicale revisione. A tale riguardo, rinviamo in primo luogo ai testi 8-13 raccolti in Hua XIII. Di Th. Lipps si consulti «Das Wissen von fremden Ichen», in *Psychologische Untersuchungen*, 1 Bd, 4 H., Leipzig, 1907, pp. 694-722; *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig, 1909. Il carattere analogizzante dell'esperienza intersoggettiva in stretta connessione con la problematica dell'*Einführung* sono temi relativamente precoci nella produzione husserliana e si estendono su un arco temporale estremamente vasto, che va dal 1905 al 1935. Rinviamo a tale riguardo alla seconda sezione del primo dei due volumi della traduzione francese di N. Dépraz, che comprende i principali luoghi in cui è registrabile un esplicito intervento dell'«analogizzazione» in chiave intersoggettiva: E. Husserl, *Sur l'intersubjectivité I*, PUF, Paris, 2001, «Section II. Analogisation», pp. 261-383. Più precisamente, i testi ritenuti sono i seguenti: Hua XIII, text n. 2, Beilage VIII, IX, X, XVI; text n. 11; text n. 13, Beilage XLIV, text n. 15; Hua XIV, text. N. 12, Beilage LXIV, LXVII; Hua XV, text n. 37, Beilage LIV. Per un'illustrazione delle insufficienze della teoria del ragionamento per analogia, cfr. A. Gurwitsch, *Die Mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, De Gruyter, 1977, pp. 14 sq. Per un approfondimento critico dell'interoggettività husserliana, si consulti K. Held, «Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologische Transzendentalphilosophie», in *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, La Haye, 1972; N. Dépraz, *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, Paris, 1995; R. Kassis, *De la phénoménologie à la métaphysique. Difficultés de l'intersubjectivité et ressources de l'intropathie chez Husserl*, Millon, 2001; R. Kassis, «Les sources de la phénoménologie husserlienne de l'intropathie. T. Lipps et R. Avenarius» in *Annales de phénoménologie*, 2003, pp. 49-98; D. Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1996; B. Bouckaert, *L'idée de l'autre. La question de l'idéalité et de l'altérité chez Husserl des Logische Untersuchungen aux Ideen I*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2003.

una *critica della ragione universale* e, correlativamente, in una *scienza assoluta e sistematica*, capace di ricomprendere la totalità dell'ente. L'analogia, a dispetto di una teoria che ne espliciti il senso, contribuisce silenziosamente alla realizzazione di questo progetto. Oltre i corsi e i manoscritti, ne cercheremo le tracce nei «luoghi pubblici» della produzione husserliana, là dove anche la dottrina delle categorie troverà, in ultima istanza, una risoluzione definitiva e la fenomenologia trascendentale – ecco il nostro punto d'arrivo – finirà per stringere con la metafisica il patto di una nuova alleanza.

§ 1. IL FILO DELL'ANALOGIA E L'ETICA DELLA RAGIONE

«In etica le cose vanno male»¹². Questo è il punto di partenza da cui si dipana la riflessione husserliana. Nel monito d'allarme si cela l'effetto retorico dell'argomentazione, che fa leva su un antico adagio della scrittura filosofica (e non solo): la presunta povertà di un'epoca alimenta di contraccolpo le ragioni di un *rinnovamento* o, al limite, di un *ritorno*. Brentano, dal canto suo, aveva già saputo mettere a frutto questo *topos letterario*: «nato in un periodo di clamoroso declino della filosofia» – dichiarava, ricostruendo retrospettivamente l'inizio del suo percorso – «non potei trovare nessun altro se non il vecchio Aristotele [...]». In etica questa indigenza – a detta di Husserl – risulterebbe ancor più drammatica. Non si tratterebbe, infatti, di un effetto storico imputabile direttamente alla presunta decadenza di un'epoca. Non c'è contingenza nel *declino* dell'etica, poiché qui la crisi coinciderebbe paradossalmente con il suo stesso atto di nascita: «già dai tempi di Aristotele vi erano frammenti di scienze teoretiche, in particolare la pura scienza matematica [...] mentre per l'etica le cose non andavano altrettanto bene [...]»¹³. In breve, l'etica mancherebbe dell'essenziale e in assenza di un'autorità – l'*Iipse dixit* – si vedrebbe costretta a fare i conti con una duplice conseguenza, i cui estremi si corroborano reciprocamente: l'impossibilità di un *ritorno* rende tanto più cogente l'urgenza di un *nuovo fondamento* in grado di fare dell'etica una scienza. Se Husserl potrà allora aspirare a divenire un «Aristotele della pura

¹² E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, Hua XXVIII, hrsg. U. Melle, 1988, p. 37: «In der Ethik steht die Sache darum schlimm»; tr. it. parziale a cura di P. Basso e P. Spinicci, *Lineamenti di etica formale*, Le Lettere, Firenze, 2002, p. 56.

¹³ *Ibid.*, p. 38; tr. it. p. 57.

etica»¹⁴, è perché un *Aristotele dell'etica* – almeno ai suoi occhi – non c'è mai stato, contrariamente a quanto è invece valso per la logica. Un tale assunto si ripeterà, per inciso, sia nei corsi del 1908-1914, pubblicati postumi con il titolo *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, che nei corsi del 1920-1924, raccolti in *Einleitung in die Ethik*, nonostante la prospettiva dell'indagine vada assumendo alcune rilevanti rettifiche tra gli anni Dieci e gli anni Venti¹⁵.

Nel *deserto dell'etica* ci sarà, tuttavia, spazio per una singolare eccezione, Brentano, il quale già nel 1889 non esitava ad arrogarsi il titolo di «pioniere», dichiarando a proposito della sua *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*: «Nessuno ha ancora definito i principi cognitivi dell'etica, come dovrebbe qui risultare da queste nuove analisi [...]»¹⁶. Ed è proprio nei confronti dell'opera del 1889 che Husserl, in una nota al § 139 delle *Ideen I*, esprimerà il suo più vivo riconoscimento: «Un primo passo [*Vorstöß*] in questa direzione» – il riferimento va all'estensione del carattere d'evidenza a tutti i rapporti razionali, non solo logici ma anche affettivi e volitivi – «fu compiuto dal geniale scritto [*geniale Schrift*] di Brentano, *Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis* (1889), del quale mi sento profondamente debitore»¹⁷. Detto *en passant*, un tale apprezzamento per un'altra opera o un altro autore sarà difficilmente riscontrabile – se non addirittura assente – all'interno della produzione husserliana, almeno negli scritti fino a oggi pubblicati. La dicitura «opera geniale» (*geniale Schrift*) si ripeterà letteralmente anche nel corso del 1914: «[...] Qui possiamo riallacciarci a *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis* (1889) di Brentano che per primo ha formulato queste leggi» – si tratta delle leggi di *comparazione dei valori* – «in un geniale scritto che ha dato l'avvio [*den Anstoß*] ai miei tentativi di redigere

¹⁴ E. Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, Hua XXXVII, hrsg. H. Peucker, 2004, p. 35; tr. it. parziale N. Zippel, *Introduzione all'etica. Lezioni del semestre estivo 1920-1924*, Laterza, Roma-Bari, 2009.

¹⁵ Cfr. U. Melle, «Einleitung des Herausgebers» in Hua XXVIII; Sempre dello stesso autore, «The Development of Husserl's Ethics» in *Etudes Philosophiques*, XIII-XIV, 1991, pp. 115-135. Cfr. in particolare *ibid.*, p. 115: «In considering the development of Husserl's ethics, it is useful to distinguish an earlier from a later phase»; *ibid.*, pp. 116-117: «To speak of a pre- and post-war ethics in Husserl could give the false impression that there exists a radical rupture, or a full-turn in Husserl's ethical thought. This is not the case, at least insofar as Husserl's own self-understanding is concerned. Many fundamentals and basic positions of his ethics remain essentially unchanged»; *ibid.*, p. 117: «Moreover, Husserl developed in his post-war ethics a new approach, which as we shall see, leads away from the rationalism of his Brentano-inspired pre-war ethics towards a Fichtean-inspired ethics of the absolute ought related to individual values of love».

¹⁶ F. Brentano, *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Felix Meiner, Hamburg, 1969, p. 4.

¹⁷ E. Husserl, Hua III/1, § 139, p. 323, n. 1.

un'assiologia formale»¹⁸. Ma non ci sarà bisogno di scomodare la revisione della fenomenologia in chiave trascendentale per attestare il riconoscimento del debito verso Brentano e l'interesse di Husserl nei confronti dell'etica, che corre lungo l'intero arco della sua riflessione e si attesta fin dai primi esordi¹⁹. In una lettera a Stanton Coit dell'*Ethical Union*, in data 18-9-1927, Husserl avrà, infatti, ancora l'occasione di dichiarare: «Nei miei anni giovanili provai il più vivo interesse per l'etica [...] Reagivo contro ogni asservimento della libera personalità da parte del rigido dogmatismo dell'ortodossia ecclesiastica (a favore di un'etica) come norma di una cultura razionale»²⁰. La datazione di questi «anni giovanili» è direttamente riconducibile ai corsi che Husserl, in qualità di *Privatdozent*, tenne regolarmente a Halle durante i *Sommersemestern* del 1891, 1893, 1894, 1895 e 1897 a cui vanno aggiunte le lezioni di filosofia pratica del magistero di Brentano, che il giovane Husserl – ancora studente – ascoltò durante i seminari viennesi (1884-1885/1886)²¹. È quindi all'interno della riflessione sull'etica, che il rapporto di filiazione tra il *maestro* e l'*allievo* emerge con tanta più forza, a dispetto delle differenze inconciliabili che separano le rispettive dottrine²². Qui si elabora la strategia della nostra indagine: la fondazione

¹⁸ E. Husserl, Hua XXVIII, p. 90; tr. it. p. 106. Cfr. a tale riguardo anche *ibid.*, tr. it. p. 8: «Nelle sue lezioni universitarie viennesi sulla filosofia pratica, molto importanti e influenti, cui ancora dopo quarant'anni ripenso con immensa gratitudine, Franz Brentano».

¹⁹ Cfr. a tale proposito la lettera di Husserl a Meinong del 5 aprile 1902 in *Edmund Husserl: Briefwechsel*, hrsg. K. Schuhmann e E. Schuhmann, Kluwer Academic Publishers, 1994, Bd. I, p. 145. Per un approfondimento storico e un'analisi teoretica delle problematiche concernenti l'etica nel pensiero husserliano rinviamo a B. Centi, G. Gigliotti (a cura di), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Bibliopolis, Napoli, 2004 e in particolare al contributo di V. Gérard, «L'analogie entre l'éthique formelle et la logique formelle chez Husserl», p. 122: «Cette idée de l'analogie, absente semble-t-il de la réflexion husserlienne sur l'éthique de la période de Halle, fut mise en œuvre pour la première fois par Husserl dans ses *Leçons sur les questions fondamentales d'éthique* de 1902 et développée de manière systématique à trois reprises dans les *Leçons d'éthique* de 1908-09, 1911 et 1914».

²⁰ *Edmund Husserl: Briefwechsel*, Bd. VII, p. 23.

²¹ Cfr. a tale riguardo K. Schuhmann, *Husserl-Chronik: Den- und Lebensweg Edmund Husserls*, Husserliana-Dokumente I, 1977, n. 3, p. XVI: «In den vier Semestern die Husserl 1884/85-1886 bei Brentano studierte, hörte er zwei große fünfständige Vorlesungen über praktische Philosophie».

²² Cfr. U. Melle, «The Development of Husserl's Ethics», *art. cit.*, pp. 117-118: «Husserl's pre-war ethics, that is, his lectures on ethics until 1914, can be viewed as a development, a working-out, a critical transformation, and a confrontation with the ethics of Franz Brentano. In his philosophy of universal axiology and practical philosophy, perhaps even more than in his philosophy of logic, Husserl stood in the Göttinger years under the influence of Brentano». Cfr. a tale riguardo anche le analisi a carattere storiografico di G. Gigliotti in B. Centi, G. Gigliotti (a cura di), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, *op. cit.*, p. 33: «Dalla sua, Husserl ha tutto il lavoro che la psicologia filosofica, da Herbart a Brentano, da Lipps a Stumpf a Pfänder, aveva nel frattempo svolto mettendo in luce la molteplicità e relazionalità interne del dato e del sentimento. La datità non è atomistica e il sentire coglie relazioni». Circa la fonte del parallelo tra logica ed etica, il *termine a quo* può fissarsi in

dell'*etica formale* dovrà intendersi come la strada maestra per una prima avanzata nel territorio della fenomenologia trascendentale alla ricerca della *presenza inequivocabile* dell'analogia. Del resto, l'ipotesi risulta facilmente verificabile alla luce del debito – esplicitamente dichiarato – nei confronti di Brentano là dove era all'*analogia* che lo stesso Brentano affidava il compito di garantire un fondamento razionale dell'etica²³. Come abbiamo già avuto modo di verificare, nell'opera del 1889 – *Vom Ursprung der sittlichen Erkenntnis* – l'etica si appropriava di una razionalità specifica sulla scorta dell'analogia tra la seconda e la terza classe dei fenomeni psichici, i *giudizi* e i *moti d'animo*; l'etica esibisce una strutturazione analoga al dominio della logica ed è appunto per questo motivo che può legittimamente rivendicare una *logica propria*. Lo stesso varrà per le analisi husserliane, la cui nervatura di fondo s'impiana direttamente sul *Leitfaden* dell'analogia. I riferimenti testuali sono estremamente abbondanti ed è proprio nelle *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* che il sintagma «Analogie» – inclusivo dei suoi derivati, «Analogisierung», «analog», ecc. – compare probabilmente con più frequenza. *Etica e analogia* – se «in etica le cose vanno male», è perché storicamente non si è saputo mettere a frutto l'analogia con la logica, che ne attesterebbe per riflesso la *formalità* intrinseca:

«[...] fin dai tempi antichi, in etica si è sempre parlato di principi etici, ma ciò che qui si chiamò principio etico non è affatto il puro *analogon* di ciò che in logica s'intende con principio logico. E come i principi, così le teorie che ne dipendono, non hanno reciprocamente alcuna vera analogia [*echte Analogie*].»²⁴

La mancata istituzione di una «vera analogia» tra logica ed etica indicherebbe in tal senso l'insufficienza di cui si sarebbe resa colpevole la tradizione filosofica, storicamente incapace di far emergere la comunanza formale tra le rispettive strutture. Anche il motivo per cui lo

Herbart, *ibid.* p. 40: «[...] lungo il percorso Hume, Beneke, Herbart. Herbart è andato più avanti di tutti parlando dell'evidenza del giudizio di gusto [...]». Il rinvio più precisamente va a J. F. Herbart, *Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral* (1836), § 48, in *Sämtliche Werke*, hrsg. v. K. Kehrbach u. O. Flügel, Langensalza, 1902, rist. anastatica Scientia, Aelen, 1989, Bd 10, p. 348. Per un approfondimento e un'analisi a carattere non solo storiografico del pensiero di Herbart, rinviamo a R. Pettoello, *La realtà dell'apparenza ed i modi di dire l'essere. Il realismo senza oggetto di J. F. Herbart*, in S. Poggi (a cura di), *Le leggi del pensiero tra logica, ontologica e psicologia. Il dibattito austro-tedesco (1830-1930)*, Unicopli, Milano, 2002, pp. 35-64.

²³ Cfr. a tale proposito U. Melle, «Zu Brentanos und Husserls Ethikansatz: Die Analogie zwischen den Vernunftarten», in *Brentano Studien*, I/1988.

²⁴ E. Husserl, *Hua XXVIII*, p. 38; tr. it. p. 57.

stesso Aristotele – seguendo l’argomentazione husserliana – non sarebbe diventato il «padre dell’etica», risulterebbe direttamente imputabile a questa insufficienza. In breve, la *svista analogica* avrebbe costretto l’etica in uno stato, per così dire, pre-razionale²⁵. Non sorprende, di conseguenza, il trattamento piuttosto iniquo riservato ad Aristotele, che Husserl reitera sulla scorta della lettura brentaniana, disconoscendo l’*approssimazione costitutiva* in cui lo Stagirita confinava volontariamente lo studio sull’etica²⁶. La *scienza* a cui l’*etica* aspira non tollera l’*approssimazione*. Certo, questo non significa confondere il *rigore* con l’*esattezza*: l’etica deve risultare in grado di arrogarsi una razionalità propria, senza trasformarsi rovinosamente in un «calcolo delle passioni». Ecco perché dobbiamo guardare, in primo luogo, alla logica – la più razionale di tutte le discipline – che funge in tal senso da garante della ragione: se l’etica è capace di una qualche analogia con la logica, allora potrà rivendicare, a sua volta, una *razionalità analogica*, vale a dire conforme alla propria sfera d’investigazione. Viceversa, la distanza dal dominio della logica – o, per utilizzare la dicitura husserliana, dalla *ragione oggettivante* («objektivierende Vernunft») – costituisce la causa che ha storicamente condotto a rinnegare l’appartenenza dell’etica alla ragione *latiore sensu*. Senza analogia, niente etica e, affermando il principio speculare, senza etica niente analogia tra i differenti domini della ragione: «consideriamo il dominio della ragione oggettivante come quello che è meglio conosciuto e ci lasciamo guidare dall’analogia tra ogni coscienza razionale [*lassen uns von der Analogie allen Vernunftbewußtseins leiten*]»²⁷. Sono queste le parole con cui Husserl esplicita, nel corso del 1911, il metodo della propria indagine per poi continuare nel seguente modo: «ciò che, nel dominio della ragione oggettivante, viene rilevato e conosciuto, deve servirci da filo conduttore analogico [*analogischen Leitfaden*] per la ricerca di paralleli negli altri domini»²⁸. È la «coscienza razionale» (*Vernunftbewußtsein*) ad avvalorare l’analogia tra le proprie funzioni, attribuendo alla stessa analogia il ruolo

²⁵ *Ibid.*, p. 37; tr. it. p. 56: «Aristotele fu il padre della logica [...] Con l’*Etica Nicomachea*, per quante cose belle quest’opera possa offrirci, non è divenuto nel medesimo senso il padre dell’etica».

²⁶ Cfr. Aristotele, *Eth. Nic.*, III, 1094 b 25-30.

²⁷ E. Husserl, «Einleitung und Schlusstück der Vorlesung über Grundprobleme der Ethik und Wertlehre 1911» in Hua XXVIII, p. 205: «Wir nehmen der faktischen Sachlage und der geschichtlichen Entwicklung entsprechend das Gebiet der objektivierenden Vernunft als das bekanntere und lassen uns von der Analogie allen Vernunftbewußtseins leiten».

²⁸ *Ibid.*, pp. 205-206: «also das im Gebiet der objektivierenden Vernunft Abgehobene und Bekannte soll uns einen analogischen Leitfaden abgeben für die Aufsuchung von Parallelen in den anderen Gebieten».

di *Leitfaden*²⁹. Qual è, allora, il senso di questa unità? L'unità della *coscienza* e, per estensione, della *ragione* che si presenta al contempo come *una e molteplice*? Si pone così la domanda circa il rapporto tra i diversi domini (*Gebieten*), logico e pratico, a cui va aggiungendosi – come vedremo – anche l'assiologico. Fin da subito, non risulta difficile intravedere – ancora una volta – l'eco di un'antica questione: τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς ο, per dirlo in termini più strettamente fenomenologici, ὁ νοῦς λέγεται πολλαχῶς – *la ragione si dice in molteplici modi*. Che tipo di analogia è, dunque, qui in gioco? In vista di cosa, esattamente, opera il suo intervento? L'*unità* o, forse, l'*univocità*? E, soprattutto, che ne è della carica ontologica che storicamente consegnava l'*analogia* all'*essere* o, meglio, all'*ente*, trasformandola in *analogia entis*? Tutto ciò continua ad avere un senso nella revisione della fenomenologia in chiave trascendentale?

Incominciamo con il segnalare il ritorno di un binomio, che abbiamo già avuto l'occasione d'incontrare in Trendelenburg e, successivamente, nel giovane Brentano alle prese con la *deduzione* della tavola aristotelica delle categorie: *analogia* e *Leitfaden*. Il *filo* di Husserl insegue, allo stesso modo, la traccia di un'*unità sistematica*, consegnando all'*analogia* il compito d'assicurare la coesione degli elementi posti in rapporto. Detto altrimenti, il *metodo* si appropria dell'*analogia* e l'*analogia*, a sua volta, si modula in *analogische Leitfaden*:

«Se seguiamo in questo modo il filo conduttore di queste analogie, dobbiamo chiedere: che cos'è allora l'etico nella più ampia accezione possibile che corrisponde al logico nella medesima più ampia accezione? [...] In ogni caso, l'etica si riferisce all'agire così come la logica si riferisce al pensiero, e come questa mira al pensiero corretto e razionale, quella mira all'agire corretto e razionale.»³⁰

²⁹ Cfr. ancora il commento di G. Gigliotti in B. Centi, G. Gigliotti (a cura di), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, p. 21: «[...] ci appare legittimo pensare che se Husserl reputa di dover introdurre una pratica formale, un'assiologia come disciplina formale apriori dei valori, in analogia con la logica, il presupposto che garantisce la legittimità del parallelismo, la legittimità del nesso sistematico logica-etica-estetica, le cui ragioni Husserl dice ancora non sufficientemente indagate, sia riposto in questo progetto di "elaborazione di una teoria fenomenologica della ragione [...] idea che si lega con quella di una progettata, o forse, meglio sempre intenzionata, generale "critica della ragione"». A tale riguardo rinviamo inoltre anche a U. Melle, *Husserls Phänomenologie des Willens*, «Tijdschrift voor Filosofie», LV (1992), pp. 280-305.

³⁰ E. Husserl, XXVIII, p. 33: «Wenn wir diesen Analogien in dieser Art nachgehen, müssen wir fragen: Was ist denn das Ethische in dem denkbar weitesten Sinn, das dem Logischem im weitesten Sinn korrespondiert? [...] In jedem Sinn bezieht sich die Ethik auf das Handeln so, wie sich die Logik auf das Denken bezieht, wie diese auf das richtige oder vernünftige Denken geht jene auf das richtige oder vernünftige Handeln»; tr. it. p. 53.

Sulla scorta delle indicazioni biografiche che ritroviamo lungo il corso del 1914 – *Vorlesungen über Grundfragen zur Ethik und Wertlehre* – ci è dato sapere, per mano dello stesso Husserl, che l'elezione dell'analogia a strumento del metodo (*die Methode der Analogie*) non è un'invenzione circoscrivibile alla rettifica della fenomenologia in chiave trascendentale, bensì risale a tempi – per così dire – non sospetti, perfino anteriori all'epoca di pubblicazione delle *Ricerche logiche*:

«Queste considerazioni analogizzanti [*analogisierenden Betrachtungen*], mi hanno condotto già da molti anni, già prima delle mie *Ricerche Logiche*, al problema della costituzione di una pratica formale e sin dal 1902 ho cercato di mostrare nelle mie lezioni di Göttingen che qui, di fatto, si è in presenza di un *desideratum* realmente fondamentale [...] e la cui soddisfazione non è in alcun modo senza speranza.»³¹

Ecco, allora, la formulazione con cui si enuncia l'*ipotesi* che sottende il tentativo di fondazione dell'etica formale, quale la ritroviamo esposta in *incipit* del corso del 1914:

«Se ora si esamina il parallelo tra logica ed etica e, rispettivamente, quello tra i modi degli atti e i modi della ragione a cui queste discipline sono essenzialmente ricondotte [...] allora si impone il pensiero che anche alla logica, nel senso ben determinato e circoscritto di una logica formale, debba corrispondere in parallelo, una pratica in senso analogamente [*in analogem Sinn*] formale e altrettanto a priori. Lo stesso vale per il parallelo con la ragione valutante e, più propriamente, quella valutante nel senso più ampio del termine [...] Ciò conduce all'idea di un'assiologia formale intrinsecamente intrecciata [...] e a una pratica formale [...] Il tentativo di delimitare e di realizzare, seppur in parte, almeno effettivamente il disegno di queste nuove discipline formali che nella tradizione filosofica non giunsero mai a concepimento è il tema principe di queste lezioni.»³²

Il parallelo tra le discipline – *logica, pratica, assiologica* – si traduce fenomenologicamente in un parallelo tra i «modi degli atti» (*Aktarten*) e i «modi della ragione» (*Vernunftarten*). Segnaliamo la revisione a cui Husserl sottopone la tripartizione classica che Brentano, per contro, avvalorava nella sua *Psychologie*: verità, bontà e bellezza

³¹ *Ibid.*, pp. 37-38; tr. it. p. 57. Cfr. anche la nota a piè di pagina del § 51 di *Formale und Transzendente Logik*, Hua XVII, hrsg. P. Janssen, 1974, p. 142: «Seit dem S.-S. 1902 habe ich in eigenen Vorlesungen und Seminarübungen, aber auch im Zusammenhang logische und ethischer Vorlesungen die Idee einer formalen Axiologie und Praktik systematisch auszugestalten versucht. Wohl alle in der Literatur seitdem auftretenden Ausführungen ähnlichen Sinnes, vor allem ganz unmittelbar Th. Lessings Wertaxiomatik gehen auf diese Vorlesungen und Seminarien zurück – wie erhebliche Abwandlungen die mitgeteilten Gedanken auch erfahren haben mögen».

³² Hua XXVIII, pp. 3-4; tr. it., pp. 25-26.

trovavano il loro corrispettivo nella logica, nell'etica e nell'estetica, le tre discipline della tradizione filosofica, *psicologicamente* riconducibili alle tre classi fondamentali dei fenomeni psichici: la *rappresentazione* (per quanto concerne l'estetica); il *giudizio* (per la logica); e i *moti d'animo* (per l'etica). Emerge così una prima differenza, che prelude per riflesso a una ben più rilevante divergenza nella *classificazione* dei vissuti intenzionali. Il nodo della questione è direttamente riconducibile alla critica husserliana – quale la ritroviamo esposta nella *Quinta Ricerca logica* – nei confronti dell'egemonia a cui Brentano destinava la *rappresentazione*, a detrimento delle restanti classi di fenomeni psichici. Il primato della *Vorstellung* – come abbiamo già avuto l'occasione di attestare – si attenua a favore di una strutturazione più complessa, ma al contempo anche più omogenea, del vissuto intenzionale, frammentandosi nelle componenti dell'*atto oggettivante*: «gli atti oggettivanti hanno, in primo luogo, la funzione specifica di fornire a tutti gli atti la rappresentazione dell'oggettualità [*die Gegenständlichkeit... vorstellig zu machen*] a cui si rapportano»³³. L'originaria tripartizione dei fenomeni psichici subisce pertanto una rettifica radicale: abdicando alla sua iniziale egemonia, la *Vorstellung* si libera dal paradosso in cui, agli occhi di Husserl, Brentano l'aveva confinata alla stregua di una classe che comprendendo tutto finiva, in realtà, per non distinguere più niente. Spetta, quindi, agli *atti oggettivanti* farsi carico della *funzione rappresentativa* recuperando, per riflesso, il ruolo fondativo della *Vorstellung* brentaniana. Il potere oggettivante dell'atto sta, infatti, nel rendere *oggetto* o, più generalmente, *oggettivo* il *worauf* del riferimento intenzionale, coinvolgendo indistintamente ogni tipo di vissuto. Il punto è di rilievo: se l'*intenzionalità* è in primo luogo rivolta all'*oggetto*, l'*atto oggettivante* dovrà di conseguenza intendersi come la parola d'ordine dell'intenzionalità. Qui risiede il discrimine che distingue l'intenzionale dal non-intenzionale; l'*atto* («Akt») dal *vissuto di coscienza* («Erlebnis») *latiore sensu*. In effetti, determinati vissuti come, per esempio, i dati sensoriali, per loro natura non sono orientati verso un oggetto. Non tutto è intenzionale e in tal senso il concetto di «vissuto» esibisce un'estensione più ampia del concetto di «atto». La tesi reciproca tuttavia non vale, poiché ogni atto in quanto tale risulta perciò stesso un vissuto di coscienza. In breve, non ogni *Erlebnis* è un *Akt* ma ogni *Akt* è un *Erlebnis*. Come è possibile, allora, che il potere oggettivante dell'atto

³³ Hua XIX/1, p. 443; tr. it. p. 215.

coinvolga indistintamente ogni sorta di vissuto, là dove si danno anche dei vissuti non intenzionali che sembrano precedere la carica oggettivante dell'intenzionalità? Come si risolve l'aporia che pare qui abbozzarsi? Assistiamo all'inversione del normale rapporto tra la genesi e il concetto, tra il prima e il dopo, tra l'origine e il fine: nonostante il vissuto preceda geneticamente l'atto, fenomenologicamente non potrà *dirsi* che a patire dall'atto stesso. Il vissuto si manifesta alla *luce* di ciò che rende possibile, l'atto, il quale sarà in primo luogo un atto oggettivante o, al limite, si fonderà su un atto oggettivante. Qui risiede la conseguenza di maggior rilievo. Se è pur vero che non tutto è intenzionale, il principio speculare risulterà altrettanto legittimo: *l'intenzionalità è tutto*, ossia coinvolge la *totalità* della vita psichica. D'altronde, è lo stesso Husserl a dichiararlo in una nota a piè di pagina al § 9 della *Quinta ricerca logica*:

«L'origine del concetto di vissuto risiede nel dominio degli "atti" psichici [*psychischen Akte*] e seppure la sua estensione ci ha condotto a un concetto di vissuto che ingloba anche dei non-atti (*Nicht-Akte*), tuttavia la relazione a un contesto [*Zusammenhang*] che li ordini o li annetta a degli atti, ossia a un'unità di coscienza [*Bewußtseinseinheit*], resta a tal punto essenziale che se venisse a mancare, non potremmo neanche più parlare di vissuto.»³⁴

Pensiamo all'esperimento immaginario, che Husserl propone al § 10 della *Quinta Ricerca logica*: un ammasso di sensazioni non risulta sufficiente per costituire un'unità psichica; un essere che esperisse solo vissuti sensoriali non disporrebbe, a rigor di termini, di una coscienza e perciò non potrebbe definirsi «psichico» *strictu sensu*. Per l'esattezza, non sarebbe nemmeno possibile affermare che le sensazioni siano propriamente vissute. Viceversa, la condizione necessaria per cui una *sensazione* possa tradursi in *vissuto* è che diventi *intenzionale*, ossia che venga in qualche modo resa *significativa* da un'intenzione soggiacente. Quale differenza intercorre, per esempio, tra una sensazione di bruciato e il dolore per una bruciatura? La combustione che coinvolge una parte del nostro corpo può fungere da base materiale per il dolore corrispondente solo nel momento in cui la sensazione che ne deriva venga investita dall'intenzionalità di un atto affettivo, il quale *l'apprende* appunto *come* sensazione *di* dolore:

³⁴ *Ibid.* p. 378; tr. it. p. 210.

«L'appercezione [*Apperzeption*] è, per noi, questo surplus [*Überschuß*] che consiste nel vissuto stesso [*im Erlebnis selbst*], nel suo contenuto descrittivo in opposizione all'esistenza bruta della sensazione [*gegenüber dem rohen Dasein der Empfindung*]; è il carattere d'atto [*Aktcharakter*] che anima, per così dire, la sensazione e in base alla propria essenza fa sì che noi percepiamo questa o quest'altra oggettualità, per esempio, che vediamo quest'albero, che udiamo quel tintinnio, che sentiamo il profumo di un tal fiore, ecc.»³⁵

L'intenzione si descrive nei termini di un'eccedenza («*Überschuß*»), un *surplus* di senso che anima i dati della coscienza e la coscienza, dal canto suo, dovrà intendersi come questo *surplus* che *modifica* tutto ciò che tocca, attribuendo al materiale bruto del sentire un'intenzione e, quindi, un significato³⁶. Il carattere d'atto (*Aktcharakter*) non è altro che il *modo* della coscienza di rapportarsi all'oggetto a cui si riferisce. Ogni atto esibisce, pertanto, un carattere specifico facendo sì che il riferimento oggettivo avvenga in un modo piuttosto che in un altro. La coscienza avrà allora tanti modi, quante sono le caratteristiche intenzionali dell'atto – *percettivo, riproduttivo, immaginativo, ecc.* – e, in sede d'analisi, le molteplici caratteristiche dell'atto corrisponderanno ad altrettante tipologie descrittive. Lo stesso, naturalmente, varrà per un'intenzionalità non solo di tipo oggettivante – ossia logica – ma anche di tipo pratico o assiologico: «Se l'affettività [*Gemüt*] non fosse un dominio di intenzioni» – affermerà, infatti, Husserl nel corso del 1914 – allora il piacere, il desiderio, il volere e così via non sarebbero altro che «vissuti ciechi come i vissuti del sentir rosso o del sentir blu»³⁷. Questo perché «un mero sentire, un mero vivere un dato sensibile non intende intenzionalmente nulla; un piacere invece intende intenzionalmente, e

³⁵ *Ibid.*, § 14, p. 399; tr. it. p. 174.

³⁶ Per un approfondimento della dimensione semantica dell'intenzionalità, si consulti J-F. Courtine, «Intentionnalité, sensation, signification excédentaire», in E. Husserl, *La représentation vide* suivi de *Les Recherches logiques, une œuvre de percée*, sous la direction de J. Benoist, J-F. Courtine, PUF, Paris, 2003, pp. 77-78: «La différence fondamentale qu'il importe de souligner, c'est donc – contrairement à ce que prétendait Twardowski, croyant expliciter la thèse brentanienne –, non pas la différence entre contenu de conscience, objet immanent ou intentionnel d'un côté, et objet réel, existant ou effectif de l'autre, mais bien celle entre des "contenus", les "sensations représentatives" ("präsentierende Empfindungen", et dans la seconde édition, Husserl corrigera : "darstellende Empfindungen") et des actes, ici les actes de perception, au sens de l'"intention interprétative" (*auffassende Intention*). C'est seulement dans et par cette "intention interprétative ou appréhensive" que se constituent les "intentions objectives" (*gegenständliche Intentionen*). Mais l'intention interprétative ou la "fonction logique de la signification", comme le disait Husserl en 1894 ("Intentionale Gegenstände"), ne constitue justement pas un moyen-terme, un intermédiaire ou une médiation. C'est bel et bien, et cela change tout: une "fonction"!».

³⁷ Hua XXVIII, p. 63; tr. it. p. 81.

così pure un desiderio, ecc.»³⁸. *Rappresentare, giudicare, credere, sentire, volere, amare, odiare* e quant'altro: l'intenzionalità non rinuncia alle prerogative dell'unità attraverso la molteplicità delle proprie funzioni. Il postulato che ne deriva, lo ritroviamo già esplicitamente formulato nella *Quinta ricerca logica*:

«L'unità del genere descrittivo "intenzione" ("carattere d'atto") esibisce delle diversità specifiche che gettano le loro radici nell'essenza pura di questo genere e in tal senso precedono, alla stregua di un apriori, la fatticità psicologico-empirica.»³⁹

Un'unica essenza per una molteplicità di concretizzazioni possibili. L'εἶδος si articola alla stregua di un γένος che ricomprende all'interno di un'unità (ἕν) una serie di differenze specifiche, irriducibili le une alle altre: l'*intenzione* – vale a dire, il carattere d'atto o, in termini equivalenti, il riferimento intenzionale in quanto riferimento all'oggetto – si descrive nei termini di una costante eidetica, un'invariante strutturale in base a cui si configura l'oggettività di volta in volta presa di mira. I modi della coscienza, rigorosamente declinati al plurale, rimangono pur sempre modi *della* coscienza, *idealmente* una e *concretamente* molteplice; la sua unità (*Bewußtseinseinheit*) dipende direttamente dall'intenzionalità dell'atto, che s'intende a sua volta come un'unità generica, ordinatamente ramificata in specie e sottospecie. Oltre le differenze, un'appartenenza comune: l'unità non si oppone alla complessità, ma alla semplicità. In breve, «l'unità non è semplicità», come Brentano già statuiva. Per riflesso, l'unità della coscienza va articolandosi nei termini di una *totalità*, ossia un tutto unitario e complesso in cui risiedono le condizioni di possibilità per una suddivisione analitica – una *classificazione* – delle parti. Ecco perché Husserl, dichiarando implicitamente la sua discendenza post-brentaniana, potrà affermare al § 10 della *Quinta Ricerca logica*:

«Attribuire valore di esattezza a un giudizio, apprezzare la nobiltà di un vissuto affettivo, ecc., tutto ciò presuppone delle intenzioni analoghe e apparentate [*analoge und verwandte*], ma non specificamente identiche

³⁸ *Ivi.*

³⁹ Hua XIX/1, p. 381: «[...] die Einheit der deskriptiven Gattung „Intention“ („Aktcharakter“) spezifische Verschiedenheiten aufweist, die im reinen Wesen dieser Gattung gründen, und somit der empirisch psychologischen Faktizität als ein Apriori vorhergehen»; tr. it. p. 159.

[spezifisch identische]. Lo stesso vale anche qualora si comparino le decisioni giudicative con le decisioni della volontà, ecc.»⁴⁰

A testimonianza della transizione che conduce dalla psicologia descrittiva alla fenomenologia, registriamo una nota lessicografica: tra un giudizio e un vissuto affettivo, le intenzioni si definiscono – l’abbiamo appena constatato – come *analoghe* («analoge») e *apparentate* («verwandte»). *Analogie* e *Verwandschaft*: nelle parole di Husserl si ripete la stessa terminologia che abbiamo già visto all’opera nella *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, dove Brentano si confrontava con il problema dello statuto scientifico della psicologia: «Affini [verwandt] in modo specifico sono le manifestazioni della coscienza, poiché in tal caso è la medesima modalità percettiva a fornirci la conoscenza della loro totalità, e una vasta gamma di analogie [durch zahlreiche Analogien] connette le più importanti alle più significative»⁴¹. Il risultato finale a cui l’analisi perveniva era, allora, il seguente: «Così come l’unità della coscienza non esclude la pluralità [die Mehrheit] delle parti, non ne esclude nemmeno la molteplicità [Mannigfaltigkeit]»⁴². Abbiamo, inoltre, verificato il paradigma aristotelico – cartesianamente rivisto e corretto – alla base della classificazione dei fenomeni psichici quale Brentano la intendeva, sottintendendo un allusivo rinvio agli «psicologi antichi». L’*intenzionale* – statuiva, in effetti, Brentano – è il contrassegno positivo che raccoglie in unità la divisione delle parti e «già gli psicologi antichi richiama l’attenzione sulla particolare affinità e sull’analogia [auf eine besondere Verwandtschaft und Analogie] che si stabilisce fra tutti i fenomeni psichici, e di cui invece non partecipano quelli fisici»⁴³. E Aristotele, a suo tempo, affermava che «l’anima è come

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 381-382: «Ein Urteil als triftig, ein Gemütserslebnis als hochsinnig u. dgl. zur Auswertung bringen, das setzt gewiß analog und verwandte, nicht aber spezifisch identische Intentionen voraus. Ebenso im Vergleiche zwischen Urteilsentscheidungen und Willensentscheidungen usw.»; tr. it. p. 160.

⁴¹ F. Brentano, *Psychologie I*, p. 7: «Denn nur dann sind ja die Grenzlinien der Wissenschaften richtig gezogen, und nur dann ist ihre Einteilung dem Fortschritte der Erkenntnis dienlich, wenn das Verwandte verbunden, das minder Verwandte getrennt wurde. Und verwandt in vorzüglichem Maße sind die Erscheinungen des Bewusstseins. Dieselbe Weise der Wahrnehmung gibt uns von ihnen allen Kenntnis, und höhere und niedere sind durch zahlreiche Analogien einander nahe gerückt». A tale riguardo non è senza interesse quanto già leggiamo in Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 833/B 861; tr. it. G. Gentile, G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 509-510: «Non tecnicamente per somiglianza del molteplice [wegen der Ähnlichkeit des Mannigfaltigen] o per l’uso accidentale della conoscenza in concreto [...] ma architettonicamente per l’affinità di esso molteplice [unter der Verwandtschaft] e la derivazione da un unico fine supremo ed interno, che è ciò che primariamente rende possibile il tutto, può sorgere ciò che noi chiamiamo scienza».

⁴² F. Brentano, *Psychologie I*, p. 236; tr. it. p. 235.

⁴³ *Ibid.*, p. 124; tr. it. p. 154.

la mano [...]»⁴⁴, postulando un'omogeneità strutturale tra il *sensu* (αἴσθησις) e l'*intelletto* (νοῦς).

Dall'*Aristotele* di Brentano fino a Husserl, si attesta così la trasmissione di un'eredità tutt'altro che lineare, per quanto continuativa: l'*aristotelismo* costituisce una delle fonti principali presso cui si abbeverano le radici della fenomenologia; certamente non l'unica, ma la più rilevante – almeno per noi – poiché è qui, lungo il corso tortuoso di questa tradizione, che continua a dipanarsi il filo sottile e persistente dell'analogia. La difficoltà sta, allora, nel conciliare la rielaborazione a cui Husserl sottopone l'insegnamento brentaniano con quella postura, piuttosto acritica, che caratterizza il suo rapporto nei confronti della storia della filosofia, inizialmente *neutrale* e poi «metafisicamente» schierato. L'*analogia* è, per così dire, *figlia della storia* e, più precisamente, di quella stessa storia di cui Brentano si era, invece, attivamente riappropriato. Ecco il paradosso: la fenomenologia husserliana rielabora, in parte, i termini di una tradizione – l'*aristotelismo* – a cui in realtà non guarda, iscrivendosi a sua volta, sebbene inconsapevolmente, nel solco di una storia – *la storia della metafisica*. La domanda sarà, pertanto, la medesima che abbiamo visto sollevarsi nei confronti di Brentano: perché l'intervento dell'analogia si dà a vedere con tanta più evidenza proprio nel momento in cui la fenomenologia, sulle orme della psicologia descrittiva, si confronta a sua volta con le proprie esigenze di classificazione? Dietro il lessico, il concetto: intenderemo l'analogia come il λόγος di una struttura, l'indice di un'unità complessa che interviene là dove la divisione analitica delle parti implica una preliminare unificazione. È in virtù dell'analogia che si struttura la complessità unitaria della coscienza e, per riflesso, l'unità della coscienza garantisce l'applicazione fenomenologica dell'analogia. Da Brentano a Husserl, la persistenza del lessico non dovrà tuttavia indurci a supporre una conseguente comunanza concettuale. Il grado di parentela è al contempo la misura di una divergenza. Dalla psicologia alla fenomenologia, cambia il questionamento nonché il metodo e la trasmissione dovrà leggersi, in primo luogo, come il contrassegno di una discontinuità. La parentela lessicale non deve, cioè, occultare lo slittamento a cui va soggetto il baricentro della *Grundfrage*: lungo il filo dell'analogia, la riflessione fenomenologica insegue il *desiderio* di un'etica in grado d'impossessarsi di una razionalità propria, affine e al

⁴⁴ Aristotele, *De An.*, III 8, 432 a 1.

contempo distinta dalla razionalità logica. A fondamento della pratica e dell'assiologia vige un particolare tipo d'intenzionalità, irriducibile alla ragione oggettivante. Detto più precisamente, ciò significa che l'intenzionalità – pratica o assiologica che sia – non è un'intenzionalità oggettivante e, di conseguenza, gli atti di coscienza che ritroviamo alla base dell'etica – per quanto *intenzionali* possano essere – non dovranno considerarsi come «atti oggettivanti» *strictu sensu*. In breve, nell'etica opera un'intenzionalità che non guarda all'oggetto: il bene non è una *cosa* («Gegenstand»), ma un *valore* («Wert»). Ecco perché alla *riflessione etica* («über Ethik») si accompagna sistematicamente una *dottrina dei valori* («Wertlehre»): la *pratica*, distinguendosi dalla *logica*, procede di pari passo con un'assiologia al cui interno confluisce – ci limitiamo qui a segnalarlo per inciso – ciò che la tradizione filosofica definisce con il titolo di «estetica». Come affermerà lo stesso Husserl nel corso del 1908: «Un mero sentimento, un piacere o un dispiacere, un atto affettivo [*Gemütsakt*] in generale non oggettiva [*objektiviert nicht*]»⁴⁵. Che cos'è, allora, un «valore»? Nient'altro che il correlato o il *noema* – per utilizzare la dicitura della svolta trascendentale – di un atto di valutazione (*Wertung*). Più precisamente, il *valore* è provato o, meglio, *sentito* da un'affezione corrispondente e non, invece, *conosciuto* come se si trattasse di un oggetto di giudizio. L'intenzionalità si carica di una tonalità affettiva, facendo dell'affettività (*Gemüt*) una modalità originaria del riferimento intenzionale. Certo, questo non impedisce che in un secondo momento l'affettività possa cedere il passo a un atto oggettivante, trasformando l'affetto in conoscenza, il valutare in giudicare. Non dovremo, però, confondere l'*oggettività dei valori*, là dove il valore diventa oggetto di una ragione logica, con i *valori* in quanto *oggettività specifica* di un'intenzionalità pratico-assiologica: «Werte sind Gegenstände und Gegenstände einer völlig eigentümlichen Region»⁴⁶. Ne va dell'*intima analogia* («innere Analogie») ⁴⁷ che sorregge l'intera argomentazione: l'intenzionalità pratico-assiologica esige, infatti, una validità intrinseca (*Wertgeltung*) in grado di verificare la propria correttezza (*Richtigkeit*) alla luce di una specifica datità (*Gegebenheit*). Detto più semplicemente, il valore *si dà* ovvero *si offre* allo sguardo di un'intuizione corrispondente ed è per questo che può

⁴⁵ E. Husserl, Hua XXVIII, p. 253.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 284.

⁴⁷ *Ibid.*, n. 1, p. 280: «Es ist evident, daß die Rede von Richtigkeit überall nicht auf bloße Äquivokation, sondern auf innere Analogie sich gründet».

reclamare a giusto titolo un proprio carattere d'evidenza, istituendo così un'analogia strutturale – e non semplicemente supposta – con gli oggetti dell'intenzionalità logica⁴⁸. Non a caso, lo stesso Husserl si domanderà: «Wie macht es das Werten, daß in ihm Wert zur Gegebenheit kommt? Was ist das, Wertgegebenheit?»⁴⁹ – cosa fa sì che l'etica come, d'altronde ogni altra scienza, sia in grado di fondare il proprio campo tematico, assicurando una presa diretta sui propri oggetti d'indagine? Prendiamo ad esempio il caso delle scienze naturali, il cui dominio d'indagine è principalmente *offerto* dalla percezione sensibile e, più in generale, dall'esperienza in quanto *esperienza empirica*. Anche l'etica può forse vantare un'esperienza analoga, capace di garantire una percezione degli oggetti *eticamente* connotati? Certamente per quanto non potrebbe trattarsi di una percezione sensibile in senso stretto, sarebbe quantomeno plausibile postulare un'intuizione *latiore sensu*. Del resto, non dimentichiamo che l'intenzionalità per Husserl è una correlazione o, meglio, il nome di un *apriori correlazionale* in base a cui la *verità* continua a pensarsi nei termini di un'*adaequatio* e l'*evidenza* come il vissuto corrispondente: «Evidenz ist vielmehr nichts anders als das “Erlebnis” der Wahrheit»⁵⁰. In tal senso, come già annunciavano i *Prolegomeni*, «il vissuto della concordanza [*Zusammenstimmung*] [...] è l'evidenza e l'idea [*Idee*] di questa concordanza è la verità»⁵¹. Ecco, allora, annunciarsi la domanda guida: con quale legittimità potremmo affermare che una volontà è buona o cattiva oppure che un'azione è giusta o sbagliata? Quale significato avrebbero mai tutti quegli enunciati che costellano il linguaggio ordinario del tipo «hai fatto bene», «hai fatto male»? Si tratterebbe forse dell'espressione di un mero soggettivismo? L'esplicitazione di una semplice opinione che varia di soggetto in soggetto? Il punto è di rilievo: se il valore è il correlato di un'intenzione,

⁴⁸ A tale proposito J. Benoist parla di una «analogia teleologica», cfr. «La fenomenologia e i limiti dell'oggettivazione: il problema degli atti non-oggettivanti» in B. Centi, G. Gigliotti (a cura di), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl, op. cit.*, p. 173: «È legittimo trattare gli atti affettivi anche come atti del mirare, anche se non lo sono in senso proprio, e il loro contributo fenomenologico come un qualche “carattere di mirare”, anche se non lo sono in senso proprio, perché, in questi atti, c'è una qualche *teleologia* analoga a quella che si incontra sul terreno degli atti oggettivanti [...] Nel caso degli atti non-oggettivanti c'è un'equivalenza a questa problematica dell'evidenza e del riempimento [...] La soluzione ultima è che l'atto non-oggettivante presuppone un altro atto (oggettivante), all'oggetto del quale si riferisce come al suo correlato intenzionale, ma, riferendosi a quest'oggetto, è *orientato verso qualcosa d'altro*, qualcosa che, fenomenologicamente (e non dal punto di vista della teoria etica), non è un oggetto: il valore».

⁴⁹ E. Husserl, Hua XXVIII, p. 279.

⁵⁰ Hua XVIII, p. 193.

⁵¹ *Ivi*.

allora l'intenzione pratico-assiologica dovrà sfociare nell'intuizione di un valore corrispondente⁵². Senza *Wertgegebenheit* risulterebbe alquanto problematico capire come il valore potrebbe mai considerarsi l'oggetto di un atto intenzionale, a meno di non voler fare del valore stesso un semplice derivato, un'idea astratta priva di ogni consistenza alla stregua di un costrutto grammaticale. Ma se così fosse, l'estrema conseguenza non si farebbe attendere: privata del proprio «oggetto», l'etica perderebbe ogni autonomia e ritrovandosi *senza valori*, rinunciarebbe al *valore di scienza*, – una *scienza senza valore*, vale a dire *senza evidenza*, costretta a disertare la terra promessa della razionalità. Qui risiede la scommessa dell'analogia e, in particolare, è su questo punto che Husserl sferzerà contro Brentano uno degli attacchi più duri, nonostante il riconoscimento del debito rimanga sostanzialmente intatto:

«[...] il concetto di evidenza nel dominio oggettivante ha il suo analogo esatto nella sfera degli atti non oggettivanti. È Brentano ad aver fatto questa grande scoperta. Definendo questo analogo dell'evidenza il giusto [*richtig*], ha caratterizzato l'amore come giusto. Eppure, come nella sua teoria della conoscenza l'evidenza è un carattere semplicemente postulato e totalmente incomprensibile, che possiede la meravigliosa proprietà di conferire al giudizio a cui si annette il carattere della correttezza [*Richtigkeit*], esattamente allo stesso modo questo analogo dell'evidenza nella sfera dell'affettività [*Gemütssphäre*] risulta, in assenza d'analisi supplementari, un mistero, un carattere dell'amore che dovrebbe miracolosamente contrassegnare questo stesso amore come giusto. Brentano è pervenuto alla sua teoria tramite un'analisi astratta [*durch eine Konstruktion*] piuttosto che tramite un'analisi fenomenologica [*durch phänomenologische Analyse*]. Ciò non toglie che sia stato il primo a riconoscere l'esistenza di un parallelismo tra atti oggettivanti e atti non-oggettivanti e che in virtù della sua intera trattazione sia stato il primo a prendere coscienza in modo estremamente penetrante del problema della correttezza nella sfera della valutazione e della necessità di trattare questa sfera in parallelo con la sfera logica.»⁵³

⁵² Cfr. ancora una volta il commento di J. Benoist, «La fenomenologia e i limiti dell'oggettivazione», *art. cit.*, p. 173: «Il riempire sarà piuttosto la conformità dell'oggetto al genere di normatività (la "norma") su cui lo sguardo dell'intenzionalità è orientato (ma che non è il suo "oggetto")».

⁵³ Hua XXVIII, p. 344: «[...] der Begriff der Evidenz im objektivierenden Gebiet sein genaues Analogon in der Sphäre der nicht-objektivierenden Akte hat. Diese große Entdeckung hat Brentano gemacht. Er nennt dieses Analogon der Evidenz die richtige und als richtig charakterisierte Liebe. Freilich, so wie in seiner Erkenntnistheorie Evidenz ein bloß postulierter und ganz unbegreiflicher Charakter ist, der die wunderbare Eigenschaft hat, dem Urteil, dem er anhängt, den Charakter der Richtigkeit zu erteilen, genau so ist dieses Evidenzanalogon in der Gemütssphäre, da keine weitem Analysen beigegeben sind, ein Mysterium, ein Charakter der Liebe, der wunderbarerweise sie als richtig kennzeichnen soll. Brentano kam auf seine Lehre eben mehr durch eine Konstruktion als durch phänomenologische Analyse. Das ändert aber nichts daran, daß er zuerst es erkannt hat, daß hier zwischen objektivierenden und nicht-objektivierenden Akten ein Parallelismus bestehe und daß er durch seine ganze Darstellung

In sintesi, la colpa in cui sarebbe incappata l'analisi brentaniana – per quanto meritevole – risiederebbe in un imperdonabile *difetto* fenomenologico: la costruzione eccessivamente astratta dell'argomentazione andrebbe, infatti, a scapito dell'evidenza a cui la fenomenologia aspira, là dove è l'*intuizione* il principio del metodo, il *principio di tutti i principi* in grado di assicurare la concordanza (*adaequatio*) da cui dipende la verità della teoria. Questa insufficienza avrebbe, per di più, condotto Brentano a tralasciare la correlazione tra l'intenzionalità e l'oggettualità corrispondente, eludendo di conseguenza l'effettiva portata dell'analogia tra gli atti logico-oggettivanti e gli atti pratico-assiologici. In breve, è nell'evidenza che risiede la garanzia del metodo e in assenza di evidenze, la teoria si degrada inevitabilmente in speculazione. S'impone, tuttavia, un'imbarazzante contro-domanda: che ne è dell'impiego dell'analogia all'interno del metodo fenomenologico? Quali sono le evidenze che ne garantiscono l'applicabilità? L'accusa rivolta contro Brentano sembra ritorcersi, per riflesso, contro lo stesso Husserl. Ecco il problema: il metodo analogico *media* tra le sfere della coscienza, cercando di rendere plausibile l'ipotesi di un'etica razionale alla luce del parallelismo con la logica. Ma come conciliare, allora, *evidenza e mediazione*? Come armonizzare in un unico sistema ciò che è *diretto* (l'intuizione) con ciò che è *indiretto* (l'analogia)? E l'analogia, dal canto suo, non pare dichiarare i sintomi di una preoccupante diplopia? Mirando una cosa, finisce in realtà per vederne un'altra e nel tentativo di fondare l'etica non guarda ad altro che alla logica⁵⁴. Husserl non rischia forse di privare l'etica di una specificità propria, inseguendo il filo di un'analogia che desidera un'altro tipo di razionalità?

Il senso della risposta – come vedremo – emergerà progressivamente lungo il corso dell'argomentazione. Per il momento, importerà piuttosto ritornare alla distinzione tra gli atti oggettivanti e gli atti non-oggettivanti, là dove sembra insinuarsi un'aporia tutt'altro che superficiale, di cui lo stesso Husserl misurerà l'effettiva portata solo

zuerst das Problem der Richtigkeit in der Wertungssphäre und die Notwendigkeit, diese Sphäre parallel mit der logischen Sphäre zu behandeln, zu eindringlichstem Bewußtsein gebracht hat». [trad. nostra]

⁵⁴ Cfr. J. Benoist, «La fenomenologia e i limiti dell'oggettivazione», *art. cit.*, p. 173: «L'intenzionalità etica dunque è un'intenzionalità colpita da *diplopia*, che guarda altrove rispetto al proprio "oggetto", e verso qualcosa che non è un oggetto – ma che non ha minore oggettività. In questo senso, uscendo dallo schema generale del rapporto all'oggetto, è *appena un'intenzionalità*».

nelle *Vorlesung über Ethik und Wertlehre*, contrariamente a quanto avveniva nelle *Logische Untersuchungen*⁵⁵.

§ 2. IL PROBLEMA DELL'UNITÀ

Ripartiamo dall'equivalenza che la *Quinta Ricerca logica* statuisce tra le caratteristiche dell'atto, per un verso, e i modi della coscienza, per l'altro: la coscienza ha tanti modi, quanti sono i caratteri intenzionali dell'atto. Naturalmente, varrà anche il principio speculare: l'atto esibisce un determinato carattere, indipendentemente dai modi che la coscienza ha di rapportarsi intenzionalmente al proprio oggetto. Poco importa che la coscienza sia logica, pratica o assiologica, l'atto funge da struttura invariante del riferimento intenzionale. Ecco perché l'*intentio* – ossia il «carattere d'atto» – può legittimamente descriversi nei termini di un *genere*: «L'unità del genere descrittivo “intenzione”»⁵⁶. Ma è appunto qui che emerge l'aporia, poiché non tutti gli atti – come abbiamo, infatti, già rilevato – sono necessariamente oggettivanti. *Ein Gemütsakt überhaupt objektiviert nicht*: l'intenzionalità pratico-assiologica non ha a che fare con oggetti *strictu sensu*. Che ne è allora dell'unità dell'atto? L'unità che permette di descrivere l'atto come un «genere»? La distinzione tra atti oggettivanti e atti non-oggettivanti prelude forse a una spaccatura irriducibile all'interno di ciò che si definisce con il titolo generale d'«intenzionalità»? Sono questi gli interrogativi che Husserl porrà nel corso del 1908: «Il concetto d'atto ha ancora un'unità? Non va in frantumi una volta che si sia riconosciuto il doppio senso dell'intenzionalità?»⁵⁷. La risoluzione del problema – diciamolo senza troppe esitazioni – farà leva sul rapporto di *fondazione* («Fundierung») tra gli atti oggettivanti e gli atti non-oggettivanti, là dove i primi fondano – ossia rendono possibili – i secondi⁵⁸. Di conseguenza, gli atti non-

⁵⁵ Cfr. in particolare il Cap. IX della *Sesta ricerca*, «Gli atti non oggettivanti come riempimenti apparenti di significato», Hua XIX/2, pp. 734 sq.; tr. it. pp. 509 sq.

⁵⁶ Hua XIX/1, p. 381: «[...] die Einheit der deskriptiven Gattung „Intention“ („Aktcharakter“) spezifische Verschiedenheiten aufweist, die im reinen Wesen dieser Gattung gründen, und somit der empirisch psychologischen Faktizität als ein Apriori vorhergehen».

⁵⁷ Hua XXVIII, p. 337: «Hat der Begriff Akt noch Einheit? Ist sie durch Erkenntnis des Doppelsinnes der Intentionalität nicht zersprengt?».

⁵⁸ Sarà lo stesso Husserl a dichiarare *expressis verbis* la stretta parentela tra la problematica del categoriale e la questione degli atti non oggettivanti. Cfr. a tale proposito la *Prefazione alla Sesta ricerca (1920)*, Hua XIX/2, p. 534; tr. it. p. 16: «Continuo ad essere convinto che il capitolo sull'“intuizione sensibile e categoriale”, insieme alle trattazioni preliminari del capitolo precedente, abbia aperto la via ad una chiarificazione fenomenologica dell'evidenza logica (e quindi, *eo ipso*, ai suoi momenti paralleli nella sfera assiologica e pratica)».

oggettivanti troveranno la loro condizione di possibilità negli atti oggettivanti, senza tuttavia ridursi a un mero derivato di questi ultimi. Il «doppio senso» dell'intenzionalità non è l'indice di un'ambiguità, bensì il contrassegno di una struttura che fa del rapporto di fondazione uno dei dispositivi fenomenologicamente più rilevanti per l'accesso alle dinamiche della coscienza. E la fondazione, dal canto suo, fungerà al contempo da strumento descrittivo in grado di disambiguare la *duplicità* del vissuto intenzionale. Distingueremo, pertanto, due momenti essenziali che, sebbene interconnessi, svolgono due distinte funzioni: il *riferimento e ciò a cui* («worauf») il riferimento si riferisce. In un *Gemütsakt*, quale può essere per esempio un vissuto di gioia, abbiamo, per un verso, «etwas, das sich bezieht» e, per l'altro, «etwas, das worauf jenes sich bezieht»⁵⁹. Ciò significa che per gioire di un determinato evento – *fa bel tempo* – devo, in primo luogo, poter rappresentarmi questo stesso evento. Per contro, la rappresentazione dell'evento – *il tempo è bello* – non implica necessariamente la gioia, in quanto vissuto d'accompagnamento. La gioia può scomparire e la cosa continuare a rimanere tale. Più precisamente, la rappresentazione soggiacente alla gioia – il suo *worauf* – non è parte integrante del vissuto di gioia. Gioire di qualcosa non è altro che un determinato modo (*Aktcharakter*) di rapportarsi alla cosa stessa. Qui non si produce «alcuna oggettivazione supplementare»⁶⁰: la cosa è già di fronte al nostro sguardo, poco importa che ce ne rallegriamo o meno. Il suo *essere o non essere* – poiché, in fin dei conti, possiamo anche rallegrarci di qualcosa che non è – rientra tra le competenze dell'atto oggettivante e la gioia, di per sé, non se ne preoccupa o, meglio, si preoccupa d'*altro* che dell'*essere*. Lo stesso varrà, di conseguenza, anche per il desiderio, la volontà, l'amore e tutto ciò che rientra in linea di principio all'interno del *Gemüt*:

«Per quanto possa sembrare assurdo, forse la cosa migliore sarebbe dire che gli atti oggettivanti, se non in senso proprio quantomeno in un senso teleologico (normativo), sono orientati su degli oggetti [*auf Objekt gerichtet*]. L'oggetto è un ente [*Objekt ist Seiendes*]. Cosa e stato di cosa [*Gegenstand und Sachverhalt*], essere e non essere [*Sein und Nicht-Sein*], verità e non-verità [*Wahrheit und Unwahrheit*] appartengono agli atti oggettivanti indipendentemente da come esplicitiamo i concetti afferenti alle parole utilizzate. D'altra parte, gli atti valutativi [*wertende Akte*] non sono orientati verso gli oggetti, ma verso i valori. Il valore non è un ente; il

⁵⁹ Hua XXVIII, p. 338.

⁶⁰ *Ivi.* Cfr. *ibid.*, p. 340: «Vor allem ist zu sagen, daß das zum eigentümlichen Wesen der nicht-objektivierenden <Akte> gehörige Sich-Richten kein Sich-Richten auf die Gegenstände der ihnen zugrundeliegenden Vorstellungen, Wahrnehmungen, Urteile usw. ist».

valore è qualcosa di relativo [*etwas Bezügliches*] all'essere o al non-essere, ma appartiene a un'altra dimensione.»⁶¹

Paradossalmente, il problema iniziale sembra complicarsi ulteriormente piuttosto che risolversi. Che ne è, infatti, dell'*unità* dell'atto? La differenza non risulta più semplicemente interna e, pertanto, descrivibile nei termini di una diversificazione del riferimento intenzionale, ma addirittura ontologica. L'oggetto è un ente, contrariamente al valore che *non è*. Nella doppiezza dell'intenzionalità si riflette il parallelo tra due dimensioni all'apparenza inconciliabili, là dove sono gli stessi confini dell'ontologia a risultare ormai incerti. Cosa si manifesta al di là o, meglio, *al di fuori* dell'essere? L'essere si dice in molteplici modi – come Aristotele statuiva in *Metaph.*, Γ 2 – ma «sempre in riferimento a una unità [*πρὸς ἓν*] e a una realtà determinata [*μίαν τινὰ φύσιν*]»⁶². Lo stesso valeva per il *Sofista* di Platone: il *dire qualcosa* equivale necessariamente al *dire una cosa* – ὡς ἀνάγκη τὸν τι λέγονται ἓν γέ τι λέγειν⁶³. Ed è all'interno di questa tradizione che, come abbiamo cercato di dimostrare, s'inscriveva il gesto di Brentano, l'*Abkehr vom Nicht-realen*. L'originalità del pensiero husserliano emerge qui probabilmente con maggior evidenza, rendendo tanto più problematica la sua immediata iscrizione all'interno di quell'aristotelismo di cui lo stesso Brentano si riappropriava, invece, in modo esplicito. Un dato essenziale non va, tuttavia, perso di vista: l'analogia continua a dirsi e il nome riassume, pur mutando la funzione e soprattutto il fine in vista di cui si attua l'impiego. Dietro l'apparenza di un termine comune si cela pertanto il pericolo di un'omonimia. Dove risiede la differenza?

Enunciamo la nostra ipotesi: da Brentano a Husserl, la modulazione sottile per quanto essenziale del senso dell'analogia esibisce un preciso punto di rottura là dove l'analogia fenomenologica si coniuga con un altro momento del metodo, antitetico e al contempo complementare, l'*intreccio* («*Verflechtung*»). *Analogie e Verflechtung* –

⁶¹ *Ibid.*, pp. 339-340: «Es klingt vielleicht anstößig, aber es dürfte doch das Beste sein, wenn wir sagen: Objektivierende Akte sind, wenn auch nicht im eigentlichen, so doch in teleologischem (normativem) Sinn auf Objekt „gerichtet“. Objekt ist Seiendes. Gegenstand und Sachverhalt, Sein und Nicht-Sein und Wahrheit und Unwahrheit, das gehört zu den objektivierenden Akten, wie immer wir näher die zu den gebrauchten Worten gehörigen Begriffe klären. Andererseits, wertende Akte sind nicht auf Objekte „gerichtet“, sondern auf Werte. Wert ist nicht Seiendes, Wert ist etwas auf Sein oder Nicht-Sein Bezügliches, aber gehört in eine andere Dimension».

⁶² Aristotele, *Metaph.* Γ 2, 1003 a 33-34.

⁶³ Platone, *Sofista*, 237 d.

il recupero del senso unitario dell'atto si effettua alla luce di una diversa disposizione dei registri intenzionali. Logica ed etica sono due parallele, che proiettate all'infinito finiscono per incontrarsi. Rileviamo così il chiasma che viene a istituirsi tra queste due istanze metodologiche all'apparenza contraddittorie: l'analogia strutturale che ritroviamo alla base del parallelismo tra le sfere della ragione consente la *coordinazione* delle due dimensioni – logica, per un verso, e pratico-assiologica, per l'altro – senza ridurre la specificità dell'una a vantaggio dell'altra. In breve, l'etica non è la logica così come il valore non è un oggetto. La distinzione concerne la natura del riferimento intenzionale, che ritroviamo all'origine delle rispettive discipline: la logica si fonda sugli *atti oggettivanti*, mentre l'etica sugli *atti non-oggettivanti*. Si pone, allora, il problema relativo all'espressione dell'intenzionalità pratico-assiologica. Come può l'etica, che aspira a diventare *scienza*, enunciare i propri principi? L'azione non implica necessariamente la propria tematizzazione; fare il bene non equivale a dire come farlo. Qui, l'intenzionalità – affermerà metaforicamente lo stesso Husserl – è come «muta e cieca». Quale prodigio potrà mai aprirle gli occhi, rendendole il dono della parola? Tutto dipende dalla possibilità di un passaggio o, meglio, una *μετάβασις* in grado di trasformare il valore in qualcosa di oggettivo, rendendo l'intenzionalità pratico-assiologica *esprimibile* in termini logico-oggettivanti. Detto più semplicemente, perché i *valori* possano diventare gli *oggetti* di una scienza non basta provarli, ma bisognerà anche in linea di principio poter descriverli, ossia enunciarli:

«I valori sono qualcosa di oggettivabile [*Objektivierbares*], ma in quanto oggetti sono oggetti di determinati atti oggettivanti [...] Gli atti valutativi in quanto atti di un genere proprio si dirigono su qualcosa, ma non su degli oggetti; alla loro essenza pertiene piuttosto la possibilità che questa orientazione [*Richtung*], che è la loro, sia poi afferrata in modo oggettivante, giudicata e, quindi, oggettivamente determinata.»⁶⁴

Senza ridursi allo statuto di un *oggetto*, il *valore* risulta *oggettivabile* («*Objektivierbares*»). Compiendo un ammaraggio *in extremis*, l'analisi fenomenologica consente all'etica di gettare l'ancora sulle sponde dell'essere; il disinteresse ontologico si attenua in un interesse mediato, che fa del valore «qualcosa di relativo» (*etwas Bezügliches*) all'essere⁶⁵. Pur distinguendosi dalla logica, l'etica potrà

⁶⁴ E. Husserl, Hua XXVIII, p. 340.

⁶⁵ Cfr. *ivi*.

allora esprimersi *logicamente* nei termini di una scienza provvista di oggetti propri e i valori guadagnano, per così dire, un posto al sole all'interno di un'*ontologia generalis*, che modula le distinzioni dell'analogia nell'unità di un intreccio:

«[...] il mettere in evidenza, l'accertare, il determinare, l'obbiettivare nel senso specifico del termine è un compito della ragione logica. La ragione assiologica con tutto ciò che le compete è per così dire nascosta a stessa. Si manifesta solo in virtù del conoscere che si dà sul fondamento degli atti affettivi.»⁶⁶

Il potere della logica è una *luce* e al contempo una *voce*. Nelle parole della fenomenologia, pare risuonare un'eco biblica: «Udranno in quel giorno i sordi le parole di un libro; liberati dall'oscurità e dalle tenebre, gli occhi dei ciechi vedranno»⁶⁷. Svelandosi alla verità del *Logos*, la ragione pratico-assiologica guadagna, per riflesso, una *verità propria*. E Husserl, dal canto suo, conclude: «[...] quanto è rimasto nascosto nella sfera affettiva e nella volontà, può manifestarsi ora in piena luce»⁶⁸. La rivelazione del *logos* è al contempo un'auto-rivelazione della ragione, che rimane pur sempre una – *la* ragione – recuperando il senso della propria unità attraverso l'intreccio delle sfere (logica, assiologica, pratica). «Gli atti logici» – puntualizzerà, infatti, Husserl – «sono soltanto la luce che rende visibile unicamente ciò che c'è già»⁶⁹. La logica è l'occhio che osserva attentamente il fare delle mani – l'intelligenza pratica – e stando dentro la metafora, lo stesso Husserl aggiunge: «la ragione logica deve, dunque, per così dire gettare uno sguardo anche sul terreno del pratico, deve prestare a questo l'occhio dell'intelletto [*das Augen des Intellekt*]»⁷⁰. Non sembra così lontana l'immagine del νοῦς ποιητικὸς, che Aristotele comparava a «una disposizione del tipo della luce» – ὥς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς⁷¹ – e che Brentano nel 1867 leggeva in funzione di una duplice istanza: garantire all'interno del processo gnoseologico la superiorità dell'intelletto senza disqualificare l'apporto dei sensi. Si ripete così lo stesso ordine di

⁶⁶ *Ibid.*, p. 63.

⁶⁷ Isaia 29, 17-24.

⁶⁸ E. Husserl, *Hua XXVIII*, p. 69.

⁶⁹ *Ivi.*

⁷⁰ *Ibid.*, p. 64.

⁷¹ Aristotele, *De An.*, III 5, 430 a 15: «E c'è un intelletto analogo alla materia perché diviene tutte le cose, ed un altro che corrisponde alla causa efficiente perché le produce tutte, come una disposizione del tipo della luce poiché in certo modo anche la luce rende i colori che sono in potenza colori in atto».

difficoltà, pur cambiando la questione di fondo: Husserl mira ad assicurare la specificità della ragione pratico-assiologica, affermando al contempo la sua subordinazione nei confronti della ragione logica. Qui risiede il motivo che fa dell'intreccio una figura complementare all'analogia: l'intenzionalità pratico-assiologica indica un dominio specifico di atti, di prese di posizione, di oggetti – i valori – che si costituiscono *autonomamente*. «Anche il valutare» – in *analogia* con il giudicare – «è un ritenere così, un intendere [*Vermeinen*], e lo è proprio in quanto coscienza affettiva [*Gemütsbewußtsein*] e quindi prima di ogni atto di giudizio che possa aggiungervisi»⁷². Eppure, «la ragione valutativa è necessariamente intrecciata a quella teoretica» – e come Husserl non manca di esplicitare – «ciò è dovuto al fatto che alla base di ogni atto valutativo si trova un atto intellettuale “obiettivante” (un atto che rappresenta, giudica o suppone) grazie al quale le oggettualità [*Gegenständlichkeiten*] valutate si danno rappresentativamente [*vorstellig*] e sono eventualmente poste come esistenti o non esistenti nel modo della certezza o della probabilità [...]»⁷³. Ecco il chiasma: l'analogia distingue ciò che l'intreccio unisce sulla base di un preciso ordine di fondazione, facendo emerge l'unità originaria della coscienza, che si descrive nei termini di una totalità analiticamente divisibile in parti.

Analogie e Verflechtung – si tratta di due funzioni antitetiche e complementari, che operano l'una in vista dell'altra. Se l'intreccio non scade in confusione, è perché l'intenzionalità pratico-assiologica opera *autonomamente* rendendo possibile l'analogia con l'intenzionalità logico-oggettivante. D'altronde, è lo stesso Husserl a metterci in guardia contro gli eventuali malintesi:

«Questo intreccio conduce facilmente all'errore, poiché induce a dire che gli atti valutativi sono intenzionali [*intentionale*] soltanto nel senso che sono orientati alle oggettualità rappresentate. In realtà [...] solo gli atti oggettivanti [*objektivierende Akte*] sono orientati alle oggettualità, a ciò che è e a ciò che non è, mentre gli atti valutativi si rivolgono ai valori.»⁷⁴

Se l'intreccio non confonde i registri – logico-oggettivante, per un verso, e pratico-assiologico, per l'altro – è semplicemente perché non fa altro che «rendere visibile ciò che c'è già». Per riprendere la metafora

⁷² E. Husserl, Hua XXVIII, p. 61.

⁷³ *Ibid.*, p. 72.

⁷⁴ *Ivi.*

della luce, potremmo allora dire che l'intelletto illumina il davanti di una scena in cui sono già disposti tutti gli elementi della rappresentazione. Si leva il sipario, si alzano i riflettori, ma non per questo la scena si modifica: ciò che si offre allo sguardo dello spettatore è già là, presente ancor prima che lo sguardo si posi⁷⁵. Certo, l'*autonomia* non va confusa con l'*indipendenza*: l'intreccio segue un preciso ordine di fondazione, che procede a senso unico. La ragione logica è molto più libera e *indipendente* dalla ragione pratico-assiologica, necessariamente *intrecciata* e, pertanto, *non-indipendente*⁷⁶. Rileviamo così un'ulteriore conseguenza, che viene a completare il quadro dell'analisi husserliana: nell'ordine di fondazione emerge al contempo un ordine di priorità, il contrassegno di un «dominio» (*Herrschaft*) da intendersi piuttosto come un *primato* che non una *supremazia*. «Nessuno può negare questo dominio universale della ragione logica [*Diese universelle Herrschaft der logischen Vernunft*]»⁷⁷. Sono queste le parole che Husserl pone a sigillo dell'argomentazione. Ma da dove sorge questo privilegio? E, soprattutto, da un punto di vista fenomenologico risulta forse legittimo trasformare l'ordine di fondazione nell'indice di una gerarchia? L'unità dell'atto intenzionale non rischia così di pagarsi a un prezzo troppo elevato? E, infine, che ne è dell'etica di fronte al dominio (*Herrschaft*) della logica? Si vede forse costretta ad abbassarsi al rango di una sudditanza? L'originalità del gesto husserliano sta, ancora una volta, nel saper conciliare due istanze all'apparenza contraddittorie. Del resto, basta porsi la seguente domanda: quali sono i limiti della logica? La risposta è semplice: *nessuno*. La sua estensione copre virtualmente ogni attività della coscienza e, per riflesso, l'intera estensione dell'essere con l'inclusione di tutto ciò che pur non essendo si rapporta in linea di principio all'essere come, per esempio, i valori che appunto *non* sono:

«L'*onniefficacia* [Allwirksamkeit] della ragione logica risiede nella sua capacità di abbracciare l'intero campo dello scibile in assoluto, dunque anche dello scibile che designiamo come essenza delle specie della ragione.»⁷⁸

⁷⁵ Cfr. a tale proposito quanto Husserl afferma al § 124 delle *Ideen I*, Hua III/1, p. 287; tr. it. p. 276: «Lo strato dell'espressione, prescindendo dal fatto che fornisce appunto l'espressione a tutti gli altri elementi intenzionali, è – e questo costituisce la sua peculiarità – improduttivo [*nicht produktiv*]».

⁷⁶ Cfr. Hua XXVIII, p. 72; tr. it. p. 89: «L'atto valutativo, e proprio in quanto in esso si costituisce il fenomeno del valore, è essenzialmente fondato nell'atto intellettuale».

⁷⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 61; tr. it. p. 79.

Il dominio (*Herrschaft*) della ragione logica non è una signoria che assoggetta i propri sudditi; il suo potere illimitato (*Allwirksamkeit*) non è un potere totalitario che soggioga e distrugge tutto ciò che conquista all'immagine degli antichi Romani, incriminati dalla reprimenda che Tacito nel *De vita Agricolae* faceva pronunciare a Calpurnio, il capo dei Britanni: «Aufferre, trucidare, rapere, falsis nominibus imperium atque ubi solitudinem faciunt pacem appellant». Al contrario, la logica dovrà intendersi, per così dire, come la *caritas* della ragione che accoglie e raccoglie in sé l'intera estensione dello scibile, rendendo dunque conoscibile – ossia oggettivabile – *tutto*, sia ciò che è, sia ciò che va oltre o, meglio, *al di fuori* dell'essere:

«[...] come il pensiero logico si riferisce ad altri ambiti, allo stesso modo si riferisce anche all'ambito del valutare e del volere [...] proprio in quanto una cosa qualsiasi viene conosciuta, essa viene appunto conosciuta [*erkannt*]; proprio in quanto vengono posti oggetti, vengono attribuiti loro predicati e constatate leggi universali, proprio in questo si vengono realizzando le attività conoscitive nel senso della ragione logica.»⁷⁹

Qui s'individua il senso di un'etica *erkenntnistheoretische*, che vede nel passaggio alla teoria il segno di un progresso: la *pratica* si appropria di una dimensione *teorica*, erigendosi al rango di *scienza* in grado di mettere in luce le *ragioni* – ossia le strutture fondamentali – dell'esperienza «etica». Per la fenomenologia, *scienza* è sinonimo di *teoria* e dove c'è *teoria* c'è *logica*, come, del resto, Husserl già enunciava a chiare lettere nei *Prolegomeni*, affidando alla logica il compito di definire l'*idea di scienza* («die Idee der Wissenschaft»)⁸⁰. Eppure – si obietterà – l'etica è alla ricerca di una *norma*, che garantisca un senso o, più semplicemente, un orientamento all'agire umano. Non dovremmo perciò distinguere la teoria dalla pratica? Quale vantaggio potremmo mai aspettarci dall'imbarazzante appiattimento dell'etica sulla formalità di una teoria, che risulterebbe per di più svuotata da ogni fine pratico? La risposta delle *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* non farà altro che rielaborare l'insegnamento dei *Prolegomeni*, in funzione di una *Phänomenologie der Vernunft*. Cominciamo, allora, col distinguere tra il *principio* e l'*applicazione* della norma: la definizione di un valore – per esempio, che cosa sia «buono» – non può essere, a sua volta, oggetto di

⁷⁹ *Ibid.*, p. 57; it. it. p. 74.

⁸⁰ Cfr. Hua XVIII, § 11, p. 40: «Was den wahrhaften, den gültigen Wissenschaften als solchen zukommt, m. a. W. was die Idee der Wissenschaft konstituiert, will die Logik erforschen [...]».

un giudizio di valore⁸¹. Se così facessimo, confonderemmo la norma con l'applicazione, il principio con i fatti. L'enunciazione del criterio normativo – vale a dire, la sua definizione – si dà nei termini di una proposizione teorica e la definizione, dal canto suo, non è un comandamento o una richiesta (*Forderung*), ossia un enunciato normativo – «devi agire così» – bensì una proposizione (*Satze*), che sottostà alle leggi del pensiero analitico-formale. «Lo statuto teoretico di una scienza» – leggiamo nella *Prima ricerca logica* – «non è altro che lo statuto di significato, indipendente da tutte le accidentalità dei soggetti giudicanti e delle occasioni in cui si emettono i giudizi [...]»⁸². In altri termini, il pensiero è un'attività essenzialmente legata alla sua espressione verbale e la teoria, di conseguenza, sfocia in enunciati, ossia in *proposizioni*, in quanto un'unità di significato, nella cui idealità si esprime una *forma*, articolata in funzione di determinati nessi *strutturali* o, meglio, *categoriali*. La teoria è, dunque, un insieme di proposizioni ed è nell'unità dei loro nessi che risiede l'unità della scienza. *Senza unità* – come già abbiamo rilevato più volte – *non c'è scienza*. E lo stesso dovrà valere anche per l'etica. Certo, sarebbe del tutto illegittimo ridurre l'etica a una mera trasposizione dei *principi analitico-formali* alla sfera pratica. *L'etica non è logica* ed è appunto per questo che dobbiamo ricercare una logica – ossia una razionalità – interna all'etica. Ciò, tuttavia, non significa che la «ragione» risulti attraversata da una dicotomia irrecuperabile. «Non tutto è logica», eppure la tesi reciproca non vale e in tal senso il principio speculare risulterà altrettanto legittimato: *tutto è logico*. La fenomenologia husserliana si riappropria, *mutatis mutandis*, di un asserto già caro alla *Wissenschaft der Logik* hegeliana: *tutto è logico, ma la logica non è tutto*. Esprimendosi nei termini di un enunciato, la definizione della norma dovrà infatti rispettare le condizioni di possibilità del pensiero, che coincidono – per dirlo con un tecnicismo husserliano – col senso della *verità in generale*: «Indipendentemente dal fatto che pensiamo in modo analitico o empirico, proprio in quanto enunciamo proposizioni e asserzioni, che in generale avanzano pretese di verità, siamo per questo legati a leggi certissime, che appartengono in modo ineliminabile al senso della verità in generale»⁸³. Basti considerare, per esempio, il principio di non-contraddizione senza di cui il pensiero, in tutte le sue forme e accezioni, risulterebbe incapace di una

⁸¹ Cfr. *ibid.*, § 14, p. 53.

⁸² Hua XIX/1, p. 97; tr. it. p. 360.

⁸³ Hua XXVIII, p. 26; tr. it. p. 46.

qualsiasi coerenza e pertanto privo di ogni validità. È solo diventando *teoria* e, quindi, *scienza* che l'etica potrà riscoprire il senso *pratico* della ragione. Detto altrimenti, la *scienza etica* dovrà arrogarsi il titolo di *scienza* ancor prima che il titolo di *etica*, poiché è nel carattere *scientifico* – e quindi *logico* – della disciplina, che risiede il contrassegno della sua razionalità:

«Sebbene il pensiero analitico sia un ambito speciale del pensiero, tuttavia i principi ai quali sottostà sono condizioni di possibilità di ogni pensiero valido in generale, anche del pensiero scientifico-empirico, in quanto anche questo deve alla fine articolarsi in forma predicativa. In modo analogo stanno le cose in etica [...] Non possiamo dedicarci all'etica scientifica, senza prima aver sollevato la questione della ragione nell'ambito pratico e aver ricercato i principi della ragione pratica in generale in quanto principi formali della ragione nella sfera pratica.»⁸⁴

Questo è il motivo che rende impertinente l'accusa di formalismo: l'etica *deve* essere, in primo luogo, formale e porsi sotto l'egida della ragione logica. Ne va della validità dei suoi enunciati, dell'intelligibilità delle norme che trovano nell'*oggettività* dei principi la misura di una *comprensione*, di una *condivisione* e, in ultima istanza, di una *intersoggettività*.

Che ne è dell'altro?

Nelle *Vorlesung über die Ethik und Wertlehre*, non bisognerà meravigliarsi della pressoché totale assenza di riferimenti alla figura dell'*altro* – l'«alter ego» – e, per estensione, al vivere sociale, comunitario, culturale, ecc. Se un'*intersoggettività* è possibile, non potrà che recuperarsi in seconda battuta sul terreno di un'*oggettività*, dove per «oggettività» intenderemo il «significato ideal-identico» (*ideal-identische Bedeutung*) delle proposizioni poste a fondamento della teoria. Emerge così un primo e fondamentale rilievo dell'analisi, una sorta di *postulato* implicito – ma tanto più rilevante – che fonda e al contempo precede l'articolarsi del discorso fenomenologico: la dimensione *inter-soggettiva* dell'etica si struttura nei termini di un'*inter-oggettività*, che delega la possibilità dell'*incontro* ai poteri di una razionalità valida per

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 26-27; tr. it. pp. 46-47.

tutti e per ciascuno («für wen immer Identität»)⁸⁵. La misura del rapporto tra l'*io* e l'*altro* è data dallo *jedermann*, il «chiunque», ossia il correlato soggettivo dell'oggettività analitico-formale. L'*idealità* dei principi è il patrimonio comune – immutabile e universalmente accessibile – che rende possibile la conoscenza; ed è appunto nell'oggettività della conoscenza che risiede la garanzia di una *comprensione reciproca*. Più precisamente, l'*altro* s'inscrive nelle condizioni di possibilità di una conoscenza oggettiva: è perché possiamo *capire* – trasformando una semplice *intenzione* di sapere in *conoscenza* – che possiamo al contempo capirci e, viceversa, se possiamo capirci è perché condividiamo un «mondo» comune, poco importa se empirico o ideale. C'è spazio per *chiunque* nell'oggettività o, meglio, nella *neutralità* della logica: lo *jedermann* è il soggetto neutrale, valido per *tutti* e allo stesso tempo per *nessuno*. È la *maschera del soggetto*, nel cui anonimato risiede la formalità di un principio: la sostituibilità *salva veritate*, che fa del soggetto un *chiunque analitico-formale*. La logica è già di per sé intersoggettiva e l'intersoggettività si piega di contraccolpo alla neutralità dei principi logici, modulandosi così in *interoggettività*. Nel rapporto tra l'*ego* e l'*alter ego*, non è l'*io* né tantomeno l'*altro* a creare lo spazio dell'incontro, bensì il presupposto di un *a priori*, la disponibilità preliminare di un *luogo ideale* – il «luogo delle forme», τόπον εἰδῶν – a determinare la possibilità dell'*altro*, al di là di ogni fatticità spaziotemporale. Ecco perché l'*analogia* – ci limitiamo qui a segnalarlo *en passant* – potrà comparire anche in funzione intersoggettiva, dove per «analogia» s'intenderà, ancora una volta, l'indice di una struttura che risponda in ultima istanza sull'identità di un fondamento. Lo *jedermann* delle *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* è lo *jedermann* dei

⁸⁵ Cfr. Hua XVIII, pp. 109; 182; tr. it. pp. 115; 185. A tale proposito, rinviamo alle analisi di B. Bouckaert, *L'idée de l'autre. La question de l'idéalité et de l'altérité chez Husserl des Logische Untersuchungen aux Ideen I*, op. cit.; «Geistiger Verkehr et für wen immer Geltung: figures de l'intersubjectivité dans les *Recherches logiques* de Edmund Husserl», in *Etudes philosophiques*, 25, 1997, pp. 77-104; «L'altérité dans les *Recherches logiques*», in *Revue philosophique de Louvain*, 2001, n. 4, pp. 630-651. L'autore distingue all'interno della cosiddetta «struttura intersoggettiva» la presenza di due figure complementari e al contempo antagoniste: l'inter-soggettiva in senso proprio e la «sovra-soggettiva» (*Übersubjektivität*). Dalla *Ricerche logiche* alle *Meditazioni cartesiane* sarebbe, altresì, individuabile un movimento d'inversione, che condurrebbe a subordinare la «sovra-soggettività», predominante in un primo periodo all'intersoggettività, tipica della fase finale del pensiero husserliano. Cfr. a tale proposito, «L'altérité dans les *Recherches logiques*», art. cit., p. 632: «Ces deux figures de l'intersubjectivité correspondent à deux significations distinctes du mot "intersubjectif", lequel peut être compris soit comme "invariance subjective", c'est-à-dire une indifférence à l'égard de tout sujet quel qu'il soit, soit comme dépendance constitutive à l'égard d'une pluralité de sujets distincts [...] Tandis que dans les *Recherches logiques* la suprasubjectivité fonde l'intersubjectivité, dans les *Méditations cartésiennes*, c'est la structure inverse qui prédomine».

Prolegomena zur reinen Logik, di cui Husserl dava già testimonianza al § 27, dove si registra una prima apparizione dell'analogia, fugace per quanto significativa, che contribuisce a modulare silenziosamente l'*intersoggettività* in *interoggettività* :

«[...] riconosco dunque che la credenza in qualcosa di contraddittorio è un'impossibilità [*Unmöglichkeit*] per me e quindi anche per un qualsiasi altro essere che io debba pensare analogo a me [*für mich, also auch für jedes Wesen, das ich mir analog denken muß*].»⁸⁶

L'argomentazione si concentra sulla celebre *confutazione dello psicologismo*, il tema centrale dei *Prolegomena*. In questo specifico passaggio, Husserl postula che l'evidenza del principio di non-contraddizione non sia equiparabile alla certezza di un vissuto psicologico. L'*evidenza* non si descrive nei termini di una convinzione, variabile in funzione di un'intensità. Dovremmo pertanto distinguere due accezioni del concetto d'«impossibilità» (*Unmöglichkeit*), *oggettiva* e *soggettiva*: per un verso, l'incompatibilità oggettiva che rende impossibile la coesistenza di due stati di cose contraddittori e, per l'altro, l'impossibilità soggettiva, cioè, l'incapacità di pensare tale coesistenza. Detto in altri termini – come Husserl, del resto, non mancherà di precisare poco più avanti – «non bisogna confondere l'evidenza assertoria concernente l'esistenza [*Dasein*] di un vissuto singolare con l'evidenza apodittica concernente la consistenza [*Bestand*] di una legge generale»⁸⁷. E, ancora, «che delle contraddizioni coesistano, *non posso crederlo* [*kann ich nicht glauben*] – qualsiasi sforzo possa fare, un tale tentativo fallisce di fronte alla resistenza [*Widerstand*] insormontabile che provo»⁸⁸. L'«impossibilità oggettiva» s'intenderà in tal senso come l'indice di una *resistenza* («*Widerstand*»), che l'oggetto o l'oggettività – nel nostro caso il principio di non-contraddizione – oppone all'attività del soggetto. La *resistenza* («*Widerstand*») denota la *consistenza* («*Bestand*») dell'oggetto («*Gegenstand*»), in cui risiede la marca della sua *Gegenstandlichkeit* ed è appunto in nome di questa «oggettività» – la stessa per tutti – che si stabilisce l'equiparabilità, ossia l'*analogia* dei soggetti. Detto più semplicemente, il principio di non-contraddizione è e rimane valido indipendentemente da *chi* lo pensi. Viceversa, se *io* o

⁸⁶ Hua XVIII, p. 99: «[...] ich sehe also ein, daß der Glaube an Widersprechendes für mich, also auch für jedes Wesen, das ich mir analog denken muß»; tr. it. p. 106.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 100; tr. it. p. 107.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 99; tr. it. p. 106.

chiunque altro possiamo pensare il medesimo principio è perché condividiamo una stessa razionalità, che funge in tal senso da istanza superiore – *sovra-soggettiva* – in grado di gettare un ponte oltre la diversità dell'empiria. Un'unica razionalità per una molteplicità di soggetti. Rileviamo, allora, il *chiasma* che presiede all'articolazione del rapporto tra l'etica e la logica, tra l'oggettività e l'intersoggettività, rendendo tanto più impertinente l'accusa di *formalismo* nella misura in cui è proprio in virtù dell'oggettività analitico-formale che l'etica recupera una dimensione intersoggettiva da intendersi, però, nei termini di un'interoggettività.

Ecco il chiasma: l'etica si fa teoria e la teoria si fa carico della dimensione etica, assicurando per riflesso la validità dei principi. Il fondamento teoretico dell'etica rinvia al carattere etico della teoria in cui, peraltro, è già rintracciabile una prima obiezione contro l'accusa di solipsismo, rivolta al soggetto fenomenologico: in nome di una razionalità universalmente condivisibile, l'anonimato dello *jedermann* funge da garante del rapporto intersoggettivo. Ogni soggetto risulta per principio *sostituibile*, poiché *una* è la *misura comune*. L'oggettività, per non dire l'*universalismo*, dei valori analitico-formali funge da criterio d'*uguaglianza*, ed è verso l'*universalismo* che tende il desiderio di un'etica formale, il desiderio di credere a «un bene in sé, a qualcosa che vale in modo assoluto, che vale sempre, poiché è conforme a un'idea valida a priori (cioè indipendentemente da ogni fatticità)»⁸⁹. Il *desideratum* di un'etica razionale non è altro che il desiderio della ragione che si fa pratica, il desiderio di una pratica della vita che sfugga al non-senso insito in ogni forma di *relativismo* – naturalismo, psicologismo, antropologismo, biologismo, ecc. Un'etica formale è un'etica assoluta – *sciolta* da ogni contingenza – ed è solo così che l'etica potrà arrogarsi il titolo di scienza: nell'*assolutezza* dei principi risiede la condizione della sua *scientificità*, che è al contempo un contrassegno di *eticità*. Del resto, non dimentichiamo che la crisi dell'umanità europea sarà per Husserl una crisi della scienza o, meglio, della razionalità scientifica, là dove è appunto la razionalità a rendere l'umanità tale. Il *tramonto dell'Europa*, la caduta nella barbarie dell'irrazionale, non è altro che l'estrema conseguenza dovuta alla perdita del senso razionale dell'esistenza e, viceversa, la rinascita dell'Europa – se mai ci è dato sperarla – coincide con l'«eroismo della

⁸⁹ Hua XXVIII, p. 14; tr. it. pp. 35-36.

ragione», in grado di superare la frammentazione dei valori fino a riappropriarsi del *desiderio* di una «filosofia assolutamente razionale»⁹⁰. Ma non ci sarà bisogno di attendere l'epoca della *Krisis* – i tardivi anni Trenta della riflessione husserliana – per verificare il *chiasma* di questa duplice tensione, morale e razionale, attraverso cui si dichiara l'*intreccio originario* della ragione («Vernunft»), che pur nella molteplicità delle proprie manifestazioni – logica, assiologica e pratica – non abdica alle prerogative dell'unità. Basta sfogliare l'indice delle *Vorlesungen* del 1908-1914 per rendersi conto che la riflessione sull'etica risulta sistematicamente attraversata – e propedeuticamente preceduta – da considerazioni a carattere generale sul senso, la portata e il metodo della fenomenologia. Detto altrimenti, la *riflessione etica* non si limita a una semplice riflessione *sull'etica*, ma abbraccia i problemi della ragione in tutta la sua estensione. E la ragione, di contraccolpo, si fa universale rimodulando, in profondità, l'*idea* stessa di filosofia. Qui risiede il luogo, per così dire «naturale», dell'etica: i *confini* del *razionale* sono allo stesso tempo i *confini* dell'*etico* così come l'*etico* non è altro che una manifestazione del *razionale*.

§ 3. TUTTO È ESSERE

Emerge una griglia di equivalenze alla base dell'*Erkenntnistheorie*, a cui la fenomenologia aspira: tutto ciò che è, è *conoscibile* e, di conseguenza, se qualcosa è *conoscibile* dovrà necessariamente descriversi nei termini di un *oggetto*. Lo stesso varrà anche per ciò che trascende la sfera dell'essere, come i correlati dell'intenzionalità pratico-assiologica: il *bello* e il *buono* e ugualmente l'*amore* e l'*odio* non sono oggetti, ma risultano pur sempre *oggettivabili*, recuperando *in extremis* una pertinenza ontologica. Questo è il motivo per cui Husserl potrà affermare che «tutti gli atti in qualche modo conducono verso l'essere»⁹¹. La logica non è altro che il metodo di un'oggettivazione possibile, universalmente applicabile, in grado di rivestire in virtù della propria *formalità* ogni sorta di vissuto intenzionale; è la *formattazione* che rende disponibili i *dati* della coscienza a modularsi in *oggetto* di conoscenza⁹².

⁹⁰ Hua VI, p. 78; tr. it. p. 105.

⁹¹ Hua XXVIII, p. 105: «In gewisser Weise alle Akte auf Sein gehen»; tr. it. p. 120.

⁹² Cfr. a tale riguardo la *Préface* di D. Pradelle, «Une problématique univocité de la raison», alla traduzione francese di E. Husserl, *Leçons sur l'éthique et la théorie de la valeur (1908-1914)*, PUF, Paris, 2009, p. 46: «Ce n'est pas par généralisation, mais par formalisation que la

Contro una falsa apparenza dittatoriale, il primato della ragione logica funge piuttosto da garanzia per una conoscenza obiettiva e universale, mantenendo intatta la differenza tra i rispettivi domini: «essa [sc. la ragione logica] sa, appunto, che a priori si danno generi essenzialmente diversi di atti intenzionali [...]»⁹³. Più precisamente, è la ragione logica in quanto *logica della ragione* a rendere possibile l'unità, riconducendo su un medesimo piano l'intera estensione dello scibile. S'impone, pertanto, un'immediata conseguenza: i valori pratico-assiologici pur non essendo, finiscono in qualche modo per essere, inducendo l'essere ad allargare per riflesso i propri confini. L'ontologia delle scienze – di cui la fenomenologia in quanto *Erkenntnistheorie* non è altro che la condizione di possibilità – recupera al proprio interno ciò che inizialmente ne fuoriusciva: l'etica si fa scienza in analogia con la logica, rendendo analogico il concetto di «oggetto». Ne troviamo una conferma indiretta al § 10 delle *Ideen I*, là dove per «oggetto» (*Gegenstand*) s'intenderà un «titolo generale», al cui interno rientra una molteplicità di designazioni. Oltre le rispettive differenze, un unico legame di parentela: «“Gegenstand” ein Titel ist für mancherlei, aber zusammengehörige Gestaltungen [...]»⁹⁴. «Oggetto» può essere una *cosa*, una *proprietà*, una *relazione*, uno *stato di cose*, un *insieme* e così via⁹⁵. Qual è, dunque, il *fil rouge* in grado di raccogliere in unità la diversità delle accezioni? Il principio della risposta ci è offerto al § 145, dove Husserl rievoca la medesima dicitura che fa dell'oggetto un «titolo generale»: «“Gegenstand” ist für uns überall ein Titel für Wesenszusammenhänge des Bewußtseins». Fenomenologicamente, l'«oggetto» *latiore sensu* è un «insieme di connessioni eidetiche della coscienza». Cosa dovremo intendere allora? Nient'altro che il correlato di un'intenzionalità, poco importa in fin dei conti il suo statuto ontologico. Ecco perché sempre nelle *Ideen I*, al § 117, in apparente contraddizione con le *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, Husserl poteva già affermare:

«[...] tutti gli atti in generale [*überhaupt*] – inclusi gli atti affettivi e volitivi [*Gemüts- und Willensakte*] – sono “atti oggettivanti” [*objektivierende*], che costituiscono degli oggetti [*Gegenstände*] in modo originario; sono la fonte necessaria [*notwendige Quellen*] di differenti

raison théorétique subsume les autres formes de raison: si chaque sphère ontologique conserve son mode d'évidence spécifique, en revanche toute évidence s'avère convertible en évidence doxique, positionnelle, théorique, consacrant ainsi l'universalité de la raison théorétique».

⁹³ Hua XXVIII, p. 61; tr. it. p. 79.

⁹⁴ Hua III/1, § 10, p. 25.

⁹⁵ Cfr. anche Hua XXIV, p. 53.

regioni dell'essere [*verschiedener Seinsregionen*] e, di conseguenza, anche delle rispettive ontologie. Per esempio, la coscienza che valuta [*das wertende Bewußtsein*] costituisce, in opposizione al semplice mondo delle cose [*Sachenwelt*], un nuovo tipo d'oggettività [*Gegenständlichkeit*], l'oggettività assiologica, ossia un "ente" [*Seiendes*] relativo a una nuova regione [...]»⁹⁶

Il *valore* assume la concretezza di un *ente*, a patto di allargare l'universo delle ontologie regionali. Alla *forma* si affianca così un *contenuto*, in cui si dichiara l'emergenza di un momento complementare: la *formalità* non è l'ultima parola dell'etica, che rimarrebbe irrimediabilmente insufficiente senza una controparte *materiale*. Modulandosi in ontologia, l'etica si fa carico della *differenza* che attraversa l'intero orizzonte dell'essere, distinguendo in linea di principio due dimensioni ontologiche, a cui corrisponderanno altrettante modalità del conoscere: *formale* e *materiale*, per un verso, e *analitico* e *sintetico*, per l'altro. Oltre la dicitura kantiana, sappiamo quanto rimanga ben poco di Kant nella celebre distinzione, fenomenologicamente rivista e corretta, tra l'«analitico» e il «sintetico» ed è a Bolzano che dovremo piuttosto guardare per capire la fonte dell'ispirazione husserliana⁹⁷. Tra il *formale* e il *materiale* non c'è una differenza di grado, bensì di natura che impedisce il passaggio per via astrattiva dall'uno all'altro. Ed è la *forma* che traccia il confine, là dove anche ciò che non è *formalizzabile* risulta comunque provvisto di una *forma specifica*, pur rifiutando una *formattazione* indiscriminata. Uno dei grandi meriti della fenomenologia husserliana sta, infatti, nell'aver dimostrato il senso di un *a priori sintetico-materiale*, sulla scorta dell'insegnamento di Stumpf e, ancora una volta, in opposizione a Kant: «Ogni legge pura, che includa i

⁹⁶ Hua III/1, § 117, p. 272: «Nach all dem ergibt es sich, daß alle Akte überhaupt – auch die Gemüts- und Willensakte – „objektivierende“ sind, Gegenstände ursprünglich, „konstituierend“, notwendige Quellen verschiedener Seinsregionen und damit auch zugehöriger Ontologien. Zum Beispiel: Das wertende Bewußtsein konstituiert die gegenüber der bloßen Sachenwelt neuartige „axiologische“ Gegenständlichkeit, ein „Seiendes“ neuer Region [...]».

⁹⁷ Il riferimento kantiano va a *Kritik der reinen Vernunft*, A 6-10/B 10-14. Cfr. inoltre Bolzano, *Wissenschaftslehre*, Bd. II, § 148, p. 84. Per Bolzano, il distinguo tra «analitico» e «sintetico» non verterà più sul contenuto della rappresentazione – e più precisamente sul rapporto che unisce il soggetto al predicato – ma sulla struttura della proposizione. «A è A»; «A, che è B, è A»; «A, che è B, è B», ecc. – sono questi gli esempi dell'*analiticità*, quale Bolzano la intende, il cui carattere tautologico è la risultante del procedimento (già leibniziano) di sostituzione *salva veritate*: la messa in variabile consente il rilevamento delle proprietà fondamentali della proposizione, che ne costituiscono la forma o, meglio, le *forme invarianti*, isolabili per astrazione in determinati nuclei concettuali. Per contro, si dirà «sintetica» ogni proposizione che rifiuti la sostituzione *salva veritate*, limitando le possibilità di variazione alla natura del contenuto.

concetti materiali in modo tale da non consentire la loro formalizzazione *salva veritate* [...] è una legge sintetica a priori», ossia una «legge d'essenza» in cui vigono determinati rapporti di necessità⁹⁸. In breve, tutto è forma anche se la forma non è tutto. Questo è il motivo che permette alla logica pura – in quanto *mathesis universalis* – di rivendicare un ruolo fondativo nell'architettura del sapere. In tal senso, per «sintetico» non dovremo intendere nient'altro che l'*a priori* – ossia la forma *sui generis*, ma non la formalizzazione – del materiale. La diversità d'essenza si traduce in una diversità di strutture e di possibilità relazionali: i colori, per esempio, non sono numeri e ciò che possiamo fare con gli uni non possiamo farlo con gli altri. La *legalità* è l'indice di una costituzione giuridica, che in un caso come nell'altro regola un dominio oggettivamente diverso. Ne consegue la ripartizione delle discipline in *analitiche a priori* e *sintetiche a priori*, alla luce dei concetti fondamentali – *materiali* e *formali* – che definiscono l'insieme delle proposizioni su cui vengono, infine, ad articolarsi le rispettive teorie: «concetti come *qualcosa ed uno, oggetto, qualità, relazione, connessione, pluralità, numero cardinale, ordine, numero ordinale, intero, parte, grandezza, ecc.*, hanno un carattere fundamentalmente diverso da quello di concetti come *casa, albero, colore, suono, spazio, sensazione, sentimento, ecc.*, che portano a espressione la materialità»⁹⁹. La stessa distinzione dovrà, di conseguenza, valere anche per l'etica o, meglio, per la razionalità di cui l'etica è l'espressione diretta. Ma che ne è della dimensione *materiale* dell'*etica*? Nei corsi del 1908-1914 ne cercheremo invano la traccia ed è qui che risiedono probabilmente le difficoltà di maggior rilievo in cui s'imbatterà l'analisi fenomenologica. L'etica materiale resterà effettivamente una promessa non mantenuta, che permarrà aporeticamente allo stato di un semplice *desideratum*¹⁰⁰. Eppure, non sarebbe del tutto scorretto asserire che il sale di queste

⁹⁸ Cfr. Hua XIX/1, pp. 258-259; tr. it. pp. 44-45.

⁹⁹ Hua XIX/1, p. 252; tr. it. p. 42.

¹⁰⁰ Cfr. a tale riguardo U. Melle, «The Development of Husserl's Ethics», *art. cit.*, pp. 119-120: «Formal axiology and formal praxis are only the first and basic stage of the theory of ethical principles. The higher, and for the practical end of guiding action, the more essential and important stage is "a systematic exposition of the entire material a priori" within the axiological and practical realm, in the form of a theory of material a priori values and goods. As Husserl says in the lecture from 1914, "Were there no material a priori, were there no types and families of objects which carried a priori predicates of values – then the concept of objective value would have no support of an objectively pre-established preferability and for the Idea of a "Best". Unfortunately, in his lectures and research manuscripts on ethics, Husserl never dealt systematically with this material part of the theory of axiology and practical principles».

Vorlesungen risiede proprio nell'insistenza sulla complementarità dei due momenti, là dove a un'etica formale si accompagna necessariamente l'idea di un'etica materiale. Dietro il *desideratum* c'è un *desiderio*, che non perde di senso di fronte alla propria irrealizzabilità e nella delusione di questa «promessa» traspaiono, in filigrana, le indicazioni future lungo cui procederà la riflessione sull'etica degli anni Venti¹⁰¹.

L'etica è una dimensione della ragione, *fonte di nuove regioni dell'essere* e l'essere, dal canto suo, accoglie all'interno del proprio orizzonte le oggettività pratico-assiologiche, facendosi carico di una *molteplicità irriducibile*. L'oggetto amato o voluto *non* è l'oggetto conosciuto, eppure in qualche modo resta pur sempre un «oggetto». Una volta di più, il gesto husserliano ambisce a conciliare due istanze all'apparenza inconciliabili: tutti gli atti in generale possono legittimamente definirsi «oggettivanti», benché l'intenzionalità non operi in base a un medesimo registro. Alla molteplicità dei riferimenti intenzionali corrisponderà, di conseguenza, una molteplicità di oggetti – *Soviel Schein, soviel Hindeutung auf Sein*, potremmo allora dire, riprendendo la celebre formula herbartiana in cui lo stesso Husserl scorderà l'indice di una *struttura*, che dalla *Vorlesung 33* di *Erste Philosophie* al § 46 delle *Cartesianische Meditationen* perverrà a incarnarsi nell'espressione di un'apoditticità: *Soviel Schein, soviel Sein*, tanti modi di essere, quanti tipi di datità e rispettivamente di evidenze. Le proprietà dell'«atto in generale» permangono formalmente le stesse attraverso la varietà dei modi intenzionali e, per riflesso, le diversità di registro – i modi dell'intenzionalità – indicheranno che i diversi tipi di oggetti, di datità e, quindi, di evidenze sono reciprocamente irriducibili: «Es gibt vielfältige Modi der Gegenständlichkeit und mit ihnen der sogenannten Gegebenheit [...]»¹⁰² – la molteplicità dei modi dell'oggetto rinvia alla molteplicità dei modi di datità. Anche nella revisione trascendentale della fenomenologia, l'essere – potremmo concludere – si dice *πολλαχῶς*, a patto però di non confondere il molteplice con l'arbitrario. Vige una *struttura*, in cui si esprime il *λόγος* di un *a priori* che distingue e unifica, mantenendo intatta la differenza o, meglio, la proporzione (*ratio*) tra le parti: qui risiede il senso fenomenologico

¹⁰¹ Cfr. di nuovo U. Melle, «Husserl's Personalist Ethics», in *Husserl studies*, 2007, p. 11: «Already at the time of his Göttingen lectures on axiology and ethics, Husserl became doubtful about the ideal of practical reason in the sense of the categorical imperative. These doubts led, in the 1920's, to a new orientation in his axiology and ethics which amounted to an extensive restriction, even a putting into question, of ethical rationalism».

¹⁰² E. Husserl, *Hua II*, hrsg. W. Biemel, p. 63.

dell'analogia che s'intenderà, in ultima istanza, come la *ratio* di una ragione, ossia la *ratio* di una *ratio*.

L'unità, il genere e l'analogia

Una questione rimane, tuttavia, ancora in sospeso: che ne è dell'unità dell'atto? Che senso avrà parlare di «unità» di fronte all'allargamento senza limiti della «sfera generale dell'essere» (*allgemeine Seinsphäre*)? E come descrivere tutto ciò in termini fenomenologici? Dovremmo forse postulare una coscienza e, per estensione, una ragione altrettanto illimitata? Nel 1914 Husserl reitera sostanzialmente quanto già affermato nella *Quinta ricerca logica*: nell'atto risiede l'unità di un genere descrittivo. L'«atto in generale» dovrà considerarsi, pertanto, alla stregua di un genere:

«[...] nel genere supremo “atto” [*innerhalb der obersten Gattung “Akt”*] si danno generi irriducibili [*irreduzible Gattungen Gene*] a cui corrispondono generi irriducibili di prese di posizione e quindi anche di doveri o validità [...]»¹⁰³

L'unità dell'atto è l'unità di un *genere supremo* – τὸ τιμιότατον γένος – il genere dei generi, al cui interno si ordina una serie di generi e sottogeneri. Ma questo vuol forse dire che il rapporto di *fondazione*, su cui gli atti oggettivanti erigevano il loro primato, si traduce in un rapporto di *derivazione*? Ancora una volta la risposta sembra creare più difficoltà di quante ne risolva, sollevando un'aporia che per riflesso minaccia d'inficiare il senso stesso dell'analogia. Ecco il problema: la *pluralità* dei modi intenzionali si raccoglie nella *superiorità* di un *genere*, che pare costringere in un unico abbraccio le differenze specifiche. Il genere supremo «atto» sovrasta la varietà degli atti, facendo dell'unità una *totalità* senza residui. Al di fuori, niente: nella generalità si esaurisce ogni possibilità descrittiva. Che ne è allora di quella *molteplicità*, che si voleva *irriducibile*? E che ne è dell'analogia tra i modi della ragione – logica, pratica, assiologica – in cui si racchiudeva tutta la ricchezza dell'intenzionale? Sembra reintrodursi surrettiziamente quell'istanza neo-platonica, che avevamo già visto filtrare nell'aristotelismo di Brentano: τὸ ἀνάλογον è un ἔκγονον, l'emanazione

¹⁰³ Hua XXVIII, p. 62; tr. it. p. 79.

di un principio unico che modula l'orizzontalità proporzionale nella verticalità di una dipendenza. Di fronte al divieto aristotelico di considerare l'öv alla stregua di un genere, la risposta di Brentano nel 1862 consisteva in effetti nel pensare l'essere come «il più alto concetto universale». E l'analogia, dal canto suo, garantiva all'essere l'univocità di un concetto – *conceptus entis* – al prezzo della sua stessa equivocità, trasformandosi ineluttabilmente in *analogia entis*. Vale forse lo stesso anche in fenomenologia? D'altronde, che tipo di unità potremmo mai aspettarci dalla coesione di un «genere supremo»? Le conseguenze paiono inevitabili: confinandosi all'interno di un *genere* – il «genere dei generi» – l'analogia abbandonerebbe l'originaria vocazione *trans-generica* che Aristotele le conferiva e finirebbe per modulare l'unità in univocità. Di contraccolpo, le differenze tra i modi degli atti – logici, pratici e assiologici – tenderebbero a ridursi a delle *differenze specifiche*. L'universalità si convertirebbe in *totalità* e la ragione – la *ragione in generale* – si configurerebbe come un *tutto* scomponibile in *parti* e *sottoparti*; un *genere supremo* composto da *sottogeneri*. Ma se la ragione è univoca, allora anche l'essere – la totalità dei correlati oggettivi – assumerà di conseguenza un senso altrettanto univoco. In breve, all'univocità della ragione corrisponderà l'univocità dell'essere o, meglio, l'univocità che pensa l'essere nei termini di un *concetto* o, al limite, di un'*idea*. La conclusione sarebbe, allora, la seguente: la fenomenologia si tinge di platonismo trasfigurando ancora una volta, silenziosamente ma inesorabilmente, l'analogia in *analogia entis*. La discontinuità che credevamo d'aver intravisto lungo il *fil rouge* che da Brentano conduce a Husserl andrebbe pertanto diluendosi in un rapporto di continuità. Ma ne siamo proprio sicuri? Opteremo, da parte nostra, per una risposta diversa: se l'analogia fenomenologica manterrà effettivamente una certa tensione verso l'univocità, lo farà rendendo il senso di questa univocità fortemente problematico. In altri termini, sarà legittimo parlare d'«univocità» solo a patto d'intenderla in accezione problematica e a una *problematica univocità della ragione* dovrà corrispondere un'altrettanto *problematica univocità dell'essere*. Ne capiremo meglio il senso, una volta giunti al termine dell'argomentazione.

Riprendiamo per il momento il filo del discorso a partire dalla questione dell'unità dell'atto. Al § 117 di *Ideen I*, Husserl applica la medesima dicitura che abbiamo già visto all'opera nel corso del 1914,

equiparando la struttura dell'«atto in generale» all'unità di un «genere supremo»:

«L'unità generica suprema [*die oberste Gattungseinheit*] che riunisce tutti questi specifici “caratteri d'atto”, ossia i caratteri della posizione, non esclude al suo interno differenze essenziali e d'ordine generico. In tal senso, le posizioni affettive in quanto posizioni [*als Setzungen*] sono affini [*verwandt*] alle posizioni dossiche, senza però risultare così solidali come lo sarebbero, invece, tutte le modalità della credenza tra loro.»¹⁰⁴

Al di là delle variazioni lessicali e concettuali che caratterizzano la cosiddetta «svolta trascendentale», Husserl rinnova la medesima dimostrazione che aveva sviluppato nella *Quinta ricerca logica*, successivamente riconfermata nel 1914, definendo l'«atto» nei termini di un «genere»: l'εἶδος è un γένος in grado di raccogliere in unità una serie di differenze specifiche¹⁰⁵. Risalendo di rinvio in rinvio, dalla *Quinta* perveniamo alla *Seconda Ricerca*, il cui tema d'indagine si concentrava – non a caso – sul rapporto tra l'individuale e il generale e, più precisamente, sull'«unità ideale della specie»: a un'unica essenza corrisponde una molteplicità di concretizzazioni possibili. Ripetiamo la nostra domanda: come s'intende l'unità generica dell'atto?

«Con l'essenziale comunanza di genere [*gattungsmäßigen Wesengemeinschaft*] di tutti i caratteri di posizione è data *eo ipso* anche la comunanza dei loro correlati noematici di posizione [...] Ed è qui che si

¹⁰⁴ Hua III/1, § 117, p. 269: «Die oberste Gattungseinheit, die all diese spezifischen „Aktcharaktere“, die Charaktere der „Setzung“ verbindet, schließt nicht wesentliche und gattungsmäßige Unterschiedenheiten aus. So sind denn die Gemütssetzungen mit den doxischen als Setzungen verwandt, aber keineswegs so zusammengehörig wie alle Modalitäten des Glaubens».

¹⁰⁵ «Carattere d'atto» o «carattere di posizione» sono espressioni equivalenti, che designano il modo (*wie*) in cui si compie il riferimento intenzionale. Come del resto lo stesso Husserl non mancherà di esplicitare, l'intenzionalità può legittimamente tradursi nei termini di un «prendere posizione»: indipendentemente dal nostro atteggiamento – attivo o passivo – prendiamo comunque posizione nei confronti di qualcosa e non potremmo non farlo così come non potremmo non vivere. In *Philosophie als strenge Wissenschaft*, leggiamo alle pp. 96-97: «noi soffriamo della più radicale necessità di vivere, una necessità che non si arresta in nessun punto della nostra vita. L'intera vita è un prendere posizione [...]». Questo significa che *qualcosa* – l'oggetto del riferimento intenzionale – è *posto* ovvero acquisisce un *senso*, rivestendo per riflesso le caratteristiche dell'atto di cui è appunto l'oggetto: l'amore, per esempio, pone l'oggetto come amato; il dubbio come dubitato, ecc. Gli *atti oggettivanti* confermano il loro primato, ridefinendosi nei termini di «posizionalità dossiche»: perché l'oggetto possa essere amato o dubitato deve in primo luogo *essere*, ossia deve porsi come *esistente*. Nella *doxa* si esprime il carattere oggettivante, che sottende più il senso empirico del *belief* che non la δόξα in accezione greca in quanto semplice opinione. Detto altrimenti, *crediamo* alle nostre rappresentazioni attribuendo a ciò che vediamo un senso *reale*. Per utilizzare il lessico delle *Ideen*, si tratta di «atti tetitici», vale a dire «atti che pongono l'essere» e rappresentano l'oggetto come un ente – «das Objekt gegeben als Seiend» (Hua III/1, § 104).

basano [*gründen*], in ultima istanza, le analogie che abbiamo da sempre avvertito [*die allzeit empfundenen Analogien*] tra la logica generale, la dottrina generale dei valori e l'etica – analogie che, se seguite fino in fondo, conducono alla costituzione delle discipline formali parallele: la logica formale, l'assiologia formale e la pratica formale.»¹⁰⁶

Due sono i punti che riterremo con maggior attenzione: in primo luogo, la *Wesengemeinschaft*, e, successivamente, il carattere intuitivo che Husserl sembra implicitamente attribuire all'analogia o, meglio, alle analogie in quanto «*empfundenen Analogien*». Anzitutto, cosa s'intende esattamente per *Wesengemeinschaft*? La risultante di un processo di generalizzazione che consente di mantenere unito il tutto: l'unità del genere supremo (*oberste Gattungseinheit*) si fonda sull'unità di una comunanza eidetica. Detto altrimenti, l'essenza è il collante dell'unità di genere. Diciamo «generalizzazione» (*Generalisierung*) e non «formalizzazione» (*Formalisierung*). La differenza è basilare – avremo modo di ritornarci – e si esplica alla luce di alcune distinzioni che ritroviamo già all'opera nella *Philosophie der Arithmetik*, poi reimpiegate anche in incipit delle *Ideen I*:

«Bisogna distinguere nettamente i rapporti di generalizzazione e specializzazione [*Generalisierung und Spezialisierung*] da quelli, essenzialmente diversi, dell'universalizzazione [*Verallgemeinerung*] che consentono di passare dal materiale [*Sachhaltigen*] al formale in un senso puramente logico [*das reinlogisch Formale*] o, viceversa, che consentono la materializzazione [*Versachlichung*] di ciò che è logico-formale. Detto altrimenti, la generalizzazione [*Generalisierung*] è del tutto diversa dalla formalizzazione [*Formalisierung*], quale ad esempio si mostra nell'analisi matematica. Allo stesso modo, la specializzazione [*Spezialisierung*] è del tutto diversa dall'abolizione del carattere formale [*Entformalisierung*] che consegue al riempimento [*Ausfüllung*] di una vuota forma logico-matematica o di una verità formale. La subordinazione di un'essenza all'universalità formale di un'altra essenza puramente logica non va, quindi, confusa con la subordinazione di un'essenza ai suoi generi superiori [*unter seine höheren Wesensgattungen*]. Ad esempio, l'essenza del triangolo è subordinata al genere supremo [*oberste Gattung*] della figura spaziale; l'essenza del rosso al genere supremo della qualità sensibile. D'altra parte, il triangolo, il rosso e tutte le altre essenze, omogenee tanto quanto eterogenee, si ordinano all'interno di una stessa

¹⁰⁶ Hua III/1, § 117, p. 269: «Mit der gattungsmäßigen Wesensgemeinschaft aller Setzungscharaktere ist diejenige ihrer noematischen Setzungskorrelate (der „thetischen Charaktere im noematischen Sinn“) [...] Darin aber gründen letztlich die allzeit empfundenen Analogien zwischen allgemeiner Logik, allgemeiner Wertlehre und Ethik, die, in ihre letzten Tiefen verfolgt, zur Konstitution von allgemeinen formalen Paralleldisziplinen hinleiten, der formalen Logik, der formalen Axiologie und Praktik».

categoria, “essenza”, che non ha affatto per esse, e per nessuna di esse, il carattere di un genere.»¹⁰⁷

Il genere supremo (*oberste Gattung*) designa un insieme di relazioni in base a cui viene a delimitarsi il perimetro di una classe d'appartenenza o, per utilizzare un'espressione fenomenologicamente equivalente, di una «regione» (*Region*). Un colore, quale per esempio il rosso, si distingue da un triangolo in virtù di specifiche proprietà che rendono i rispettivi generi reciprocamente irriducibili: la qualità sensibile, per un verso, la figura spaziale, per l'altro. Ogni regione, potremmo dire, esibisce una determinata consistenza che deriva dalle caratteristiche materiali dei propri oggetti: ovviamente, le leggi che si applicano ai colori non saranno uguali a quelle che si applicano alle figure geometriche. La stessa cosa varrà, allora, anche per la classe dei vissuti, vale a dire l'*atto in generale*: giudicare, sentire, valutare, volere, amare e odiare rientrano all'interno di un medesimo dominio, da intendersi come un *insieme di funzioni*, ossia una *struttura*. Il genere d'appartenenza si configura alla stregua di un tutto omogeneo – la coscienza – e nell'essenza di ogni vissuto vigerà, di conseguenza, l'indice di un'omogeneità. In tal senso, una o più proprietà dovranno risultare in grado di attraversare l'estensione dell'intera classe, assicurando alla «coscienza» l'unità di una regione. Esiste una tale proprietà capace di omogeneizzare l'eterogeneità dei vissuti? Conosciamo il principio della risposta: «Der Problemtitel, der die ganze Phänomenologie umspannt, heißt Intentionalität»¹⁰⁸ – dire «fenomenologia» significa dire «intenzionalità», là dove per «intenzionalità» dovremo intendere né più né meno che la «proprietà fondamentale della coscienza» (*die Grundeigenschaft des Bewußtseins*). Il riferimento va principalmente al § 84 delle *Ideen I*, «Die Intentionalität

¹⁰⁷ Hua III/1, § 13, p. 31: «Scharf unterscheiden muß man die Verhältnisse der Generalisierung und Spezialisierung von den wesentlich andersartigen der Verallgemeinerung von Sachhaltigem in das reinlogisch Formalen, bzw. umgekehrt, der Versachlichung eines logisch Formalen. Mit anderen Worten: Generalisierung ist etwas total anderes als Formalisierung, wie sie z. B. in der mathematischen Analysis eine so große Rolle spielt; und Spezialisierung etwas total anderes als Entformalisierung, als „Ausfüllung“ einer logisch-mathematischen Leerform, bzw. einer formalen Wahrheit. Demgemäß darf nicht verwechselt werden das Unterstehen eines Wesens unter der formalen Allgemeinheit eines reinlogischen Wesens mit dem Unterstehen eines Wesens unter seine höheren Wesensgattungen. So ist z. B. das Wesen Dreieck untergeordnet unter die oberste Gattung Raumgestalt, das Wesen Rot unter die oberste Gattung sinnliche Qualität. Andererseits ist Rot, Dreieck und sind so alle homogenen, wie heterogenen Wesen untergeordnet dem kategorialen Titel „Wesen“, welcher für sie alle keineswegs den Charakter einer Wesengattung hat, vielmehr ihn hinsichtlich keiner von ihnen hat».

¹⁰⁸ *Ibid.*, § 146, p. 337.

als phänomenologisches Hauptthema». Il problema dell'unità dipende direttamente dal carattere intenzionale dei vissuti: «Die Intentionalität ist es, die Bewußtsein im prägnanten Sinne charakterisiert, und die es rechtfertigt, zugleich den ganzen Erlebnisstrom als Bewußtseinsstrom und als Einheit eines Bewußtseins zu bezeichnen» – attraverso il *fil rouge* dell'intenzionalità, il flusso dei vissuti si modula in un flusso di coscienza facendo della coscienza stessa un'unità. Ne consegue – come, d'altronde, Husserl aggiunge poco più avanti – che «tutti i vissuti in generale partecipano in qualche modo all'intenzionalità»¹⁰⁹. Solo così la dispersione del flusso potrà configurarsi in un tutto coeso¹¹⁰. Ma più precisamente l'intenzionalità che cos'è? E in cosa consiste questa sua «meravigliosa proprietà»? La risposta non si fa attendere: «Wir verstanden unter Intentionalität die Eigenheit von Erlebnissen, "Bewußtsein von etwas zu sein"»¹¹¹. Una percezione è percezione di qualcosa; un giudizio è giudizio di uno stato di cose; una valutazione è valutazione di un valore, ecc. In breve, a ogni atto corrisponde un correlato oggettivo e indipendentemente dalla varietà dei modi ritroviamo costantemente la medesima struttura. *Meinen e Gerade-dieses-Objekt-Meinen* sono termini equivalenti, come d'altronde lo stesso Husserl stabilisce a chiare lettere nella *Vorlesung* del 1908/09: l'intenzionalità è sempre intenzionalità *di* qualcosa, ovvero di un determinato oggetto, anche qualora l'oggetto non esistesse¹¹². Ecco perché, riprendendo il titolo del secondo capitolo della terza sezione delle *Ideen I*, la coscienza potrà ridefinirsi nei termini di una struttura o, meglio, un insieme strutturato di funzioni – «Allgemeine Strukturen des reinen Bewußtseins». La messa in evidenza delle strutture implicherà, per riflesso, una visione generale in cui non è la singola cosa o il singolo vissuto a essere preso di mira, bensì l'essenza della cosa o, analogamente, l'essenza del vissuto. Dietro ogni *fatto*, c'è un *eidōs*. Si tratta, lo abbiamo capito, della cosiddetta *Wesensschauung*, la «visione d'essenza» che tramite un processo d'astrazione e variazione

¹⁰⁹ *Ibid.*, § 84, p. 187.

¹¹⁰ Cfr. *ivi*: «Sie [*die Intentionalität*] ist insofern eine Wesenseigentümlichkeit der Erlebnisphäre überhaupt, als alle Erlebnisse in irgendeiner Weise an der Intentionalität Anteil haben, wenn wir gleichwohl nicht von jedem Erlebnis im selben Sinne sagen können, es habe Intentionalität [...]».

¹¹¹ *Ibid.*, p. 188.

¹¹² Hua XXVIII, p. 270: «Und darin liegt überhaupt das Wesentliche, daß all die Phänomene, die wir unter dem Titele „Erkenntnis“ zusammenfassen, diese wunderbare Eigentümlichkeit haben, daß ein jedes in seiner Weise ein Objekt-Meinen ist und ein Gerade-dieses-Objekt-Meinen; dabei aber in verschiedener Weise».

immaginativa permette d'individuare la forma nel contenuto, il generale nel particolare. La *Wesenschauung* ha come fine la determinazione di un'invarianza: nell'oggetto – che sia una cosa o un vissuto, poco importa – si esprime una specificità («*Eigenart*») descrivibile in base a determinati predicati in grado d'individuare il *quid*, vale a dire il suo «essere-così» (*Sosein*) e non altrimenti (*Anderssein*). Un triangolo, rosso o verde, isoscele o scaleno, rimarrà pur sempre un triangolo indipendentemente da tutte le possibili variazioni. Questo perché l'essenza del triangolo rientra all'interno di un unico genere d'appartenenza – la figura spaziale – in cui vigono determinati assiomi, che ne definiscono *a priori* la costituzione. La stessa cosa varrà ugualmente per gli atti di coscienza, là dove si esibisce una medesima costante – l'intenzionalità – che rende possibile la traslazione del singolo sul piano generale. Anche gli *atti* avranno, allora, diritto a un genere supremo – l'«atto» – che non dovrà tuttavia considerarsi alla stregua di un'ipostasi, come se fosse una cosa tra le cose del mondo. L'*eidos* non si può indicare con un dito e, d'altronde, è lo stesso Husserl a metterci prontamente in guardia contro le eventuali sviste interpretative:

«Considerare la nozione di “essenza” come un genere rispetto alle essenze materiali sarebbe altrettanto erroneo quanto considerare l'oggetto in generale (la nozione vuota di qualcosa) come un genere per la diversità di tutti gli oggetti e, conseguentemente, come il solo e unico genere supremo, ossia come il genere dei generi [...]»¹¹³

L'identità non si afferma a scapito delle differenze e in tal senso il *genere supremo* andrà inteso nei termini di un'unità descrittiva piuttosto che un'unità sostanziale. In altre parole, il genere rende possibile la descrizione di un dominio che è già unitario per sua natura e, allo stesso modo, l'unità del genere non sarà altro che un'unità imposta dalla natura del dominio. L'essenza è un concetto, che si declina rigorosamente al plurale: «Ogni essenza [...] ha un ambito eidetico conforme alla cosa, abbraccia cioè delle specialità e singolarità eidetiche»¹¹⁴. Ecco, allora, la

¹¹³ Hua III/1, § 13, p. 31: «„Wesen“ als Gattung sachhaltiger Wesen anzusehen, wäre ebenso verkehrt, wie Gegenstand überhaupt (das leere Etwas) als Gattung für jederlei Gegenstände und dann natürlich schlechthin als die eine und einzige oberste Gattung, als Gattung aller Gattung zu mißdeuten».

¹¹⁴ *Ivi*. P. Ricœur, a suo tempo, l'aveva giustamente rilevato: «On ne saurait trop insister sur le caractère non métaphysique de la notion d'essence: elle est introduite ici dialectiquement comme corrélat du fait, comme le statut de détermination qui doit nécessairement survenir à un fait pour qu'il ait ce sens et non un autre». (E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, *op. cit.*, n. 5, pp. 9-10).

conseguenza che attendavamo: se l'unità di genere (*Gattungseinheit*) si fonda su una comunanza d'essenza (*Wesengemeinschaft*), anche l'analogia che si applica all'interno di questa unità dovrà essere, a sua volta, un'*analogia d'essenza*, vale a dire un'analogia che guarda all'essenza e, più precisamente, all'essenza della coscienza in quanto insieme di strutture. È lo stesso Husserl a darcene testualmente conferma:

«È precisamente questo parallelismo manifesto [*offenbare Parallele*] – il quale non si riduce a un'analogia esteriore [*äußerliche Analogie*], ma si fonda inequivocabilmente su una comunità d'essenza [*Wesengemeinschaft*] – a rendere possibile un discorso sull'etica formale e sull'assiologia formale in analogia con la logica formale. Non è certo un caso se abbiamo trovato dei gruppi di leggi analoghi a quelli delle leggi logiche. Al contrario, è chiaro che quest'analogia si fonda su una comunità d'essenza e fornisce gli indizi necessari [*ein Argument dafür abgibt*] per una sua congettura, là dove questa comunità d'essenza non sia ancora stata rilevata e, al limite, permette di ricercarla tramite una chiara messa in rilievo [*nach klaren Herausstellung*].»¹¹⁵

Nella comunità d'essenza (*Wesengemeinschaft*) risiede il fondamento dell'analogia e, per riflesso, l'essenza modula l'analogia nell'indice di una comunità, trasformandola in un'«analogia essenziale» (*wesentliche Analogie*), ovvero un'analogia capace di mettere in parallelo le «strutture essenziali» (*Wesensstrukturen*) della coscienza¹¹⁶. Là dove «si danno generi essenzialmente diversi d'atti intenzionali» – affermerà Husserl – dovremo «procedere fino all'ultima fonte delle analogie [*bis zu den letzten Quellen der Analogien*] e mostrare realmente le strutture parallele degli atti e dei loro correlati»¹¹⁷. La *ratio* dell'analogia è una *paritas rationis*, l'uguaglianza di un fondamento che fa dell'analogia stessa qualcosa di più che un semplice rapporto d'uguaglianza fra le due coppie di una proporzione. Il discrimine sta nell'unità di fondo in grado di determinare la natura del rapporto: senza un fondamento comune, l'analogia diventa irrimediabilmente cattiva o

¹¹⁵ Hua XXVIII, p. 267: «Eben diese offenbare Parallele, die keine äußerliche Analogie ist, sondern zweifellos in Wesengemeinschaft gründet, erklärt auch die Möglichkeit, von formaler Ethik, formaler Axiologie in Analogie zur formalen Logik zu sprechen. Es ist kein Zufall, daß wir Gruppen von Gesetzen gefunden haben, die den logischen analog sind. Vielmehr ist klar, daß auch diese Analogie in Wesengemeinschaft gründet bzw. umgekehrt ein Argument dafür abgibt, die vielleicht noch nicht erschaute Wesengemeinschaft zu vermuten und nach klaren Herausstellung zu suchen».

¹¹⁶ Cfr. anche *ibid.*, p. 62; tr. it. 79: «[...] quella radicale analogia [*radikale Analogie*] sussiste realmente [*wirkliche bestehe*] negli atti stessi in quanto prese di posizione [*in den Akten selbst als Stellungnahmen*]».

¹¹⁷ *Ivi.*

superficiale e privata di una *ratio*, perde le proprie ragioni finendo così per inventare anziché scoprire. Distingueremo, pertanto, tra analogie buone e cattive, tra quelle autentiche e quelle false, tra quelle radicali e continue e quelle, invece, superficiali¹¹⁸. Le sorti dell'analogia dipendono dalla sua capacità d'istituire una trama di corrispondenze in grado di mettere in rilievo o, meglio, in *evidenza* la struttura di ciò che è. Non si tratta di uno schema gnoseologico quanto piuttosto di uno strumento d'indagine teso a investigare la natura delle cose stesse. Il metodo si appropria dell'analogia e, di contraccolpo, l'analogia si fa carico di un carattere esplicitamente metodologico: «die Methode der Analogie», per riprendere il titolo del *Beilage VIII alle Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, in cui lo stesso Husserl non manca di dichiarare che «il metodo analogico è importante e fecondo»¹¹⁹. La stessa indicazione si ripete anche nelle *Ideen I*: «l'analogia può fungere da guida nelle questioni di metodo»¹²⁰. Ed è lungo questa linea che s'imbastisce, del resto, l'argomentazione delle *Vorlesungen* del 1908-1914: «Abbiamo seguito queste analogie; abbiamo ricercato le loro fonti più recondite; abbiamo cercato la loro formulazione più pura e più pregnante; separato quelle inautentiche da quelle autentiche e infine abbiamo trovato queste autentiche analogie»¹²¹.

¹¹⁸ Cfr. ancora *ibid.*, p. 35; 343: «echte Analogie»; «falsche Analogie»; *ibid.*, p. 44: «radikale und durchgehende Analogie»; «oberflächliche Analogie»; *ibid.*, p. 62: «radikale Analogie»; «wesentliche Analogie»; *ibid.*, p. 271: «äußerliche Analogie»; *ibid.*, p. 280: «innere Analogie». Cfr. a tale riguardo il commento di V. Gérard, «L'analogie entre l'éthique formelle et la logique formelle chez Husserl», *art. cit.*, pp. 123-124: «Qu'est-ce qu'une "analogie radicale et continue" (*radikale und durchgehende Analogie*)? En quoi se distingue-t-elle d'une "analogie superficielle" (*oberflächliche Analogie*) et d'une pure et simple "similitude"? Les paragraphes 44, 45 et 84 d'*Expérience et jugement* nous apportent sur ce point les éclaircissements nécessaires. L'analogie se caractérise chez Husserl par "l'écart", et se distingue par là de la similitude. Dans le va-et-vient du regard d'un membre à l'autre d'une similitude, les deux membres se recouvrent et ne présentent plus aucun écart, l'un et l'autre font un, le recouvert est vu tout entier à travers le recouvrant : la *Madone* de Raphael à travers sa reproduction [...]. Dans le va-et-vient du regard d'un membre à l'autre de l'analogie, il y a recouvrement, mais le moment de l'éthique qui est vu à travers son *analogon* dans la logique, et se recouvre avec lui, présent un écart : "le dissemblable – écrit Husserl – s'enlève sur le sol d'une communauté" (*EU*, p. 77). Fondus ensemble dans une communauté, le vrai et le bien forment une dualité, qui est celle, dans le recouvrement, de termes "apparentés" [...] Il faut se représenter, écrit Husserl, "la similitude complète comme la limite de l'analogie" (*EU*, p. 407). Les écarts, constitutifs de l'analogie, sont donc à leur tour comparables entre eux; ils ont eux-mêmes leurs analogies propres. Parce qu'elle se définit par l'écart, l'analogie admet donc des gradations: l'analogie superficielle peut être approfondie et prolongée en une analogie radicale et continue. Mais si pure soit l'analogie, jamais la dualité de l'éthique et de la logique ne saurait être abolie; si près qu'on se sera approché de la similitude complète, il restera toujours entre la logique et l'éthique, irréductiblement un écart».

¹¹⁹ Hua XXVIII, p. 348.

¹²⁰ Hua III/1, § 72, p. 150: «Kann die Analogie überhaupt methodisch leitend sein [...]».

¹²¹ Hua XXVIII, p. 65; tr. it. p. 82.

Vale quanto già affermava Kant nella *Critica della ragion pura*, dove l'analogia si definiva come una «regola di ricerca» in grado di assicurare un orientamento di fronte al molteplice dell'esperienza. Anche l'analogia fenomenologica potrà effettivamente intendersi come una regola, che sulla base di determinate somiglianze ricerca i segni di una corrispondenza formale, capace di unire senza confondere le parti del rapporto. La differenza sta, tuttavia, nella natura dell'analogia che in Kant mantiene una funzione esclusivamente *regolativa*: «Un'analogia dell'esperienza sarà dunque semplicemente una regola [*Regel*] secondo la quale l'unità dell'esperienza [...] deve risultare da percezioni, e deve valere come principio degli oggetti (dei fenomeni) non costitutivo, ma soltanto regolativo»¹²². La funzione regolativa si limita a *coordinare* i fenomeni con l'unità logica dei concetti, contrariamente alla vocazione fenomenologica dell'analogia – ben più ambiziosa – che pretende di *descrivere* e, quindi, *mostrare* la complessità di una struttura *a parte subjecti*, rivendicando al contempo una portata ontologica. Il principio regolativo cede, di conseguenza, il passo a un principio costitutivo sulla base di una duplice implicazione: se l'unità dell'atto in generale fonda l'analogia, per riflesso, è l'analogia a rendere possibile il manifestarsi di quest'unità. Detto altrimenti, l'analogia è il *λόγος* di un'unità soggiacente che non può che dirsi per *ana-logia*: la messa in parallelo delle strutture costituisce la conferma della loro solidarietà; l'esibizione di un'omogeneità, che coinvolge ugualmente gli atti e i correlati oggettivi. Potremmo allora parlare di un'unità *κατ'αναλογίαν*, a patto, però, di non disconoscere la differenza sottile – per quanto persistente – che continua a separare l'analogia aristotelica dall'analogia fenomenologica, quale Husserl sembra qui intenderla: un'analogia che non disconosce le sue ambizioni ontologiche, pur continuando a mantenersi ambiguamente all'interno di un unico genere, – sebbene si tratti di un «genere d'essenza».

*Le tracce di un ripensamento
(1900-1913)*

Sulla scorta di un indizio testuale, i *Prolegomena zur reinen Logik* ci offrono un interessante conferma del senso che l'analogia va

¹²² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 180/B 223.

progressivamente assumendo all'interno della riflessione husserliana. In occasione della seconda edizione delle *Logische Untersuchungen* (1913), Husserl apporta alcune rettifiche al testo della prima edizione (1900), differendo la riedizione della *Sesta ricerca logica* al 1921. Le rettifiche, come esplicitamente dichiarato nella prefazione del 1913, mirano per lo più a uniformare il testo originario con le acquisizioni della cosiddetta «svolta trascendentale»: alla luce dei «progressi» compiuti, s'impone l'esigenza di una ripubblicazione «in una forma migliorata, il più possibile conforme al punto di vista delle *Ideen*»¹²³. Ora, tra la prima e la seconda edizione il testo dei *Prolegomena* risulta il meno rimaneggiato. Il motivo è per lo più riconducibile a una forte omogeneità stilistica, dovuta al contesto d'elaborazione: due serie complementari di lezioni tenute da Husserl a Halle nell'estate e nell'inverno del 1896¹²⁴. Le rettifiche, piuttosto rare, si caricano pertanto di un significato strategico e quella che maggiormente ci interessa interviene al § 51. Qui, l'argomentazione si concentra sulla confutazione di un pregiudizio a sfondo psicologista, che vorrebbe abbassare l'evidenza al rango di un *sentimento* come se si trattasse di un carattere psichico «accessorio», presente in certi giudizi e assente in altri¹²⁵. Viceversa, la critica husserliana mira a separare nettamente i due momenti che presiedono alla costituzione del concetto di «evidenza»: *logico* e *psicologico*. La possibilità ideale non va confusa con la possibilità reale così come la verità di un enunciato non dipende da chi la enuncia. La proposizione « $a + b = b + a$ » – l'esempio è dello stesso Husserl – «significa che il valore numerico della somma di due numeri è indipendente dalla loro posizione nella connessione, ma non dice nulla a proposito della numerazione della somma effettuata da qualcuno»¹²⁶. Certo, sarà pur sempre possibile in linea di principio istituire un'equivalenza che trasformi la *verità* in *vissuto*; *l'idealità logica* in *utilizzabilità psicologica*. In breve, la distinzione non deve irridirsi in dicotomia: «A è vero» equivarrà pertanto a «è possibile che qualcuno giudichi con evidenza che A sia»¹²⁷.

¹²³ Hua XVIII, p. 9; tr. it. p. 7.

¹²⁴ Hua XVIII, p. 12; tr. it. p. 10: «i *Prolegomeni ad una logica pura* sono, nel loro contenuto essenziale, una semplice rielaborazione di due serie complementari di lezioni tenute a Halle nell'estate e nell'inverno del 1896. Di qui la maggior vivacità dell'esposizione che ha contribuito alla loro efficacia. Anche dal punto di vista intellettuale, questo scritto è fortemente omogeneo, e quindi non ho ritenuto di doverlo rielaborare in modo radicale. D'altro lato, mi è stato possibile, a partire dalla metà circa in poi, migliorare notevolmente l'esposizione, eliminare certe manchevolezze, mettere in maggior evidenza i punti importanti».

¹²⁵ Cfr. Hua XVIII, pp. 190-191; tr. it. pp. 194-195.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 187; tr. it. p. 191.

¹²⁷ *Ivi.*

L'indipendenza della verità dalle condizioni materiali di un enunciato non toglie che qualcuno, da qualche parte, sia pur in grado di enunciarla: «Ogni verità è un'unità ideale rispetto a una molteplicità, che può essere infinita ed illimitata di enunciati giusti che hanno la medesima forma e materia»¹²⁸. Ripetere dieci volte il principio di non-contraddizione non lo rende più vero, ma ci permette tutt'al più di enunciare giustamente per dieci volte il medesimo principio. Ecco la conclusione a cui perviene la critica husserliana, che del resto abbiamo già avuto modo d'incontrare lungo il corso della nostra argomentazione: «l'evidenza non è altro che il vissuto della verità» e, per riflesso, «la verità è un'idea il cui caso singolo è un vissuto attuale nel giudizio evidente»¹²⁹. La confutazione del pregiudizio consiste, pertanto, nel fare dell'evidenza il contrassegno dell'adeguazione in base a cui Husserl continua a pensare il concetto di verità: «L'evidenza è il vissuto dell'accordo [*Zusammenstimmung*] tra l'intenzione e ciò che è presente in se stesso, che essa intende, [*zwischen der Meinung und dem selbst Gegenwärtigen, das sie meint*], tra il senso attuale dell'enunciato e lo stato di cose dato in se stesso»¹³⁰. «Che cos'è, dunque, un giudizio evidente?» – si domanda lo stesso Husserl. «La coscienza di una datità originaria»¹³¹, che otteniamo nel momento in cui l'intenzione significativa si riempie in un'intuizione corrispondente. Solo così l'oggetto preso di mira potrà *darsi come* «presente in se stesso» o, per dirlo con il linguaggio delle *Ideen*, «in carne e ossa» (*leibhaftig*). Pensiamo alla differenza tra una percezione adeguata e una rappresentazione qualsiasi: un conto, per esempio, è rappresentarsi tramite le parole di un amico una città in cui non siamo mai stati e un conto è, invece, andarci personalmente. Certo, in entrambi i casi si tratta di *rappresentazioni* e – come puntualizzerà la *Quinta Ricerca logica* – «per la coscienza il dato resta quello che è, sia che l'oggetto rappresentato esista oppure che esso sia solo immaginario o addirittura assurdo»¹³². Questo, tuttavia, non annulla le differenze. Vedere non equivale a immaginare; una rappresentazione vaga o, al limite, vuota non è una rappresentazione adeguata e, allo stesso modo, giudicare con evidenza non significa semplicemente asserire, così come la

¹²⁸ *Ibid.*, p. 190; tr. it. p. 193.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 192-193; tr. it. p. 196.

¹³⁰ *Ivi.*

¹³¹ *Ivi.* Si tratta di un'aggiunta della seconda edizione: «Wahrheit ist eine Idee, deren Einzelfall im evidenten Urteil aktuelles Erlebnis ist. Das evidente Urteil aber ist ein Bewußtsein originär Gegebenheit».

¹³² Hua XIX/1, p. 386; tr. it. p. 164.

comprensione non coincide con la mera enunciazione di uno stato di cose. A ogni modalità intenzionale corrisponderà in tal senso una differenza descrittiva: «Tutte le differenze nella modalità del riferimento all'oggetto sono differenze descrittive dei vissuti intenzionali correlativi»¹³³. E naturalmente varrà anche il principio speculare: a modalità simili corrisponderà un medesimo tipo di descrizione. Sarà allora possibile stabilire un'*equivalenza*, per esempio, tra un giudizio e una percezione, qualora in un caso come nell'altro sia lo stesso carattere descrittivo ad applicarsi: l'*evidenza*. Una griglia di corrispondenze permetterà perciò di ordinare la molteplicità degli atti intenzionali sulla base di determinate tipologie, come d'altronde Husserl enuncia al § 51 dei *Prolegomena*. Qui, interviene la rettifica che ci interessa. Mettiamo a confronto i due testi della prima (A) e della seconda edizione (B)¹³⁴:

A 190

«Daher das Gleichnis von Sehen, Einsehen, Erfassen der Wahrheit in der Evidenz. Und wie im Gebiet der Wahrnehmung das Nichtsehen sich keineswegs deckt mit dem Nichtsein, so bedeutet auch Mangel der Evidenz nicht so viel wie Unwahrheit. Wahrheit verhält sich zur Evidenz analog, wie sich das Sein eines Individuellen zu seiner adäquaten Wahrnehmung verhält. Wieder verhält sich das

B 190

«Das evidente Urteil aber ist ein Bewußtsein originär Gegebenheit. Zu ihm verhält sich das nicht-evidente Urteil analog, wie sich die beliebige vorstellende Setzung eines Gegenstandes zu seiner adäquaten Wahrnehmung verhält. Das adäquat Wahrgenommene ist nicht bloß ein irgendwie Gemeintes, sondern, als was es gemeint ist, auch im Akte originär gegeben, d. i. als selbst gegenwärtig und restlos erfasst.»

¹³³ *Ibid.*, p. 427; tr. it. p. 199.

¹³⁴ Hua XVIII, p. 193. Ecco il testo di A 190: «Da qui le metafore equivalenti di vedere, intuire, apprendere la verità con evidenza. E come sul terreno della percezione il non-vedere non si identifica affatto con il non-essere, così anche la mancanza d'evidenza non significa affatto non-verità. Il rapporto della verità all'evidenza è analogo al rapporto dell'esistenza di un essere individuale alla sua percezione adeguata. Allo stesso modo, il rapporto del giudizio al giudizio evidente è analogo al rapporto della posizione intuitiva (come la percezione, il ricordo, ecc.) alla percezione adeguata. Ciò che è rappresentato intuitivamente ed è ritenuto per esistente non è una mera intenzione ma, tale qual è intenzionato, è anche presente nell'atto». Il testo di B 190 è, invece, il seguente: «Il giudizio evidente è coscienza di una datità originaria. Rispetto ad esso, il giudizio non evidente si comporta in modo analogo ad una posizione rappresentativa qualsiasi di un oggetto rispetto alla sua percezione adeguata. Ciò che è percepito adeguatamente non è soltanto qualcosa che è intenzionato in un modo qualsiasi, ma in quanto è intenzionato, è anche originariamente dato nell'atto, cioè è appreso come presente in se stesso, senza residui [...] L'analogia che collega tutti i vissuti che offrono datità originarie conduce a discorsi analoghi: si chiama "evidenza" il vedere, il comprendere, il cogliere uno stato di cose dato in se stesso ("vero") oppure, compiendo un'ovvia equivocazione, la verità. E come sul terreno della percezione il non vedere non si identifica affatto con il non-essere, così anche la mancanza dell'evidenza non significa affatto non-verità».

Urteil zum evidenten Urteil analog, wie sich die anschauliche Setzung (als Wahrnehmung, Erinnerung u. dgl.) zur adäquaten Wahrnehmung verhält. Das anschaulich Vorgestellte und für seiend Genommene ist nicht bloß ein Gemeintes, sondern, als was es gemeint ist, auch im Akte gegenwärtig.»

Aggiunta della seconda edizione:

«Die Analogie, die alle originär gebenden Erlebnisse verbindet, führt dann zu analogen Reden: man nennt die Evidenz ein Sehen, Einsehen, Erfassen des selbst gegeben („wahren“) Sachverhalts bzw., in naheliegender Äquivokation, der Wahrheit. Und wie im Gebiet der Wahrnehmung das Nichtsehen sich keineswegs deckt mit dem Nichtsein, so bedeutet auch Mangel der Evidenz nicht so viel wie Unwahrheit.»

In A come in B Husserl tira le conclusioni che discendono dalla confutazione del pregiudizio psicologista. L'accento cade, in particolare, sul binomio «evidenza e adeguazione». Per «evidenza» – lo ripetiamo – non dobbiamo intendere la risultante di un carattere psichico, bensì il soddisfacimento o, meglio, il *riempimento* del rapporto tra l'atto intenzionale e l'oggetto di riferimento, là dove l'intenzione si trovi in *presenza* del proprio oggetto. Il passo della prima edizione – «Daher das Gleichnis [...]» – è interamente espunto a vantaggio di una riformulazione che senza modificare in modo radicale l'asse del discorso, introduce una sinonimia tra l'«evidenza» e un altro concetto del tutto assente nella prima edizione, la «datità» (*Gegebenheit*). La distinzione tra «adeguato/inadeguato» su cui insiste il testo della prima edizione si converte in una differenziazione dei modi di *datità*, da intendersi più semplicemente come i modi della *presenza* dell'oggetto: «ciò che è percepito adeguatamente» – leggiamo, infatti, nel testo della seconda edizione – «è anche originariamente dato nell'atto [*im Akte originär gegeben*], cioè è appreso come presente in se stesso [*selbst gegenwärtig*], senza residui». Al contrario, il testo della prima edizione si limita ad affermare che «ciò che è rappresentato intuitivamente ed è ritenuto per esistente non è una mera intenzione ma, tale qual è intenzionato, è anche presente nell'atto». Rinviamo per inciso alle lezioni del 1907, *Die Idee der Phänomenologie*, dove lo stesso Husserl risulterà ancora più esplicito a proposito della sinonimia che vige tra i concetti di *Evidenz* e *Gegebenheit*: «Questo esser-dato [*Gegebensein*] [...] che è una visione e un'apprensione immediata dell'oggetto preso di mira tale e quale è in se

stesso, costituisce il concetto pregnante di evidenza [...]»¹³⁵. È, dunque, la *Gegebenheit* il discrimine che consente di distinguere e al contempo radunare la molteplicità degli atti intenzionali: *sehen, einsehen, erfassen* – vedere, intuire, apprendere – possono a pari titolo usufruire di una medesima modalità descrittiva, l'evidenza, in cui viene a esprimersi la piena adeguazione del rapporto tra l'atto e il correlato oggettivo. Al di là delle differenze di registro, emerge un'unica struttura che si manifesta nella forma di una correlazione: la *coscienza* è sempre *coscienza di qualcosa*. Ed è qui che interviene, per noi, la rettifica di maggior rilievo: in un'aggiunta della seconda edizione, Husserl riformula poco più avanti il passo espunto della prima edizione, sostituendo all'espressione «das Gleichnis», «die Analogie». A un semplice rapporto di comparazione tra due o più livelli di discorso eterogenei – «Gleichnis» significa letteralmente «parabola», «metafora»¹³⁶ – subentra «l'analogia che collega tutti i vissuti che offrono datità originarie [...]». Ma perché «Analogie» piuttosto che «Gleichnis»? La differenza è sottile, ma ne va del rigore dell'analisi: nell'analogia si esprime, infatti, una messa in parallelo delle strutture – inclusive degli atti e dei loro correlati oggettivi – che mira all'individuazione di un'invarianza in cui risulta reperibile l'indice di una comunità oltre le differenze di genere. Qui risiede l'argine contro l'arbitrario: la messa in parallelo delle strutture implica, per riflesso, il loro parallelismo. Detto più semplicemente, sono le strutture stesse a essere parallele, dichiarando così un'appartenenza comune. L'intervento dell'analogia non si circoscrive all'istituzione di un rapporto tra cose o livelli di discorso eterogenei, ma crea piuttosto uno spazio d'omogeneità sulla base di un unico fondamento.

A tale proposito, non sarà inutile porre l'analogia fenomenologica nuovamente in contrasto con l'analogia kantiana, per farne risaltare la specificità alla luce di una nota aggiunta nella seconda edizione della *Kritik der reinen Vernunft*. Qui, Kant distingue il concetto di «unione»

¹³⁵ Hua II, p. 35: «Dieses Gegebensein, das jeden sinnvollen Zweifel ausschließt, ein schlechthin unmittelbares Schauen und Fassen der gemeinten Gegenständlichkeit selbst und so wie sie ist, macht den prägnanten Begriff der Evidenz aus, und zwar verstanden als unmittelbare Evidenz».

¹³⁶ Cfr. «Gleichnis», in Duden, *das große Wörterbuch der deutschen Sprache* in 8 Bänden, Dudenverlag, Mannheim-Leipzig-Wien-Zürich, 1993: «das, was sich mit etwas anderem vergleichen läßt: kurze bildhafte Erzählung, die einen abstrakten Gedanken od. Vorgang durch Vergleich mit einer anschaulichen, konkreten Handlung [mit belehrender Absicht] verständlich machen will». Segnaliamo, per inciso, che la celebre immagine del «Zickzack» è «Gleichnis», cfr. Hua XIX/1, (introduzione), p. 22; tr. it. 282: «L'indagine si muove perciò, per così dire, a zig-zag; e questa metafora [*Gleichnis*] è tanto più pertinente per il fatto che [...] si deve continuamente ritornare alle analisi precedenti». Cfr. anche Hua VI, p. 59; tr. it. p. 87.

(*conjunctio*) in virtù di due distinte accezioni: la «composizione» (*compositio*), per un verso, e la «connessione» (*nexus*), per l'altro¹³⁷. L'unione di ciò che è omogeneo implica una *composizione* delle parti, contrariamente all'unione dell'eterogeneo che richiede, invece, una *connessione*. Ora, le analogie dell'esperienza fanno ricorso a un'unione del secondo tipo, che Kant ridefinisce a sua volta nei termini di un'*unione dinamica*: l'analogia stabilisce *nessi* tra elementi che non possono dedursi gli uni dagli altri. Si pensi, per esempio, al rapporto tra la causa e l'effetto, tra la sostanza e l'accidente. Di fronte all'esistenza del molteplice, la sintesi analogica abbandona ogni pretesa deduttiva limitandosi, di conseguenza, alla formulazione di un rapporto. Ciò che si determina è il *come* – il modo – della connessione e non il *che cosa*, ossia ciò su cui verte la connessione: «[...] dati tre membri può essere conosciuto e dato a priori solo il rapporto a un quarto membro, ma non questo quarto membro stesso»¹³⁸. Anche l'analogia fenomenologica si mantiene, dal canto suo, estremamente vigile contro ogni pretesa deduttiva, ma rivendica nel proprio intimo un'ambizione ulteriore: la realtà non si deduce, bensì si descrive. Al § 75 delle *Ideen I*, Husserl ci offre un'interessante conferma che non manca, tuttavia, di sollevare per contraccollo alcune difficoltà:

«L'elaborazione delle teorie deduttive è esclusa dal procedimento della fenomenologia. Ogni conoscenza deve essere descrittiva e rigorosamente conforme alla sfera immanente, anche se con ciò non si nega l'utilità dei ragionamenti mediati [*mittelbare Schlüsse*]. Questo tipo di ragionamenti così come i procedimenti non intuitivi di ogni sorta mantengono un significato esclusivamente metodico: condurci verso la cosa, che successivamente dovrà trasformarsi in datità grazie a una diretta visione d'essenza. Certo, è anche possibile che prima di ogni effettiva intuizione s'impongano alcune analogie, in base a cui viene ad aprirsi uno spazio per delle ipotesi circa le relazioni tra essenze [*Wesenszusammenhänge*], permettendo l'elaborazione di ragionamenti che vanno oltre la sfera immanente. Tuttavia, la validazione di queste ipotesi dipenderà in ultima

¹³⁷ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B 202; tr. it., p. 149: «Ogni unione (*conjunctio*) può essere o una composizione (*compositio*), o una connessione (*nexus*). La prima è sintesi del molteplice che non è necessariamente connesso [...] e di questa specie è la sintesi dell'omogeneo in tutto ciò che si può considerare matematicamente [...] La seconda unione (*nexus*) è sintesi del molteplice, in quanto questo è necessariamente connesso, come ad. es. l'accidente con la sostanza, o l'effetto con la causa, – e perciò, anche se eterogeneo, pure è rappresentato come connesso a priori; unione che, poiché non è arbitraria, io chiamo dinamica, poiché riguarda l'unione dell'esistenza del molteplice (e può a sua volta suddividersi in fisica, dei fenomeni tra di loro, e metafisica, come loro unificazione nella facoltà conoscitiva a priori)».

¹³⁸ *Ibid.*, A 179/B 222.

istanza da una visione effettiva delle relazioni tra essenze. Finché non sarà così, non saremo in possesso di un risultato fenomenologico.»¹³⁹

Torna così a presentarsi una domanda che avevamo lasciato in sospeso: che ne è dell'impiego dell'analogia all'interno del metodo fenomenologico? Quali sono le evidenze che ne garantiscono la validità? E come conciliare *evidenza e mediazione*? La risposta, semplice per quanto radicale, è la seguente: l'unico modo per far rientrare l'analogia all'interno del metodo senza ridurla a un *ragionamento mediato* («Analogieschluß»), sta nel garantirle una portata intuitiva. Perché sia valida, l'analogia deve risultare capace di una visione, deve cioè far vedere, mostrare qualcosa. Affrontiamo in tal modo il secondo punto che avevamo enunciato poco più sopra, là dove era sulla «comunità d'essenza» che – a detta dello stesso Husserl – «si basano, in ultima istanza, le analogie che abbiamo da sempre avvertito [*empfundenen Analogien*]»¹⁴⁰. Senza un carattere intuitivo, l'analogia perderebbe il suo statuto fenomenologico. Di conseguenza, tutto sta nel capire in cosa possa mai consistere una *visione per analogia* e cosa esattamente sia in grado di farci vedere. Conosciamo il principio della risposta: se la *Wesensgemeinschaft* è il fondamento, allora l'analogia guarda all'essenza. Più precisamente, la *Wesensgemeinschaft* attribuisce all'analogia un carattere «essenziale», modulando la sua visione in una *Wesensschauung*, capace di mettere in parallelo le «strutture essenziali» della coscienza. Ciò significa che lo sguardo analogico non si posa sulle *single essenze*, quanto piuttosto sulle *relazioni tra essenze* («Wesenszusammenhänge»). In altri termini, l'analogia vede relazioni e non cose. La messa in parallelo delle strutture consiste nell'istituzione di un rapporto di secondo grado – una relazione tra relazioni – incentrato su un senso rigorosamente proporzionale, all'immagine del modello matematico privato però del suo carattere quantitativo. Ed è qui che risiede tutta l'ambiguità dell'analogia fenomenologica, perennemente in

¹³⁹ Hua III/1, § 75, 157-158: «Deduktive Theoretisierungen sind nach dem Ausgeführten von Phänomenologie ausgeschlossen. Mittelbare Schlüsse sind ihr nicht geradewegs versagt; aber da alle ihre Erkenntnisse deskriptive, der immanenten Sphäre rein angepaßt sein sollen, so haben Schlüsse, unanschauliche Verfahrensweisen jeder Art, nur die methodische Bedeutung, uns den Sachen entgegenzuführen, die eine nachkommende direkte Wesensschauung zur Gegebenheit zu bringen hat. Analogien, die sich aufdrängen, mögen vor wirklicher Intuition Vermutungen über Wesenszusammenhänge nahelegen, und daraus können weiterführende Schlüsse gezogen werden: aber schließlich muß wirkliches Schauen der Wesenszusammenhänge die Vermutungen einlösen. Solange das nicht der Fall ist, haben wir kein phänomenologisches Ergebnis».

¹⁴⁰ *Ibid.*, § 117.

bilico tra l'*empirico* e il *trascendentale*, tra l'*a posteriori* e l'*a priori*, tra la provvisorietà di un metodo che procede per approssimazione e la visione a cui aspira l'esattezza della scienza. Ne deriva, per così dire, l'aporia di una *doppia cittadinanza*, il cui primo corno si enuncia al § 75, dove Husserl afferma: «è anche possibile che prima di ogni effettiva intuizione s'impongano alcune analogie, in base a cui viene ad aprirsi uno spazio per delle ipotesi [...]». Come funziona in questo caso l'analogia? Per induzione. Trovata una qualche spiegazione per un fenomeno, è possibile estendere tale spiegazione anche ad altri fenomeni dello stesso genere. Si tratta di un'inferenza che procede per *ipotesi*, conservando un certo grado di *probabilità*: se due elementi hanno una proprietà in comune, allora anche un terzo elemento che appartenga alla stessa classe avrà probabilmente la medesima proprietà, e così via. Fenomenologicamente, il procedimento induttivo opera in virtù di un *transfert associativo e appercettivo*, che Husserl ridefinirà successivamente nei termini di una *Nachstiftung*. Più precisamente – riprendendo le parole del corso del 1925, *Phänomenologische Psychologie* – il *transfert* va «da ciò che è visto a ciò che viene anticipato senza però esser visto sulla base dell'analogia [*auf Grund der Analogie*] con ciò che è stato precedentemente posto in modo intuitivo, ma che tuttavia non risulta supportato da alcuna verifica intuitiva»¹⁴¹. All'interno di un determinato dominio esperienziale, accediamo indirettamente a una sfera di *non presenza* attraverso un movimento di proiezione: lo *sconosciuto* si rende intelligibile a partire dal *conosciuto* e, per riflesso, il *conosciuto* fissa l'orizzonte di possibilità che ci permette di gettare un colpo d'occhio un po' più avanti, là dove ancora non siamo. L'analogia, anche nella sua veste empirica – almeno quando è buona – non poggia su un fondamento arbitrario, ma rivendica una *par ratio* da intendersi come l'unità di una configurazione di senso. Si delinea così la possibilità di un ordine di derivazione, grazie a cui la legittimità di un termine potrà fondarsi per analogia sull'evidenza di un altro. Detto altrimenti, la *Nachstiftung* esprime un tipo di fondazione che opera in modo indiretto: da un termine primo a un termine derivato; da ciò che è intuitivo a ciò che non è intuitivo; dall'evidente al non evidente. Kant parlava a tale proposito di «presunzioni logiche» in virtù di cui risulta legittimo estendere la nostra conoscenza, «ma poiché danno solo una

¹⁴¹ Hua IX, p. 213: « < Es gibt ein > Feld der assoziativ-apperzeptiven Übertragung aus der Sphäre des Sehens in das ungesehen Antizipierte, auf Grund der Analogie mit < dem > früher Gesehen Gesetzte und durch keine sehende Bewährung Gestützte».

certezza empirica, dobbiamo servircene con cautela e prudenza»¹⁴². Al servizio dell'induzione, l'analogia presume più di quanto non mostri e, del resto, lo stesso Kant attribuiva perfino alle *Analogien der Erfahrung* un valore esclusivamente empirico, intendendole come regole di ricerca che trovano *altrove*, nel confronto con l'empiria, il momento della loro conferma. Anche per Husserl sembra valere lo stesso: le ipotesi a cui l'analogia dà luogo necessitano di una conferma intuitiva. «La validazione di queste ipotesi» – leggiamo, infatti, nel seguito del § 75 – «dipenderà in ultima istanza da una visione effettiva delle relazioni tra essenze».

L'analogia acquisisce un carattere provvisorio alla stregua di un supporto speculativo; un'impalcatura del pensiero di cui dobbiamo liberarci una volta giunti al termine dell'analisi, poiché la fenomenologia non deduce né tantomeno induce, ma vede: «das Schauen läßt sich nicht demonstrieren oder deduzieren»¹⁴³. Ugualmente nelle *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* e in particolare nel corso del 1908-1909, *Grundprobleme der Ethik*, come abbiamo già avuto l'occasione di rilevare, Husserl fa dell'analogia l'indice di una comunità d'essenza: «[...] quest'analogia si fonda su una comunità d'essenza e fornisce gli indizi [*ein Argument dafür abgibt*] per una sua congettura [*zu vermuten*], là dove non sia ancora stata rilevata [...]»¹⁴⁴. L'ipotesi del parallelismo si appoggia su un gioco di corrispondenze, derogando il momento della conferma a una visione diretta: «non è certo un caso» – dichiarava, infatti, Husserl a proposito della possibilità di un'etica formale – «se abbiamo trovato dei gruppi di leggi analoghi a quelli delle leggi logiche». Dietro l'ipotesi c'è un fondamento, che ne garantisce la solidità: «questo parallelismo manifesto [...] non si riduce a un'analogia esteriore [...]». Dalla *Wesensgemeinschaft* alla *Wesenszusammenhänge*, si profila una trama di relazioni essenziali in virtù di una comunanza altrettanto essenziale. Tra l'etica e la logica – lo ripetiamo – vige una struttura omogenea, al cui interno si stabiliscono connessioni di vario tipo e lo stesso vale, naturalmente, per i vissuti correlativi: «L'analogia che collega tutti i vissuti che offrono datità originarie conduce a discorsi analoghi [...]». Ma cos'altro potrà mai confermare la trama delle relazioni, se non una visione capace di vedere appunto delle relazioni? Se il parallelismo vuole emanciparsi dal rango di una mera supposizione,

¹⁴² I. Kant, *Logik Jäsche*, § 84.

¹⁴³ Hua II, p. 38.

¹⁴⁴ Hua XXVIII, p. 267.

dovrà potersi mostrare facendosi a sua volta oggetto di un'intuizione. Ma che tipo d'intuizione è richiesta? Un'intuizione di secondo grado, che non guarda direttamente agli oggetti bensì alla relazione tra gli oggetti. Detto altrimenti, un'intuizione per analogia. Ecco, allora, l'altro corno dell'aporia: la visione analogica riscatta le credenziali di un'ipotesi formulata per analogia, facendo emergere l'ambiguità del suo statuto, che oscilla costitutivamente tra l'empirico e il trascendentale, tra il buono e il cattivo, tra l'essenziale e il superficiale, tra l'intuitivo e il non intuitivo. L'analogia colma il vuoto dell'analogia al prezzo della sua stessa equivocità, poiché là dove presume, ora invece vede. Solo così il parallelismo delle strutture potrà assumere uno statuto eidetico, a differenza di quanto avveniva in psicologia: «[...] la fenomenologia eidetica si limita al regno della "descrizione" meramente eidetica, cioè al regno delle strutture [Wesensstrukturen] immediatamente evidenti e comprensibili della soggettività trascendentale»¹⁴⁵. Di contraccolpo, la classificazione acquisisce quel senso genuinamente fenomenologico di cui risultava invece priva l'analisi brentaniana, a detta di Husserl nel *Nachwort* alle sue *Ideen*:

«Non basta affermare che ogni coscienza è coscienza-di [Bewußtsein-von] e poi distinguere, quanto al tipo, i vari modi di coscienza, come nella classificazione di Brentano (con cui non posso essere d'accordo), tra le classi delle "rappresentazioni", dei "giudizi", dei "fenomeni dell'amore e dell'odio"; bisogna bensì interrogare le diverse categorie di "oggetti", puramente in quanto oggetti di una coscienza possibile [rein als solchen möglichen Bewußtseins], e risalire alle forme d'essenza [Wesensgestalten], che vanno sinteticamente collegate, delle "molteplicità" possibili, attraverso le quali la coscienza dell'identità di ogni singolo oggetto della categoria in questione perviene a una sintesi descrivibile.»¹⁴⁶

La coscienza, fenomenologicamente intesa, è *più* che una semplice coscienza di qualcosa. «Höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit»: il «più» della coscienza sta nella sua stessa possibilità, vale a dire in una coscienza in quanto possibile che si dà a vedere eideticamente come un insieme generale di strutture¹⁴⁷. L'essenza è

¹⁴⁵ Hua V, hrsg. M. Biemel, 1952, «Nachwort», p. 142; tr. it. p. 918.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 157; tr. it. p. 932. Cfr. anche Hua VII, p. 233; tr. it. pp. 122-123: «Restò poco compreso il progresso decisivo nei confronti del modo in cui il mio maestro Brentano – il geniale scopritore dell'intenzionalità della coscienza come fatto descrittivo fondamentale della psicologia – era rimasto prigioniero nell'atteggiamento metodico del sensismo tradizionale e aveva descritto gli atti psichici classificandoli del tutto come dati sensibili, per fondare su di essi una ricerca causale naturalistica di tipo induttivo».

¹⁴⁷ Cfr. anche Hua III/1, § 142, p. 329: «Prinzipiell entspricht (im Apriori der unbedingten Wesensallgemeinheit) jedem „wahrhaft seienden“ Gegenstand die Idee eines möglichen

irriducibile a un semplice fatto ed è appunto qui, nel regno delle *Wesensstrukturen*, che l'analogia esercita il suo sguardo. Aristotele parlava a tale proposito di una «visione sinottica» – τὸ ἀνάλογον συνορᾶν – che Trendelenburg, a suo tempo, non aveva mancato di rilevare¹⁴⁸. L'analogia rende possibile uno *sguardo d'insieme*, in grado di cogliere la generalità dei principi dell'essere, come ritroviamo esposto in *Metaph.*, Λ 4: «Dunque, gli elementi ed i principi delle cose sensibili sono gli stessi, ma diversi nelle diverse cose. Però non si può dire che essi siano gli stessi per tutte le cose in senso assoluto, ma solo per analogia [τῷ ἀνάλογον]»¹⁴⁹. Comprendere per analogia significa guardare il *complesso*; effettuare una *visione*, che mira a istituire una rete di somiglianze anche tra i generi più distanti. Lo *sguardo sinottico* si rivolge all'ἀνάλογον presente in ogni categoria e, per riflesso, l'ἀνάλογον consente la progressiva costituzione di una *sinossi*, che si misura con l'orizzonte di una molteplicità: l'*essere*.

Per una strana ironia della storia, ci vediamo portati ancora una volta ad attribuire a Husserl un atteggiamento – sebbene tra le righe – più aristotelico di quanto non ne facesse prova Brentano, nel tentativo di dare risposta al problema del πολλαχῶς, credendosi a sua volta più aristotelico dello stesso Aristotele. L'analogia husserliana mantiene un senso rigorosamente proporzionale, favorendo l'emergenza di una pluralità refrattaria alla riduzione a un unico principio: dalle «diverse categorie d'oggetti» alle «diverse forme d'essenza», i termini della relazione rimangono chiaramente distinti. Potremmo, allora, parlare di un «Husserl» per così dire «aristotelico», a patto di non rinnegare la differenza che rende le due forme d'analogia incomparabili e, in ultima istanza, l'«aristotelismo husserliano» insostenibile: per Aristotele, l'analogia permette d'articolare in unità l'eterogeneità a cui si espone l'indeterminatezza costitutiva del πολλαχῶς, senza costringere l'essere dentro i confini di un genere. L'analogia è l'«unità ultima»; la sua forza sta nella sua intrinseca debolezza in grado di mettere in relazione ciò che

Bewußtseins, in welchem der Gegenstand selbst originär und dabei vollkommen adäquat erfaßbar ist».

¹⁴⁸ Aristotele, *Metaph.*, Θ 6, 1048 a 36-37: «Non bisogna cercare definizioni di tutto, ma bisogna accontentarsi di comprendere intuitivamente certe cose mediante l'analogia» – καὶ οὐ δεῖ παντὸς ὅρον ζητεῖν ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνάλογον συνορᾶν. Cfr. F. A. Trendelenburg, *Aristoteles Kategorienlehre*, in *Geschichte der Kategorienlehre*, zwei Abhandlungen, G. Bethge, Berlin, 1846 (Olms, 1979), p. 151; tr. it. V. Cicero, G. Reale (a cura di), *La dottrina delle categorie in Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1994, p. 247: «Aristotele riconosce la sua importanza [sc. dell'analogia] e avanza l'esigenza che si eserciti e si affini in proposito la capacità di uno sguardo sinottico [*den zusammenfassenden Blick*] (*Top.*, I 17 e 18 a 7 e b)».

¹⁴⁹ Aristotele, *Metaph.*, Λ 4, 1070 b 16-21.

non ha più alcun elemento in comune¹⁵⁰. Non dimentichiamo, inoltre, che l'ἀναλογία non si applica direttamente all'essere, bensì alle cause e ai principi *dell'essere*. Viceversa, l'analogia husserliana trova nella comunità d'essenza il suo fondamento. Senza la *par ratio* di un'unità descrittiva, la sinossi della visione analogica non avrebbe alcuna presa; la sua efficacia è garantita dalla coesione di un *genere*, grazie a cui viene a costituirsi una «classe chiusa» d'atti e di correlati oggettivi – la *coscienza* – in grado di ricomprendere *transcendentalmente* la totalità dell'essere.

La logica dell'analogia

Misuriamo così un'ulteriore conseguenza: la distanza da Aristotele illumina per riflesso la differenza da Kant e ci permette di definire con più precisione la specificità dell'analogia fenomenologica, in cui opera una sintesi dell'omogeneo e non, invece, dell'eterogeneo. L'*eidōs* del vissuto intenzionale prescrive un sistema assolutamente definito di possibilità descrittive e la molteplicità dei modi è regolata dall'unità di un «tipo eidetico». Vedere, intuire, apprendere così come giudicare, valutare, sentire: la proprietà transitiva degli atti di coscienza rimane identica in un caso come nell'altro e consente all'intenzionalità di assolvere una funzione che, in fin dei conti, non risulta molto dissimile da quella di uno «schema trascendentale»:

«Seguendo il principio radicale della distinzione in analisi reale [*reeler*] e intenzionale, noetica e noematica, ci imbattiamo ogni volta in delle strutture che non cessano di ramificarsi in continuazione. Di fatto, non possiamo più rifiutarci d'ammettere in tutta evidenza che questa distinzione ci mette di fronte a una struttura fondamentale [*Fundamentalstruktur*] che coinvolge trasversalmente tutte le strutture intenzionali e costituisce perciò il principale motivo conduttore del metodo fenomenologico e determina di conseguenza il corso di tutte le ricerche consacrate al problema dell'intenzionalità.»¹⁵¹

¹⁵⁰ *Metaph.*, Δ 6.

¹⁵¹ E. Husserl, *Hua III/1*, § 128, p. 295: «Überall stießen wir, geleitet von dem radikalen Gesichtspunkte der Scheidung nach reeler und intentionaler, nach noetischer und noematischer Analyse, auf immer wieder neu sich verzweigende Strukturen. Wir können uns der Einsicht nicht mehr verschließen, daß es sich bei dieser Scheidung in der Tat um eine durch alle intentionalen Strukturen hindurchgehende Fundamentalstruktur handelt, die somit ein beherrschendes Leitmotiv der phänomenologische Methodik bilden und den Gang aller auf die Probleme der Intentionalität bezüglichen Forschungen bestimmen muß».

Ecco perché nelle *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* Husserl poteva affermare che «quella radicale analogia [*radikale Analogie*] [...] sussiste realmente [*wirkliche bestehe*] negli atti stessi in quanto prese di posizione [*in den Akten selbst als Stellungnahmen*]»¹⁵². Se la visione dell'analogia mira all'insieme delle *Wesensstrukturen*, è la loro omogeneità a garantire, per riflesso, l'effettiva consistenza del legame analogico. Ed è questo il motivo per cui, in occasione della seconda edizione delle *Ricerche logiche*, al § 51 dei *Prolegomeni*, «*Gleichnis*» si rettifica in «*Analogie*». L'unità rende possibile l'analogia e là dove l'analogia si manifesta, si apre uno spazio d'omogeneità: «tutti i tipi di oggettualità hanno un'essenza, e quindi un campo di conoscenze eidetiche»¹⁵³. Ovviamente, ciò non implica la riduzione di tutte le essenze a un unico tipo d'essenza. Le differenze rimangono intatte e allo stesso modo l'oggetto in generale, l'*etwas überhaupt*, ossia la nozione vuota di «qualcosa» non abbraccia in sé la *diversità* di tutti gli oggetti. Torna di nuovo a presentarsi la distinzione, precedentemente accennata, tra *formalizzazione* e *generalizzazione*, che prelude al modo in cui la fenomenologia pensa i concetti di *analitico* e di *sintetico*, marcando un'ulteriore distanza dal criticismo kantiano. La *forma* va distinta dal *contenuto* e conseguentemente andranno distinti anche i rispettivi ambiti d'indagine: *analitico*, per un verso, e *sintetico*, per l'altro. A tale riguardo, vale la pena riportare quanto lo stesso Husserl – lungo il corso della travagliata vicenda editoriale delle *Ricerche logiche* – ebbe l'occasione di scrivere nel 1913 in quel progetto di prefazione che, in realtà, non vide mai la luce:

«Mi sforzai di enucleare l'autentico concetto dell'analitico rispetto a quello oscuro di Kant e di trovare la delimitazione, in effetti fondamentale per la filosofia, che separa l'autentica ontologia analitica da quella materiale (sintetica a priori), che va distinta da essa in modo assolutamente essenziale.»¹⁵⁴

¹⁵² Hua XXVIII, p. 61; tr. it. p. 78.

¹⁵³ Hua XX/1, hrsg. U. Melle, 2002, p. 304; tr. it. V. De Palma, «Abbozzo di una prefazione alle *Ricerche logiche*», in E. Husserl, *Logica, psicologia e fenomenologia. Gli oggetti intenzionali e altri scritti*, a cura di S. Besoli e V. De Palma, Il Melangolo, Genova, 1999, p. 207.

¹⁵⁴ *Ivi*. Cfr. il commento che Heidegger esprime a proposito delle *Ricerche logiche* nel 1925: «Con questa opera fece la sua prima apparizione la ricerca fenomenologica. Questo è diventato il libro fondamentale della fenomenologia. La storia interna della genesi di quest'opera è diventata la storia di continue disperazioni [...]», (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Ga 20, hrsg. P. Jaeger, 1979, p. 30; tr. it. R. Cristin, A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il Melangolo, Genova, 1999, p. 31).

Analitico e sintetico rientrano nell'ambito di un'*ontologia* che allarga illimitatamente i propri confini, distinguendosi a sua volta in *formale e materiale*. «Die Phänomenologie» – leggiamo nell'articolo per l'*Enciclopedia Britannica* – «ist *eo ipso* apriorische Wissenschaft von allem erdenklichen Seienden»¹⁵⁵. E in una celebre nota alle *Ideen I*, Husserl già dichiarava d'aver infine trovato il coraggio per riportare in auge l'«antico nome» d'*ontologia*, che non osava utilizzare al tempo delle *Ricerche logiche*, in particolare riferimento alla *Terza ricerca*. Il cambiamento d'epoca, a detta dello stesso Husserl, avrebbe reso meno problematico il senso di quell'espressione, che nel frattempo era caduta in miseria¹⁵⁶. Ma più che l'epoca era cambiato l'approccio nonché il metodo della fenomenologia: infranto l'antico divieto di «neutralità metafisica», la problematica ontologica si riassume in funzione del potere costituente della coscienza, caricando l'intenzionalità di un valore idealistico-trascendentale: «[...] tutto ciò che si dà originalmente nell'intuizione (per così dire in carne e ossa) è da assumere come si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà»¹⁵⁷ o – detto altrimenti – l'oggetto, fenomenologicamente inteso, è un oggetto *per* la coscienza (*bewußtseinsmäßig*)¹⁵⁸. L'«ontologia» finiva allora per indicare «la scienza a priori degli oggetti in generale e, correlativamente, dei

¹⁵⁵ Hua IX, p. 297.

¹⁵⁶ Cfr. Hua III/1, n. 2, p. 28: «[...] halte ich es jetzt, der geänderten Zeitlage entsprechend, für richtiger, den alten Ausdruck Ontologie wieder zu Geltung zu bringen».

¹⁵⁷ *Ibid.*, § 24, p. 51: «Am Prinzip aller Prinzipien: daß jede originär gebende Anschauung eine Rechtsquelle der Erkenntnis sei, daß alles, was sich uns in der „Intuition“ originär, (sozusagen in seiner leibhaften Wirklichkeit) darbietet, einfach hinzunehmen sei, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt, kann uns keine erdenkliche Theorie irre machen». Cfr. anche il seguito dell'Articolo per l'*Enciclopedia Britannica*, Hua IX, p. 297: «Die Phänomenologie als Wissenschaft von allen erdenklichen transzendentalen Phänomenen und zwar je in den synthetischen Gesamtgestalten, in denen sie allein konkret möglich sind – denen von transzendentalen Einzelsubjekten, verbunden zu Subjektgemeinschaften – ist *eo ipso* apriorische Wissenschaft von allem erdenklichen Seienden; aber dann nicht bloß von dem All des objektiv Seienden und nun gar in einer Einstellung natürlicher Positivität, sondern in voller Konkretion von dem Seienden überhaupt, als wie es seinen Seinssinn und seine Geltung aus der korrelativen intentionalen Konstitution schöpft». A tale riguardo rinviamo alle analisi di J. Benoist, «Phénoménologie et ontologie dans les *Recherches logiques*», in E. Husserl, *La représentation vide*, *op. cit.*, p. 121: «C'est en 1913 (donc une fois pris le tournant idéaliste transcendantal et rompue ladite "neutralité métaphysique") que la théorie pure du tout et des parties est qualifiée d'"ontologie formelle" [...] Ce n'est que chargées ontologiquement par les pouvoirs constituants de l'intentionnalité entendue en son sens idéaliste-trascendantal que les lois de la théorie formelle du tout et des parties pourront se mettre à être *ontologiques-formelles*».

¹⁵⁸ Cfr. Hua XXVIII, p. 331; Hua V, § 15, p. 84: «In der Phänomenologie des Dingbewußtseins ist die Frage nicht, wie Dinge überhaupt sind, was ihnen als solchen in Wahrheit zukommt; sondern wie beschaffen das Bewußtsein von Dingen ist, welche Arten von Dingbewußtsein zu unterscheiden sind, in welcher Art und mit welchen Korrelaten sich ein Ding als solches bewußtseinmäßig darstellt und bekundet».

significati in generale, cioè dei significati che si riferiscono a oggetti in generale»¹⁵⁹, imponendo di contraccolpo l'esigenza di una ripartizione sistematica che nel progetto di prefazione del 1913 Husserl ricostruisce nel seguente modo:

«Solo dopo l'apparizione delle *Ricerche logiche* mi posi il compito di ripartire tutte le demarcazioni ontologiche. Mi dissi che doveva essere possibile delineare una teoria sistematica delle categorie, o meglio una dottrina delle possibili regioni radicali dell'essere, che avrebbe poi dovuto fungere per così dire da titolo per la serie ordinata delle discipline a priori da elaborare sistematicamente in futuro.»¹⁶⁰

A titolo di complemento, rileviamo che qualche anno prima – nella *Vorlesung* del 1911 – la scrittura husserliana faceva metaforicamente confluire nella figura del *filosofo* lo *stratega* e l'*architetto*: «stratega nella lotta contro l'irrazionalità» e «architetto, che concepisce il piano sistematico di costruzione in base a cui devono stabilirsi, nel campo della ragione, le scienze possibili [...]»¹⁶¹. In filosofia, *architettura* è sinonimo di *sistema* come del resto Kant insegnava: «per architettonica intendo l'arte del sistema [*die Kunst der System*]», poiché «l'unità sistematica è ciò che prima di tutto fa di una conoscenza comune una scienza [...]»¹⁶². Da un punto di vista fenomenologico, il «sistema» – secondo le indicazioni del 1911 – coincide con la teoria delle categorie e delle discipline ontologiche, ordinatamente ramificate in analitico-formali e sintetico-materiali¹⁶³. Detto altrimenti, la *fenomenologia* non abbandona il sogno di una *Wissenschaftslehre* e tra i luoghi, per così dire, «pubblici» della produzione husserliana il rinvio va all'incipit delle *Ideen I* – «Tatsache und Wesen» e in particolare ai §§ 9-16, dove assistiamo a una *riclassificazione generale* delle scienze, con l'inclusione della cosiddetta «mathesis universalis» e delle rispettive ontologie regionali: ogni conoscenza dipende, per un verso, dalla forma pura dell'oggettività in generale e, per l'altro, dall'*eidōs* della regione d'appartenenza. Ed è qui, all'interno della *Wissenschaftslehre* fenomenologicamente rivista e

¹⁵⁹ Hua XX/1, p. 304; tr. it. p. 207.

¹⁶⁰ *Ivi*.

¹⁶¹ Hua XXVIII, p. 202.

¹⁶² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 831-832/B 859-860.

¹⁶³ Per un approfondimento critico del concetto di «sistema» in continuità diretta con la fenomenologia husserliana, si consultino le riflessioni di E. Fink, *VI. Cartesianische Meditationen. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, §§ 1-4, pp. 3-32.

corretta, che l'analogia torna silenziosamente a presentarsi, articolando il suo intervento sulla base di un duplice registro: alla funzione descrittiva che consente di distinguere e radunare i vissuti intenzionali all'interno di un unico genere, si affianca una funzione dichiaratamente metafisica in virtù di cui *l'analisi della coscienza* si modula in una *fenomenologia della ragione*, che aspira a ricomprendere in un solo abbraccio la totalità dell'essere¹⁶⁴. Dagli *Akt-arten* ai *Vernunft-arten*, la reiterazione di un medesimo *schema analogico* permette, infatti, di traslare il parallelismo tra i modi della coscienza in un parallelismo tra i modi della ragione: giudicare, sentire e volere, per un verso, logica, pratica e assiologia, per l'altro. A ogni disciplina – fenomenologicamente fondata – spetterà una corrispettiva ontologia regionale, che si comporrà di cose, oggetti, idealità, valori, ecc., e in linea di principio sarà possibile istituire una suddivisione interna, in base a cui la *forma* di ogni conoscenza si distingue dalla *materia*:

«Sin dove si può parlare con pieno diritto di ragione, sino a quel punto si può anche sollevare la questione della separazione tra una sfera della ragione analitico-formale ed una materiale [...]»¹⁶⁵

La ragione ha, per così dire, le sue ragioni che vanno necessariamente rispettate: la razionalità che Husserl cerca di estendere alla sfera pratico-assiologica risulterebbe del tutto insufficiente, qualora a un'assiologia e a una pratica analitico-formali non si affiancassero un'assiologia e una pratica materiali. Del resto, abbiamo già avuto più volte l'occasione di rilevare come la *riflessione etica* delle *Vorlesungen* non si limitasse a una semplice riflessione *sull'etica*: nel parallelo tra i modi della coscienza, è il senso del *razionale* a essere direttamente posto in causa; la sua estensione non è il frutto di una *rapsodia*, bensì l'indice di un *sistema* in cui – per riprendere le parole di Kant – «l'unità di molteplici conoscenze» si raccoglie «sotto un'idea» in quanto «concetto razionale» del fine e della forma del *tutto*. Fenomenologicamente, vale lo stesso: «fin dove si può parlare di ragione», allora si potrà parlare anche di «sistema». A tale proposito, il rinvio va alle pagine di «Philosophie als strenge Wissenschaft», l'articolo che Husserl, su invito di Rickert, consegnava nel 1911 alla neonata rivista *Logos*, interrogandosi sul sogno

¹⁶⁴ Cfr. Hua XXVIII, p. 331: «Die Phänomenologie wird dadurch zur letzten absoluten Seinswissenschaft, endlich und schließlich zur absolut systematischen, aus letzten Gründen schöpfenden oder auf letzte „Gründe“ zurückführenden Ontologie».

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 47; tr. it. p. 65.

di una filosofia sistematica capace d'arrogarsi il titolo di «scienza rigorosa»: «Quale significato dovrà avere per noi quel “sistema” che desideriamo e che ci deve illuminare come un ideale nelle profondità del nostro lavoro di ricerca?». Conosciamo la risposta: il *rigore* in grado di fare della filosofia un sistema scientifico s'inscrive direttamente nel nome e nel metodo della «fenomenologia»¹⁶⁶. C'è però sistema e sistema, e l'alternativa per Husserl si gioca tra il *circolo chiuso*, all'immagine – aggiungiamo noi – della fenomenologia hegeliana in cui l'inizio coincide con la fine e il *perpetuo ricominciare* dell'analisi fenomenologica, che procede lungo una progressione tanto *sistematica* quanto *infinita*. A un *sistema chiuso* si oppone un *sistema aperto* o – per dirlo con le parole dello stesso Husserl – a «un “sistema” filosofico in senso tradizionale, quasi una Minerva, che nasca perfetta e armata dalla testa di un genio creatore per venire poi conservata nelle epoche successive accanto ad altre Minerve simili nel silenzioso museo della storia» dovremo preferire «un sistema filosofico che, dopo l'imponente lavoro preparatorio di generazioni, incominci veramente dal basso su fondamenta indubitabili e si innalzi come ogni buona costruzione [...] pietra dopo pietra»¹⁶⁷.

§ 4. LA RAGIONE E IL CIRCOLO

Il filo dell'analogia si carica di una *tensione*, che ricerca tenacemente gli indizi di un' *unità sistematica*. Ma la tensione è destinata a rimanere tale, *differendo* all'infinito il momento della resa finale: l'analogia conduce idealmente al compimento del sistema a cui la fenomenologia aspira, laddove è l'idea di un'unità sistematica a legittimare l'ipotesi che fa dell'analogia stessa un metodo di ricerca. Detto più semplicemente, la giustificazione del metodo analogico trova garanzia in ciò che deve giustificare, modulando la tensione iniziale nella

¹⁶⁶ Cfr. anche Hua XXVIII, p. 171: «Philosophie ist die Wissenschaft, in der die im Wesen aller Erkenntnis gründende Tendenz auf absolute, auf denkbar vollkommenste Erkenntnis zum bewußt leitenden Ziel geworden ist. Das aber heißt: Philosophie ist thematisch gerichtet auf das „Ideal“ systematischer, theoretisch wie sachlich allumspannender Erkenntnis [...]».

¹⁶⁷ E. Husserl, «Philosophie als strenge Wissenschaft», *Logos*, 1911, pp. 291-292. Cfr. anche la lettera a Natorp del 1 febbraio 1922, citata da E. Marbach in introduzione a Hua XXIII, pp. XXXI-II. Cfr. anche I. Kern, introduzione a Hua XV, p. XXXVI. Si consulti, infine, il commento di N. Depraz, nella *introduction du traducteur* della traduzione francese di E. Fink, *Sixième Méditation cartésienne. L'idée d'une théorie transcendante de la méthode*, Millon, Grenoble, 1994, p. 32: «On peut donc présumer que système *phénoménologique* implique système ouvert sur des horizons infinis d'ordre essentiellement téléologique».

circolarità di una *petio principii*: l'idea di un'unità sistematica rende possibile l'analogia, che deve rendere possibile l'unità del sistema. Il *petere principium* non va tuttavia inteso come una fallacia logica; il *circolo* rimane inderogabilmente *aperto*, tendendo verso il *fondamento* e la sua *fondazione*. Ecco perché senza nulla togliere all'ambiguità dell'*analogia*, Husserl potrà al contempo attribuirle un carattere *sistematico*:

«Le nostre considerazioni in parallelo [*Unsere parallelistischen Betrachtungen*], la cui praticabilità si è dappertutto confermata, ci mostrano che l'analogia tra il formale e il materiale nella sfera pratica ed il formale e il materiale nella sfera logica regge pienamente e che non è quindi possibile cadere nell'errore di volere predelineare con il solo aiuto di un imperativo categorico privo di contenuto che cosa sia praticamente richiesto e che cosa sia dunque assolutamente dovuto nella situazione determinata di volta in volta presente. La logica formale con tutte le sue leggi non può metterci nella condizione di dedurre la più piccola verità fattuale.»¹⁶⁸

Ed è in nome di una *visione sistematica* – di cui l'analogia è lo strumento, per non dire l'*occhio* – che Husserl muove un attacco frontale alla morale kantiana: «Se Kant avesse ragione» – leggiamo, infatti, in riferimento alla vacuità formale dell'imperativo categorico – «l'analogia andrebbe in frantumi»¹⁶⁹, costringendoci a rinunciare all'idea di un parallelismo tra la *logica* e l'*etica*, per un verso, e tra la *forma* e la *materia*, per l'altro. Viceversa, l'elaborazione di un'un'etica che sia allo stesso tempo formale e materiale opera sulla base di un duplice registro, coniugando i due momenti costitutivi di ogni conoscenza razionale: l'*analitico* e il *sintetico*. Ecco l'esito di maggior rilievo che emerge tra le righe della riflessione husserliana: l'avanzata dell'analogia si spinge «fin dove possiamo parlare di ragione» e i suoi confini si sovrappongono specularmente ai confini del razionale. Questo è il *circolo* in cui il *fondamento* coincide con la sua stessa *fondazione*: nell'analogia si riflette la ragione che rende possibile l'analogia e, di contraccollo, la ragione guadagna la propria unità sistematica attraverso la costituzione di una trama analogica, che funge da indice di una struttura soggiacente. Nel continuo rinvio di questo gioco di specchi, una domanda rimane tuttavia ancora in sospeso – una *domanda* altrettanto *fondamentale*, che si

¹⁶⁸ Hua XXVIII, pp. 139-140; tr. it. pp. 153-154.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 65-66; tr. it. p. 83.

esprime nei termini di una *Grundfrage* – *che cos'è la ragione?* Iniziamo dalla risposta che Husserl fornisce nel corso del 1914:

«Per amor di chiarezza, noto che la parola “ragione” non è qui intesa nel senso di una facoltà umana, cioè nell’abituale senso psicologico, bensì come un titolo per la classe essenzialmente chiusa degli atti e dei loro corrispettivi correlati d’atto che sottostanno alle idee di legalità [*Rechtmäßigkeit*] e illegalità, di verità e di falsità [...]»¹⁷⁰

Tra la «ragione» e la «coscienza» vige un rapporto di sinonimia, almeno in base a quanto la *Vorlesung* del 1914 sembra esplicitamente attestare subito di seguito: «possiamo distinguere tante specie fondamentali di atti, quante sono le specie fondamentali della ragione»¹⁷¹ o – detto altrimenti – «le strutture d’essenza universali della coscienza [*der allgemeinen Wesenstrukturen des Bewußtseins*]» non sono altro che le «strutture della ragione [*Vernunftstrukturen*]»¹⁷². Ma se si tratta di sinonimi, allora perché distinguere? Perché dire l’uno piuttosto che l’altro? E qual è il senso – se ce n’è uno – che fissa il discrimine? Nel 1907 e più precisamente nella quinta delle lezioni che vengono a comporre *Die Idee der Phänomenologie*, leggiamo: «Gli atti cognitivi [*Erkenntnisakte*] o in senso lato gli atti di pensiero in generale [*überhaupt*] non sono dei fatti isolati, privi di reciproche connessioni, che appaiono e scompaiono senza alcun nesso nel flusso della coscienza. Collegati essenzialmente gli uni agli altri, mostrano degli insiemi teleologici [*teleologische Zusammengehörigkeiten*]»¹⁷³. Qui risiede il principio della risposta: la *ragione* è la teleologia della *coscienza*; è la finalità verso cui procede ogni sorta d’intenzionalità. Queste stesse parole, le ritroviamo nel corso del 1908: «“Ragione” è un titolo per l’a

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 68: «Der Deutlichkeit halber bemerke ich, daß das Wort Vernunft hier nicht im Sinne eines menschlichen Seelenvermögens, also psychologisch im gewöhnlichen Sinn verstanden ist, sondern einen Titel für die wesensmäßig geschlossene Klasse von Akten und ihren zugehörigen Aktkorrelaten befasst, die unter die Idee der Rechtmäßigkeit und Unrechtmäßigkeit, korrelativ der Wahrheit und Falschheit, des Bestehens und Nichtbestehens usw. stehen. Soviel Grundarten von Akten wir scheiden können, für welche dies gilt, soviel Grundarten der Vernunft»; tr. it. p. 85. Cfr. anche *ibid.*, p. 274: «Natürlich bedeutet jetzt Vernunft kein psychisches Vermögen, sondern das Wort will phänomenologisch oder auch – Kantisch gesprochen – transzendental verstanden sein: als ein Titel für die betreffenden Wesensgestaltungen von Akten, in denen Gegenständlichkeiten des betreffenden kategorialen Typus ihrem Wesen nach zur Gemeinheit und im Erkenntniszusammenhang zur ausweisenden Gegebenheit kommen».

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 68.

¹⁷² *Ibid.*, p. 69.

¹⁷³ Hua II, p. 75. A margine del testo, Husserl aggiungerà a matita: «[...] E ciò che interessa sono queste concatenazioni [*Zusammenhänge*], che rappresentano l’unità caratteristica della ragione [*verständesmäßige Einheit*]».

priori teleologico che regge da un estremo all'altro le sfere degli atti [...]»¹⁷⁴. E qualche anno prima, nel 1906, Husserl appuntava nel suo *Notizbuch* – in data 25 settembre – una confessione divenuta poi celebre, in cui definiva apertamente la propria missione d'intellettuale che, a dire il vero, sembra piuttosto suonare come una dichiarazione di fede: «In primo luogo nomino il compito generale che devo risolvere per me, se voglio chiamarmi filosofo. Intendo una *critica della ragione*. Una critica della ragione logica e pratica, di ciò che in generale ha valore. Io non posso veramente e veracemente vivere senza venire in chiaro in linee generali sul senso, l'essenza, il metodo, i punti di vista fondamentali di una critica della ragione»¹⁷⁵. La logica e l'etica – e allo stesso titolo anche l'assiologia – rientrano all'interno di una medesima *Kritik*, poiché *una* è la *razionalità* di cui si fanno carico così come *una* è la *coscienza*. «So ist Bewußtsein überhaupt eine Einheit und eine Einheit unter dem Titel Vernunft»:

«La coscienza è un'unità col nome di ragione: la ragione che conosce, quella che valuta, quella che agisce, sono l'una strettamente legata all'altra e non si danno delle scienze divise l'una dall'altra, ma un'unica dottrina della ragione che, a sua volta, fa parte di una scienza [...] della coscienza pura in generale, la fenomenologia pura.»¹⁷⁶

L'unità di un'*idea* si dispiega attraverso una molteplicità di *funzioni*: ogni sfera intenzionale si configura sulla base di una *struttura eidetica*, retta da una *legalità interna* che ne determina l'estensione, le connessioni reciproche, le possibilità descrittive, i modi di datità e quant'altro. «Alles und jedes ist [...] wesensmäßig vorgezeichnet» – *tutto, assolutamente tutto*, nel dominio della coscienza, è *eideticamente prescritto*. Al § 135 delle *Ideen I*, che nell'economia generale dell'opera introduce, non a caso, alla sezione «Phänomenologie der Vernunft», Husserl continua nel modo seguente:

¹⁷⁴ Hua XXVIII, p. 343: « lo qualifico qui di “teleologico”, poiché ne va dei rapporti di correttezza e di non-correttezza, e l'orientamento verso l'oggetto e il valore è l'orientamento nel senso della correttezza [...]».

¹⁷⁵ Beil. B IX in Hua XXIV, p. 445. Cfr. anche E. Husserl, *Urteilstheorie. Vorlesung 1905*, Hua-Mat V, p. 50: «È questa la fenomenologia e, nell'ulteriore sviluppo, la critica della ragione apriorica che ad essa è intimamente connessa: dunque ciò che si chiama teoria della conoscenza, dei valori, del volere o, con Kant, critica della ragione teoretica, di quella pratica, della ragione estetica (della facoltà di giudizio). Nel bisogno di queste critiche [...] si fonda anche il bisogno della fenomenologia».

¹⁷⁶ E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge(1911-1921)*, Hua XXV, hrsg. Thomas Nenon, Hans Rainer Sepp, 1987, p. 197; tr. it. P. Volonté, *Fenomenologia e teoria della conoscenza*, Bompiani, Milano, 2000, p. 255.

«La sfera dei vissuti è rigorosamente regolata da leggi conformi alla sua struttura eidetica trascendentale e ogni possibile configurazione eidetica, articolata in noesi e noema, non risulta meno rigorosamente determinata di quanto non lo sia in rapporto all'essenza dello spazio ogni possibile figura suscettibile d'essere tracciata – si tratta di leggi di una validità incondizionata.»¹⁷⁷

Nell'«apriori teleologico», di cui la «ragione» è il nome, si dischiude l'espressione di una *normatività*, da intendersi come un insieme di leggi – a carattere rigorosamente eidetico – che regolano ogni tipo di relazione tra la coscienza e l'oggetto: qui, l'*apriori* si fa inevitabilmente *teleologico*, poiché «ne va dei rapporti di correttezza [*Richtigkeit*] e di non-correttezza e dell'orientazione verso l'oggetto»¹⁷⁸. Lo stesso principio si ripete sotto forma di domanda al § 128 delle *Ideen I*: «come perviene il “senso” della coscienza all'oggetto, che è il suo [...]?»; «[...] cosa significa propriamente la “pretesa” che ha la coscienza nel voler essere “valida”, “riferendosi” “realmente” [*wirklich*] a qualcosa d'oggettivo? Come si chiarisce [*aufkläre*] fenomenologicamente, in funzione della coppia noesi-noema, il rapporto “valido” o “non-valido” all'oggetto? Eccoci di fronte ai grandi problemi della ragione»¹⁷⁹.

Nell'incedere dell'analisi husserliana sembra risuonare l'eco di un'ulteriore *Grundfrage*, che in realtà non ha mai smesso di accompagnare – sebbene silenziosamente – ogni passo del nostro percorso: *wie kommt das Denken zu Sein?* La fenomenologia s'inscrive idealmente in una tradizione, lungo cui inseguiamo le tracce sparse di un questionamento costante. Cambia però il metodo e la *Grundfrage* slitta inevitabilmente sul *terreno* del *trascendentale*, trasformandosi in *problema fenomenologico*: è il *sensu* e, più precisamente, il *sensu dell'essere* a porsi in questione; il *sensu* di cui la coscienza si fa portatrice nella pretesa di voler raggiungere l'oggetto: «[...] wie der Bewußtseins-“Sinn” an den “Gegenstand” [...] herankommen, wie wir

¹⁷⁷ Hua III/1, § 135, p. 311: «So streng gesetzlich ist die Erlebnissphäre nach ihrem transzendentalen Wesensbau, so fest ist jede mögliche Wesensgestaltung nach Noesis und Noema in ihr bestimmt, wie irgend durch das Wesen des Raumes bestimmt ist jede mögliche in ihn einzuzeichnende Figur – nach unbedingt gültigen Gesetzlichkeiten»

¹⁷⁸ *Ibid.*

¹⁷⁹ *Ibid.*, § 128, p. 296: «Das phänomenologische Problem der Beziehung des Bewußtseins auf eine Gegenständlichkeit hat vor allem seine noematische Seite. Das Noema in sich selbst hat gegenständliche Beziehung, und zwar durch den ihm eigenen „Sinn“. Fragen wir dann, wie der Bewußtseins-„Sinn“ an den „Gegenstand“, der der seine ist, und der in mannigfachen Akten sehr verschiedenen noematischen Gehalts „derselbe“ sein kein, herankomme, wie wir das dem Sinn ansehen – so ergeben sich neue Strukturen, deren außerordentliche Bedeutung einleuchtend ist».

das dem Sinn ansehen?»¹⁸⁰. Questa è la strada – ossia il *metodo* – che permette di modulare la *pretesa all'essere* (dell'ente) in un'esplicita *presa ontologica*, mantenendo al contempo una postura rigorosamente trascendentale.

*

Riconciliata con le antiche ambizioni metafisiche – inizialmente «neutralizzate» – la fenomenologia si erge in «scienza assoluta e ultima dell'essere»¹⁸¹, differenziando il concetto di «metafisica» in funzione di una duplice accezione: *positiva* in quanto *metafisica fenomenologicamente fondata*, in grado di realizzare l'antico sogno di una scienza dell'ὄν ἢ ὄν; *negativa*, in quanto movimento d'ipostatizzazione dell'«attitudine naturale», là dove il *sensu* della realtà ἔξω τῆς διανοίας risulta acriticamente non interrogato¹⁸². Ed è la *fenomenologia* – per non dire l'«analitica» – *della ragione* a fissare il discrimine, dissolvendo la metafisica in una *teoria trascendentale della conoscenza*: «Erkenntniskritik in diesem Sinne ist die Bedingung der Möglichkeit einer Metaphysik»¹⁸³ oppure – detto in modo più esplicito – «la coscienza o il soggetto stesso della coscienza giudica a proposito della realtà, s'interroga, congettura, dubita e poi dissipa il dubbio, esercitando in tal modo la giurisdizione della ragione». Segue, allora, la domanda retorica con cui Husserl al § 135 delle *Ideen I* arroga alla ragione (*Vernunft*) una giurisdizione assoluta sul *sensu* dell'ente: «Non è forse nella coesione eidetica della coscienza trascendentale e quindi sul terreno puramente fenomenologico che dobbiamo chiarire l'essenza di questo diritto e correlativamente l'essenza della “realtà” in riferimento a tutti i tipi di oggetti, distinti in funzione di tutte le categorie formali e regionali?»¹⁸⁴. La domanda metafisica si modula nel questionamento

¹⁸⁰ *Ivi.* Cfr. anche Hua II, p. 80: «Empfindlich ist das Problem der Möglichkeit, an das Sein der Objekte selbst heran zu kommen [...]».

¹⁸¹ Hua XXVIII, pp. 331.

¹⁸² Si consulti a tale proposito D. Zahavi, «Phénoménologie et Métaphysique», in *Les études philosophiques*, Octobre 2008, pp. 499-517.

¹⁸³ Hua II, p. 3. Cfr. anche *ibid.*, p. 32-33: «Eine neue Wissenschaft will hier entspringen, die Erkenntniskritik [...] Von dem Glücken dieser Wissenschaft hängt offenbar die Möglichkeit einer Metaphysik ab, einer Seinswissenschaft im absoluten und letzten Sinne».

¹⁸⁴ Hua III/1, § 135, p. 311: «Das Bewußtsein, bzw. Bewußtseinssubjekt selbst, urteilt über Wirklichkeit, fragt nach ihr, vermutet, bezweifelt sie, entscheidet den Zweifel und vollzieht dabei „Rechtsprechungen der Vernunft“. Muß sich nicht im Wesenzusammenhang des transzendentalen Bewußtseins, also rein phänomenologisch, das Wesen dieses Rechtes und korrelativ das Wesen der „Wirklichkeit“ – bezogen auf alle Arten von Gegenständen, nach allen formalen und regionalen Kategorien – zur Klarheit bringen lassen?».

sulla *validità* («Gültigkeit») della *conoscenza*: cosa la rende «razionale»? Fin dove possiamo parlare di «ragione»? E quali ne sono i limiti? «Razionale» significa «necessario», poiché eideticamente motivato da una legalità intrinseca, in virtù di cui ciò che è, è *così* e non *altrimenti*. L'essere dell'oggetto si ratifica in funzione di una legge che ne regola la costituzione e, per riflesso, l'oggetto si converte nell'indice di un sistema a cui corrisponde in linea di principio l'*idea* di una coscienza possibile. Qui, nelle profondità dell'*intenzionale* niente è lasciato al caso:

«Da un punto di vista fenomenologico, a ciascuna regione e a ciascuna categoria d'oggetti possibili corrisponde non solo un tipo fondamentale di senso o di proposizione, ma anche un tipo fondamentale di coscienza offerente originaria, a cui pertiene un tipo fondamentale d'evidenza originaria, motivata per essenza da una datità originaria dello stesso tipo.»¹⁸⁵

La *scrittura fenomenologica* si concretizza in una *tipologia descrittiva* delle forme e delle strutture, una cartografia generale in cui l'*essere* – la totalità di ogni regione e categoria – si traduce, dissolvendosi in base alle coordinate trascendentali della coscienza¹⁸⁶. Detto più semplicemente, se l'essere fenomenologicamente inteso è il *correlato* della coscienza, allora non potrà che dirsi a partire dalla coscienza stessa, trascendentalmente ricompresa. Ciò tuttavia non avvalorava il principio berkeleiano: l'*esse* non è incluso nel *percipi*, come se ne fosse un momento non-indipendente o una componente reale («reel») e lo stesso vale per la *conoscenza*, che non coincide con l'*oggetto* di cui è appunto conoscenza¹⁸⁷. In breve, «la pietra non è nell'anima» e al di fuori del perimetro dell'immanenza, tutto si fa «relativo». Ecco perché Husserl, a sigillo delle *Ideen I*, potrà statuire: «Der Phänomenologe urteilt nicht ontologisch»¹⁸⁸ – riconoscere nell'oggetto l'indice di una connessione eidetica non significa esprimere un giudizio sulla realtà. Eppure, è verso ciò che si pone *al di fuori* che la coscienza tende *über sich hinaus*, facendo della concordanza con

¹⁸⁵ *Ibid.*, § 138, 321: «Jeder Region und Kategorie präntendierter Gegenstände entspricht phänomenologisch nicht nur eine Grundart von Sinnen, bzw. Sätzen, sondern auch eine Grundart von originär gebendem Bewußtsein solcher Sinne und ihr zugehörig ein Grundtypus originärer Evidenz, die wesensmäßig durch so geartete originäre Gegebenheit motiviert ist».

¹⁸⁶ Cfr. Hua XXVIII, pp. 330-331: «[...] die große, ja ungeheure Aufgabe der Phänomenologie, eine allumfassende Typik zu schaffen, sozusagen eine Formenlehre der Phänomene und der ihnen entsprechenden Bedeutungen [...] so erweitert sich die Forschung zu einer allumfassenden Transzendentalphilosophie».

¹⁸⁷ Il riferimento va al § 55 delle *Ideen I*, dove si dichiara una esplicita presa di distanza dalla tradizione dell'idealismo berkeleiano.

¹⁸⁸ Hua III/1, § 153.

l'«oggetto» il suo *fine*. Il *passo oltre* della fenomenologia sta, allora, nell'attribuire un carattere d'evidenza non tanto all'essere della trascendenza, quanto piuttosto alla *correlazione* tra i due poli. L'intenzionalità è il nome dell'*apriori* che ci permette di *vedere* questa *correlazione* e all'*apriori correlazionale* si affianca l'*apriori teleologico*, la *ragione*, che ci permette invece di pensarne il compimento: «la conoscenza intuitiva [*schauende Erkenntnis*] – come lo stesso Husserl già affermava nel 1907 – «è la ragione, che si propone di condurre l'intelletto [*Verstand*] precisamente alla ragione»¹⁸⁹, là dove per «intelletto» dovrà intendersi il pensiero nella sua veste speculativa, pericolosamente incline a dire più di quanto non veda; a pensare troppo, più di quanto non sia in grado di verificare, proiettandoci così in quello spazio di *non-visione* in cui si annida il focolaio delle *cattive analogie*, pronte a spingerci rovinosamente oltre i limiti del razionale. Per contro, il correttivo sta nel lasciare che le cose si manifestino da sé, convertendo la *parola* della fenomenologia nello *sguardo* di un'intuizione: «il meno possibile d'intelletto, ma quanto più possibile d'intuizione pura»¹⁹⁰, dove – in virtù del celebre § 24 delle *Ideen I* – «ogni intuizione originalmente offerente [*jede originär gebende Anschauung*] è una sorgente legittima di conoscenza».

Nel *principio di tutti i principi* si cristallizzano emblematicamente le ambizioni – e al contempo le difficoltà — della fenomenologia trascendentale come, del resto, P. Ricoeur aveva a suo tempo giustamente rilevato¹⁹¹. Ripetiamolo ancora una volta: «tutto ciò che si *dà* nell'intuizione in modo originario (per così dire, in carne e ossa) deve assumersi *come* si dà ed esattamente nei *limiti* in cui si dà». La nozione di «limite» (*Schranke*) sta qui a indicare la correlazione fondamentale in cui si esprime la *duplicità* del rapporto: se il tutto è *per* la coscienza, è comunque la coscienza a *costituire* internamente ciò che si offre allo sguardo dell'intuizione, rendendo la datità (*Gegebenheit*) inseparabile dai modi del suo darsi (*Gegebenheitweisein*)¹⁹². *Costituzione e intuizione:*

¹⁸⁹ Hua II, p. 62: «Schauende Erkenntnis ist die Vernunft, die sich vorsetzt, den Verstand eben zur Vernunft zu bringen».

¹⁹⁰ *Ivi*: «Also möglichst wenig Verstand, aber möglichst reine Intuition; (*intuitio sine comprehensione*)».

¹⁹¹ Cfr. P. Ricoeur in E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, op. cit., n. 1, p. 44: «Le rapprochement des deux expressions: l'intuition *donatrice* et: ce qui *se donne* – est frappante. Il tient en raccourci toutes les difficultés d'une philosophie de la constitution qui doit rester en même temps à un autre point de vue un intuitionisme».

¹⁹² Cfr. Hua II, p. 63: «Gegebenheit des Seienden». Cfr. ancora P. Ricoeur, in E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, op. cit., p. 78: «Le principe des principes introduit au cœur de l'intuitionisme husserlien. Mais il ne faut jamais omettre d'interpréter ce texte à partir

nell'incrocio tra queste due coordinate, la fenomenologia trascendentale fa di un apparente *ossimoro* il luogo della propria identità, erigendosi in un *idealismo ontologico*. I modi di *dirsi* dell'essere non sono altro che i modi di *darsi* dell'oggetto. Al *was* si lega indissolubilmente il *wie*, al *quid* il *quomodo*, all'*Objekt* l'*Objekt im wie*. L'analisi distingue in tal senso le componenti di un'unica struttura, articolando il concetto di «fenomeno» in funzione di una duplice accezione. Nell'*apparire di ciò che appare*, dovremo saper riconoscere «ciò che appare nel suo come» (*das Erscheinende im Wie*) e «ciò che appare in sé e per sé» (*das Erscheinende schlechthin*). Ciascun momento è indissociabile dall'altro, poiché è nella *correlazione* che risiedono le condizioni di possibilità del fenomeno e senza correlazione non ci sarebbe niente da vedere. Detto più semplicemente, *l'intenzionalità è già fenomenalità*; è il *λόγος* che coinvolge indistintamente tutto ciò che è, vale a dire tutto ciò che appare e si dà. *Soviel Schein, soviel Sein*: la chiave d'accesso all'ontologia risiede nella fenomenologia o – per ripeterlo in termini heideggeriani – «non c'è alcuna ontologia accanto a una fenomenologia, ma l'ontologia scientifica non è altro che la fenomenologia»¹⁹³.

Tra gli scritti husserliani, è probabilmente un testo del 1924 – *Idee der vollen Ontologie* – successivamente pubblicato a integrazione delle *Vorlesungen* del 1923-1924, *Erste Philosophie*, a risultare il più esplicito a tale riguardo: «Die volle konkrete Ontologie ist *eo ipso*, ist nichts anderes als die echte Transzendental-philosophie [...]»¹⁹⁴. La questione dell'ente si traduce nella questione sul *senso* dell'ente, rinviando l'esplicazione dell'*oggettività* alle fonti della *soggettività trascendentale*. Il compito di un'«ontologia effettivamente concreta» – afferma, infatti, Husserl – «non potrà limitarsi a una trattazione dell'ente nel suo carattere materiale», ma «dovrà abbracciare sistematicamente ogni correlazione dell'apriori appartenente all'ente in quanto tale e risultare noetica e

de la VI^e *Recherche logique* : l'intuition se définit uniquement comme remplissement d'une signification vide. C'est pourquoi le respect du pur donné (tant éidétique que mondain) peut être confirmé à l'intérieur de la constitution transcendentale et sera repris dans la IV^e Section dans le cadre de la constitution de la raison, §§ 136-145».

¹⁹³ M. Heidegger, *Ga* 20, p. 98; tr. it. p. 91; cfr. anche *ibid.*, p. 60; tr. it. p. 57: «Solo con il come [*Wie*] la costituzione fondamentale dell'intenzionalità giunge in generale [...] alla vista»; p. 61; tr. it. p. 58: «Riepilogando diremo: l'intenzionalità non è una coordinazione successiva fra vissuti e oggetti dapprima non-intenzionali, ma è piuttosto una struttura; in questo senso appartiene necessariamente alla costituzione fondamentale della struttura l'a-cui-intenzionale [*zogene intentionales Worauf*] che di volta in volta le è proprio, cioè l'*intentum*»; p. 106; tr. it. 97: «L'intenzionalità non è altro che il campo fondamentale nel quale questi oggetti sono rinvenibili: la totalità [*Gesamtheit*] degli atteggiamenti [*der Verhaltungen*] e la totalità dell'ente nel suo essere [*die Gesamtheit des Seienden in seine, Sein*]».

¹⁹⁴ E. Husserl, *Hua* VIII, p. 215.

noematica»¹⁹⁵. La correlazione intenzionale si configura in un rapporto d'*asimmetria*, descrivibile per coppie d'opposti – «assoluto/relativo»; «immanente/trascendente»; «coscienza/mondo»¹⁹⁶ – alla luce del «pensiero dominante» in cui si esprime tutto il senso dell'idealismo fenomenologico: «la soggettività precede ontologicamente in dignità l'oggettività» e, per riflesso, «ogni oggettività (di ogni essere mondano) è un essere solo a partire dalle fonti della soggettività attiva e passiva»¹⁹⁷. Si ripete così la celebre tesi del § 49 delle *Ideen I*, «Der Weltvernichtung»: la «distruzione» (*Destruktion*) del mondo è il frutto di un lavoro di *riflessione*, che inizia con una preliminare sospensione del giudizio, l'*epoché*, che non va in alcun modo confusa con il dubbio metodico di Descartes¹⁹⁸. Riducendo l'essere al *sensu* dell'essere, l'*epoché* conserva, neutralizzando ciò che sospende e, non a caso, il § 49 si apre con un esperimento immaginario: «Es ist denkbar [...]». Detto altrimenti, la neutralizzazione del *sensu* della trascendenza non prelude a una prova dell'esistenza del mondo; la fenomenologia husserliana, anche nella sua veste idealistico-trascendentale, non reitera lo «scandalo della filosofia», che Heidegger denuncerà al § 43 di *Sein und Zeit*. La sospensione dell'*epoché* concerne, infatti, l'esistenza dell'oggetto e correlativamente il rapporto che la coscienza intrattiene nei confronti della realtà, la cosiddetta «attitudine naturale». Tra la «tesi del mondo» (*die Thesis der Welt*) e la «tesi del mio Io puro» (*die Thesis meines reinen Ich*) si apre un «abisso di senso»: la coscienza considerata nella sua purezza come un «sistema chiuso» si oppone al mondo spaziotemporale, il cui essere è secondario, relativo, intenzionale o – in una

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 214: «Somit wird es die Sache einer universalen und wirklich konkreten Ontologie sein, einer Ontologie, die alle zum Seiendem als solchem gehörigen Korrelationen des Apriori systematisch umspannt, auch Noetik und Noematik zu sein, und nicht nur das Seiende in sachlicher Einstellung [...] zu betrachten».

¹⁹⁶ Cfr. a tale proposito il commento di J-F. Lavigne, *La naissance de la phénoménologie*, op. cit. p. 87: «L'idéalisme transcendantale consiste à poser, entre le monde comme tout de l'étant et la conscience définie comme *subjectivité transcendantale*, une asymétrie ontologique, qui est *dépendance quant à l'être*. Cette dépendance conceptuelle s'exprime par le couple conceptuel «relatif/absolu»: l'être de la subjectivité est *absolu*, celui du monde et de l'étant en général est «relatif» à cet être absolu».

¹⁹⁷ Hua VIII, p. 205: «Der herrschende Gedanke des 'Idealismus' [...] transzendentaler Idealismus war, [ist] daß die Subjektivität der Objektivität an Seinsdignität vorher geht und daß alle Objektivität (alles weltliche Sein) nur Sein ist aus eigenen passiven und aktiven Quellen der Subjektivität». Cfr. a tale proposito anche Hua XIV, pp. 256-257: «Die untergeordnete Seinsdignität der Realität und Idealität gegenüber der Seinsdignität der Subjekte».

¹⁹⁸ Cfr. Hua III/1, § 47, p. 100; tr. it. p. 103: «[...] nessun ostacolo [*Schranken*] ci può fermare nella distruzione [*Destruktion*] mentale, fantastica, dell'oggettività fisica [*dinglichen Objektivität*] (quale correlato della coscienza d'esperienza) [*des Erfahrungsbewusstseins*]». Il riferimento a Descartes va alle *Meditationes de Prima Philosophia*, Meditatio VI, A.T. 71: «*Reliquum est tut examinem an res materiales existant*».

sola parola – un *essere-per-la-coscienza*¹⁹⁹. L'opposizione non va, tuttavia, ipostatizzata. Nella *dipendenza ontologica* non si esprime alcun principio di deduzione, ma piuttosto una *correlazione d'essenza* («Wesenskorrelation»), senza di cui il mondo stesso sarebbe impensabile: «[...] il mondo in quanto mondo non può essere separato dal senso di un mondo in quanto tale così come un determinato triangolo non può essere separato dal senso geometrico del triangolo»²⁰⁰. In breve, la realtà non si deduce, ma si mostra, ossia si descrive e la differenza tra la fenomenologia e la metafisica – o, meglio, quella metafisica che Husserl intende peggiorativamente – è tutta qui: la dipendenza ontologica che consegue dall'asimmetria insita nella correlazione intenzionale non è il prodotto di un'invenzione speculativa, ma la risultante di una *struttura formale e universale* («allgemeine Strukturform») individuata in virtù di un processo di variazione eidetica, che coinvolge indistintamente ogni tipo di oggettività, *logica, pratica e assiologica*. L'intenzionalità non ha limiti e investe trasversalmente ogni regione dell'essere. Ma questo significa che l'essere risponde nella sua universalità di una medesima struttura. Più precisamente, l'essere ha una struttura, che si dispiega attraverso lo sguardo dell'intenzionalità, là dove l'intenzionalità – non dimentichiamolo – è sempre «intenzionalità di qualcosa»²⁰¹. Dalla *Bewußtseinsstruktur* alla *Seinsstruktur*, assistiamo a un'omogeneizzazione dell'universo ontologico che nonostante la molteplicità delle sue manifestazioni, risulta sotteso da un'unica – per quanto generale – configurazione di senso: nella *struttura* vige un principio d'omogeneità, che fa coabitare in un *solo* mondo l'esperienza e la prassi. *Dove* giudichiamo e conosciamo, *là* agiamo e valutiamo²⁰².

¹⁹⁹ Hua III/1, § 49, pp. 105-106: «[...] è chiaro che la coscienza nella sua purezza deve essere considerata come una connessione ontologica in sé chiusa [*Bewusstsein in Reinheit betrachtet als ein für sich geschlossener Seinszusammenhang*]. «[...] D'altra parte, l'insieme del mondo spazio-temporale [*die ganze räumlich-zeitliche Welt*] ha [...] un essere semplicemente intenzionale [*ihrem Sinne nach bloße intentionales Sein*] [...] ha di conseguenza il senso semplicemente secondario, relativo di un essere *per* [für] una coscienza».

²⁰⁰ Hua VIII, p. 216: «Transzendentaler Idealismus als Weltinterpretation aber ist keine spekulative Substruktion, sondern einfach Erkenntnis, dass die Welt als Welt von dem Sinn einer Welt als solcher nicht abirren kann, so wenig [wie] ein faktisches Dreieck von Sinn geometrisches Dreieck»; cfr. anche *ibid.*, p. 215: «[...] Welt nur denkbar ist, *a priori*, als Bestimmung zu der ihr korrelativen Subjektivität, und zwar eine Bestimmung aus eigener konstitutiver Leistung».

²⁰¹ Cfr. Hua VI, § 41, p. 154; tr. it. p. 179: «[...] la correlazione assoluta deve essere intesa nel senso più vasto, come correlazione dell'essente di ogni genere [*von Seiendem jeder Akt*] e in ogni senso, da un lato, e di un'assoluta soggettività dall'altro, in quanto è costitutiva del senso e della validità d'essere».

²⁰² Cfr. Hua VIII, p. 215: «[...] die Subjektivität der Objektivität an Seinsdignität vorher geht [...] Es gibt keine Ontologie, die, zu Ende gedacht, und zwar nach ihren Wesenskorrelationen, nicht zu diesem Gedanken, und als einem apodiktisch einsichtigen (nicht metaphysisch

Logica, etica e assiologia rientrano a pari titolo all'interno di un'ontologia trascendentale. Si conferma così una conseguenza di estremo rilievo: l'abbraccio che ricomprende l'ontologia nel sistema dell'idealismo induce, per riflesso, a un allargamento illimitato dell'orizzonte ontologico, come del resto Husserl non mancherà di riconoscere «[...] qui ha luogo una straordinaria estensione dell'idea di *ö*v»²⁰³. L'ente è tutto e tutto potrà ricondursi al senso dell'ente. All'allargamento ontologico fa allora da contrappunto l'allargamento dei compiti della fenomenologia, la quale, già nella *Vorlesung* del 1908, si trasfigura nella «scienza assoluta e ultima dell'essere, per divenire infine un'ontologia assolutamente sistematica, che risalendo alle fonti ultime conduce alle ultime ragioni»²⁰⁴. Di contraccollo l'ente si trasfigura, a sua volta, nel «titolo di un'unità sistematica», che delimita l'universo delle scienze a cui la fenomenologia è chiamata a garantire un fondamento, incarnando in sé il *telos* della ragione, l'ideale di una conoscenza assoluta e perfetta in grado di giustificare razionalmente l'intera estensione dello scibile. Non è certo difficile udire qui l'eco di un'antica domanda: «Ammesso che debbano esistere delle cose» – chiedeva, infatti, Leibniz – «bisogna allora che sia possibile rendere ragione del perché esse devono esistere così e non altrimenti»²⁰⁵. Il *telos* della fenomenologia si legittima alla luce di questa interrogazione e coincide con l'idea di una «scienza rigorosa», che opera al servizio dell'«unificazione suprema» di tutte le conoscenze: niente deve risultare isolato, sconnesso, disordinato. Ecco l'esito di maggior rilievo a cui giungono le ambizioni husserliane: la *ratio reddenda* fenomenologica si arrende al questionamento metafisico e nel tentativo di dare forma al proprio desiderio di «metafisica» – questa volta positivamente intesa – rende infine ragione al *perché* della domanda fondamentale.

substruierten), hinführte. Also er bedeutet nicht eine metaphysische „Deutung“ „der“ Welt, sondern die Strukturform, die zu jeder Welt als Welt möglicher Erfahrung und Erkenntnis und als Welt möglicher Wertung und Praxis gehört, und somit ist er zugleich eine allgemeine Strukturform für die Wissenschaft der Ontologie selbst. Eine echte Ontologie, eine universale und allseitige Logik, in eins analytische und regionale, ist nichts anderes als die wirkliche Ausführung der transzendentalen Idealismus als einer apriorischen Wissenschaft [...]».

²⁰³ *Ibid.*, p. 217.

²⁰⁴ Hua XXVIII, p. 331.

²⁰⁵ G.W. Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, in *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, hrsg. C.I. Gerhardt, Bd VI, Weidmannsche Buchhandlung, Berlin, 1885; rist. Nachdruck, Hildesheim, G. Olms, 1965, § 7, p. 602: «[...] supposé, que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison, *pourquoi elles doivent exister ainsi*, et non autrement»; tr. it. a cura di S. Cariati, *Monadologia*, Rusconi, Milano, 1997, p. 47.

§ 5. IL LIMITE SENZA LIMITI

Quali sono i *limiti* della fenomenologia? Esiste forse una linea di *confine*, al di là della quale il fenomeno smette di essere tale? Fin dove può estendersi la *Gegebenheit*? E fin dove arriva la *ragione*? La questione – lo abbiamo capito – allude a una distinzione già cara al criticismo kantiano e ci offre il pretesto per un ulteriore accostamento: *Grenze* o *Schranke*? Limite o confine? L'obbiettivo, ancora una volta, sta nel determinare per contrasto il senso e la portata metafisica dell'analogia fenomenologica. Del resto, non dimentichiamo la nostra ipotesi iniziale: l'analogia è un indice in grado di rendere visibili le opzioni di base, che presiedono alla costituzione di un determinato sistema; un indice che si fa tanto più visibile, là dove è il senso dell'*unità* a risultare direttamente posto in questione, indipendentemente dal portatore di questa unità – che sia l'*essere*, la *coscienza* o la *ragione*.

Ora, come abbiamo già avuto modo di constatare, per il criticismo i limiti dell'esperienza non valgono come limiti assoluti. Il riferimento va al celebre § 57 dei *Prolegomeni a ogni futura metafisica*, concernente «la determinazione dei limiti (*Grenzbestimmung*) della ragion pura», dove per «limite» (*Grenze*) s'intende la linea di demarcazione – lo spartiacque – tra l'al di qua dei *fenomeni*, il territorio dell'intelletto che si presenta all'immagine di «un'isola chiusa dalla stessa natura entro confini immutabili» e il territorio della metafisica in quanto «disposizione naturale dell'animo umano», l'al di là del *noumeno*, ossia ciò di cui non abbiamo alcun concetto determinato, ma verso cui la nostra ragione inevitabilmente aspira. «Sarebbe un non senso [*Ungereimtheit*] sperare di conoscere di un qualche oggetto più di quel che appartiene all'esperienza possibile di esso [...]» – ecco la tesi con cui Kant apre il § 57 dei *Prolegomeni* per poi subito avvalorare, specularmente, il principio antitetico – «Ma d'altra parte sarebbe un'ancor maggiore assurdit  il non ammettere affatto delle cose in s  o il voler spacciare la nostra esperienza per l'unico modo possibile di conoscere le cose [...]»²⁰⁶. Il *limite* kantiano («*Grenze*») traccia una linea di tangente tra due sfere limitrofe e al contempo inconciliabili – il *fenomeno* e il *noumeno* – il cui punto di contatto   gi , per riflesso, un *al di l * o, meglio, un *al di fuori*. Il limite porta con s , per definizione, il suo *oltre* e si misura con l'*eterogeneo*: «I limiti [*Grenzen*] (in un essere esteso) presuppongono sempre uno spazio,

²⁰⁶ I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, AK IV, § 57, p. 351; tr. it. P. Carabellese, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. 223.

che si trova fuori di un certo determinato luogo e lo racchiude», contrariamente ai «confini» (*Schranken*) che «non hanno bisogno di ciò, ma sono semplici negazioni che affettano una grandezza, in quanto non ha completezza assoluta»²⁰⁷. Tradotto nei termini della *Kritik*, ciò significa che «la nostra ragione vede, per così dire, intorno a sé uno spazio per la conoscenza delle cose in sé, sebbene non possa mai averne concetti determinati e sia confinata entro i fenomeni»²⁰⁸. Il *limite* si confronta con l'*eterogeneo* a differenza del *confine*, che si misura con l'*omogeneo*, costituendone la partizione interna: «finché la conoscenza della ragione è omogenea non si possono di essa pensare limiti determinati». A titolo esemplificativo, Kant rinvia alla matematica e alla scienza della natura: là dove tutto è fenomeno, la ragione umana *non* conosce *altro* che se stessa («nicht daß sie selbst»); non si verifica alcun salto nella sua estensione che procede, di conseguenza, all'infinito – *non datur vacuum formarum* – là dove per «infinito» dovremo intendere l'infinito matematico, ossia l'omogeneo reiteramento dell'*und so weiter*. Eppure, il *fenomeno* («Erscheinung») – come Kant già precisava nell'*Estetica trascendentale* – non si circoscrive a una semplice espressione del rapporto gnoseologico che vige tra il soggetto e l'oggetto, ma funge al contempo da *indice* («Anzeige») di ciò che trascende questo stesso rapporto. Per «fenomeno» dovremo, allora, intendere in modo ambivalente sia l'oggetto (*Gegenstand*) di un'intuizione empirica che sottostà alle forme pure dello spazio, del tempo e alle categorie dell'intelletto, sia il *segno* di qualcosa di diverso o, meglio, di *eterogeneo*, che rinvia alla *cosa in sé*: «i fenomeni in realtà, presupponendo [*voraussetzen*] sempre una cosa in sé e perciò dandone indizio [*und also darauf Anzeige tun*] (si possa o no poi essa conoscere più da vicino), si riferiscono a qualcosa di diverso da essi [*auf etwas von ihnen Unterschiedenes*] (e quindi di completamente eterogeneo [*mithin gänzlich Ungleichartiges*])»²⁰⁹. Dall'omogeneo all'eterogeneo, dal confine al limite: il presupposto di una dimensione *altra* rispetto alle condizioni di possibilità dell'esperienza decreta, per riflesso, il limite invalicabile *oltre* il quale il *conoscere* si svuota in un mero *pensare*. Al di là del perimetro del *conoscibile* permane un residuo d'inconoscibile, lo *sconosciuto*.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 352; tr. it. p. 227.

²⁰⁸ *Ivi.*

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 355; tr. it. p. 233.

Qui risiede la differenza fondamentale: a dispetto del criticismo kantiano, i limiti della fenomenologia non sono altro che «confini» (*Schranken*). Tutto ciò che è, è conoscibile. Viceversa, se qualcosa non è conoscibile, allora semplicemente non è²¹⁰. Da un punto di vista fenomenologico, l'assurdità del criticismo starebbe in ciò che lo stesso criticismo reputa assurdo: *dietro il fenomeno, niente*. In altri termini, è la presunta assurdità di un fenomeno senza noumeno a essere fenomenologicamente inaccettabile. S'impone così una prima conseguenza di rilievo: la dissoluzione fenomenologica del *Grenze* conduce a un'apertura senza limiti – *Grenzlösigkeit* – dell'orizzonte della manifestazione, là dove l'«assenza di limiti» dovrà intendersi al contempo come il contrassegno di un'infinità. *Tutto* è fenomeno e l'*infinito* acquisisce di contraccolpo un carattere d'*oggettività*, modulandosi in *totalità* o, meglio, in una «infinità totale». Eppure, l'oggettività richiede un'evidenza, che in questo caso specifico non potrà certamente equivalere a quella del singolo vissuto. In breve, non cogliamo il tutto così come cogliamo una cosa e allo stesso modo il flusso dei vissuti *eccede* la sommatoria dei vissuti individuali. Di quale evidenza si tratta, allora? Quale tipo di datità è qui in gioco? In breve, cosa intuiamo di fronte all'orizzonte smisurato dell'apparire? L'assenza di limiti, che si manifesta nella *forma* di un'eccedenza. Più precisamente, vediamo la forma, cioè l'*idea* dell'infinità o – per dirlo con Husserl – la sua «*Grenzlösigkeit im Fortgang*»²¹¹, vale a dire il suo *andamento*. La risposta è inequivocabile:

«L'idea di un'infinità motivata essenzialmente non è in se stessa un'infinità; l'evidente intuizione che questa infinità per principio non può essere data, non esclude ma piuttosto esige l'evidente datità dell'*idea* di questa infinità.»²¹²

Nell'andamento infinito dell'apparire si scandisce la regolarità di un *ritmo*, che prescrive al *continuum* dei fenomeni la *regola* del loro concatenarsi. In ogni singola parte si prefigura la possibilità del tutto e il singolo si fa precursore di una totalità – il vettore di un'idea – incarnando

²¹⁰ Cfr. E. Husserl, *Hua III/1*, § 47, p. 101: «Niemals ist ein an sich seiender Gegenstand ein solcher, den Bewußtsein und Bewußtseins-Ich nichts angehe».

²¹¹ *Ibid.*, § 83, p. 185.

²¹² *Ibid.*, § 143, p. 331: «Die Idee einer wesensmäßig motivierten Unendlichkeit ist nicht selbst eine Unendlichkeit; die Einsicht, daß diese Unendlichkeit prinzipiell nicht gegeben sein kann, schließt nicht aus, sondern fordert vielmehr die einsichtige Gegebenheit der Idee dieser Unendlichkeit».

in sé la promessa di un «sistema assolutamente determinato nel suo tipo eidetico, che regola lo sviluppo indefinito di un apparire continuo»²¹³. Nell'infinità si racchiude la norma che permette di contenere l'eccedenza; di misurare la dismisura, determinandone l'indeterminatezza. Come? Facendo di questa indeterminatezza il suo specifico modo di datità. Evidenza e adeguazione non sono obbligatoriamente sinonimi. L'indeterminatezza non dovrà, pertanto, intendersi nei termini di un'imperfezione. Viceversa, l'evidenza potrà anche risultare necessariamente inadeguata e il fatto che non sia possibile avere un'intuizione sensibile dell'infinità dovrà considerarsi come una conseguenza diretta del suo modo di darsi. «Ci sono oggetti che non possono esser dati in una coscienza definita in completa determinatezza e neppure in completa intuitività»²¹⁴, poiché ogni modo di datità ha implicito in se stesso il senso della propria misura ed è così che Husserl perviene a fare dell'infinità un «oggetto», sebbene *sui generis*, provvisto di un *a priori* e una *consistenza* specifica – «Es gibt Gegenstände...»²¹⁵. Ma come *dire* tutto ciò in termini fenomenologici? Quale dispositivo permetterà di adeguarsi all'inadeguatezza costitutiva di un tale «oggetto», senza ridurlo allo statuto di un vero e proprio *monstrum* fenomenologico? Fa qui la sua comparsa l'*idea in senso kantiano*, che Husserl concepisce nei termini di uno *schema descrittivo* in grado di regolare il corso continuo dell'apparire in virtù di un procedimento d'*ecceterazione* – l'«und so weiter» fenomenologico – che ne prefigura l'andamento generale. L'infinità dell'apparire ha un *stile* che si esprime nei termini dell'*immer wieder*, un eterno ripetersi dello «stesso», *sempre di nuovo e mai altrimenti*²¹⁶. Ciò che più importa è coglierne le *ragioni*, vale a dire la *struttura interna* che ne traccia la regolarità. L'infinità della manifestazione è prevedibile ed è appunto qui, nella sua *pre-vedibilità*,

²¹³ *Ivi*: «Aber als „Idee“ (im Kantischen Sinn) ist gleichwohl die vollkommene Gegebenheit vorgezeichnet – als ein in seinem Wesentypus absolut bestimmtes System endloser Prozesse kontinuierlichen Erscheinens, bzw. von Erscheinungen mit verschiedenen aber bestimmten Dimensionen, durchherrscht von fester Wesengesetzlichkeit».

²¹⁴ *Ivi*.

²¹⁵ *Ivi*: «Es gibt Gegenstände – und alle transzendenten Gegenstände, alle „Realitäten“, die der Titel Natur oder Welt umspannt, gehören hierher – die keine abgeschlossenen Bewußtsein in vollständiger Bestimmtheit und in ebenso vollständiger Bestimmtheit und in ebenso vollständiger Anschaulichkeit gegeben sein können».

²¹⁶ *Ivi*: «Ist nun eine abgeschlossene Einheit der Durchlaufung, also ein endlicher, nur beweglicher Akt, vermöge der allseitigen Unendlichkeit des Konstitution nicht denkbar (das ergäbe eine widersinnige endliche Unendlichkeit): so liegt doch die Idee dieses Kontinuums und die Idee der durch dasselbe vorgebildeten vollkommenen Gegebenheit einsichtig vor – einsichtig wie eben eine „Idee“ einsichtig sein kann, durch ihr Wesen einen eigenen Einsichtstypus bezeichnend».

che risiede la possibilità della *visione*. Al potere regolativo dell'idea in senso kantiano si affianca un potere costitutivo, che permette di afferrare intuitivamente il potenziale di questa infinità o, meglio, il potenziale che coincide con l'infinità stessa. Ed è il procedimento dell'*und so weiter* a far sì che l'idea non si sottragga al vaglio dell'ideazione, nemmeno di fronte a ciò che eccede ogni limite, rendendola in tal senso determinabile e, pertanto, oggettivamente descrivibile: «La proprietà caratteristica dell'ideazione in quanto intuizione di un'idea in senso kantiano, che non perde perciò la trasparenza dell'evidenza, consiste precisamente nel fatto che la determinazione adeguata del suo contenuto, vale a dire del flusso dei vissuti, non può essere afferrata»²¹⁷. Sebbene in potenza, l'infinità risulta allora fenomenologicamente *data*, reclamando un proprio diritto alla *Gegebenheit*: come nel caso di ciò che è finito – ossia completamente determinabile – si dà anche un'attualità dell'infinito, che permette di esibirne il potenziale a patto, però, di non confondere la distinzione tra il finito e l'infinito con quella tra l'attuale e l'inattuale. In un caso come nell'altro abbiamo, infatti, a che fare con due tipi d'attualità diversi, ma non opposti, che lasciano aperto il margine di una mediazione analogica. Ecco l'esito finale su cui sfocia l'analisi: l'infinità della manifestazione è sì data solo in potenza nella forma di un'idea, ma tuttavia è *data*. Ne discende, allora, una conseguenza ulteriore: la soluzione fenomenologica sta nella ripresa di un concetto, l'*idea in senso kantiano*, senza il suo corrispettivo, il *limite*, laddove per Kant è appunto il «limite» che definisce lo statuto dell'idea, circoscrivendone l'intervento a una funzione prettamente regolativa. L'«idea della ragione» è per il criticismo un'esigenza concettuale, che presuppone *ipoteticamente* ciò che non può dimostrare: l'unità sintetica incondizionata di tutte le condizioni²¹⁸. Si tratta, cioè, dell'elemento sistematico della conoscenza, che si esprime nella *forma di un tutto* in grado di classificare ordinatamente ogni singola parte²¹⁹. Ma la totalità

²¹⁷ *Ibid.*, § 83, p. 186: «Es ist eben das Eigentümliche der eine Kantische „Idee“ erschauenden Ideation, die darum nicht etwa die Einsichtigkeit einbüßt, daß die adäquate Bestimmung ihres Inhaltes, hier des Erlebnisstromes unerreichbar ist».

²¹⁸ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 647/B 675; tr. it. pp. 409-410: «E questo mi piace chiamarlo l'uso ipotetico della ragione. L'uso ipotetico della ragione per via di idee messe a fondamento come concetti problematici non è propriamente costitutivo [...] ma soltanto regolativo, per mettere, quanto è possibile, unità nelle conoscenze particolari, e approssimare così la regola all'universalità».

²¹⁹ *Ibid.*, A 646/B 674; tr. it. pp. 408-409: «Se diamo uno sguardo alle conoscenze del nostro intelletto in tutto il suo ambito, noi troviamo che, quello che la ragione vi mette affatto di suo e vi cerca di recare in atto, è l'elemento sistematico della coscienza, cioè la connessione di esse secondo un principio. Questa unità razionale presuppone sempre un'idea, cioè l'idea della forma d'un tutto della conoscenza, che preceda la conoscenza determinata delle parti e

delle condizioni può pensarsi solo trasgredendo i limiti dell'esperienza e oltre il *limite* la ragione insegue il desiderio di un'unità, incapace di confermarsi sul piano empirico. L'idea non si vede, ma permette di vedere e in tal senso dovrà intendersi come l'*ipotesi* razionale di un'unità desiderata, un concetto operativo a carattere euristico e non ostensivo: «Quando si dice idea si dice molto quanto all'oggetto (come oggetto dell'intelletto puro), ma molto poco quanto al soggetto (cioè rispetto alla sua realtà sotto una condizione empirica)»²²⁰.

Di Kant, naturalmente, non rimarrà molto nella riesumazione fenomenologica dell'«idea in senso kantiano»: l'«idea senza limite» si erge a principio della visione, *costituendo* l'apertura del campo della manifestatività in cui si dispiega l'orizzonte – *infinito e omogeneo* – del visibile. Tutt'altro che un semplice principio regolativo, l'idea è ciò che rende il fenomeno tale; è il *sensu* dell'apparire. Non si tratta di un'ipotesi circoscritta all'espressione problematica di un desiderio d'unità, bensì di un'evidenza fenomenologica o, meglio, del principio dell'evidenza fenomenologica in cui è già tracciato *a priori* il processo sistematico e senza fine di una presenza continua, assolutamente determinata quanto al tipo d'essenza. Ecco l'opposizione: in Kant l'intuizione del fenomeno implica l'impossibilità fenomenica dell'idea e il pensiero dell'idea rappresenta, per riflesso, ciò che nel fenomeno non potrà mai apparire, mentre per Husserl la visione del fenomeno è per principio già una visione ideale e risulta fenomenologicamente impossibile vedere l'uno senza vedere l'altra, sebbene non si tratti dello stesso tipo di visione.

Scientia scientiarum

L'idea ricomprende in sé la totalità infinita dalla manifestazione, rendendo omogeneo tutto ciò che appare e là dove *tutto è fenomeno*, tutto è *dato*. Ripetiamo la domanda iniziale: fin dove arriva la fenomenologia?

contenga le condizioni per determinare a priori il posto di ciascuna parte e il suo rapporto con le altre».

²²⁰ *Ibid.*, A327/B 384; tr. it. p. 254. Cfr. anche A 666/B 694; it. 419: «[...] quantunque per l'unità sistematica universale di tutti i concetti dell'intelletto non possa trovarsi nell'intuizione nessuno schema, può bensì e deve essere dato un analogo [*ein Analogon*] d'un tale schema, che è l'idea del massimo della divisione della conoscenza dell'intelletto e della sua unificazione in un principio. Il massimo, infatti, e l'assolutamente perfetto può essere pensato determinatamente, poiché si prescinde da tutte le condizioni limitative, che danno una molteplicità indeterminata. L'idea dunque della ragione è l'analogo [*ein Analogon*] d'uno schema della sensibilità, ma con la differenza che l'applicazione dei concetti dell'intelletto allo schema della ragione non è egualmente una conoscenza dell'oggetto stesso (come nell'applicazione delle categorie ai loro schemi sensibili), ma soltanto una regola o un principio dell'unità sistematica di tutto l'uso dell'intelletto».

*Quali sono i limiti della datità? «Gibt es da wirkliche Grenzen?»*²²¹. Husserl non esita a rispondere: *Überall ist die Gegebenheit* – la datità è ovunque, poco importa che l’oggetto sia finito o infinito, immaginario o reale, possibile o impossibile ed eventualmente anche contraddittorio. Ogni atto ha diritto a un suo correlato oggettivo e, per riflesso, ogni correlato si riduce a *datità* nella misura in cui sia visto, rappresentato, pensato e così via. Anche un «quadrato rotondo», per quanto inesistente potrà reclamare a pari titolo lo statuto d’«oggetto intenzionale», rivestendosi di determinate proprietà, quali per esempio l’essere «quadrato e rotondo»²²². Si badi tuttavia a non fraintendere il *sensu* dell’analisi, confondendo il significato con il riferimento, l’essenza con l’esistenza: l’obbiettivo non mira a una moltiplicazione sregolata degli enti e tantomeno a garantire una sorta di «evidenza minima» a tutto e al contrario di tutto²²³. La *Gegebenheit* è sì universale, ma non indifferenziata e da un punto di vista fenomenologico l’importante è *discriminare*, come del resto Husserl non manca di mettere in rilievo: «la grande questione consisterà nel determinare in modo puro ciò che nel compimento dell’evidenza è dato effettivamente e ciò che non lo è [...] E ovunque non si tratta tanto di caratterizzare come dato qualsiasi fenomeno, ma di rendere intelligibile l’essenza della datità [*das Wesen der Gegebenheit*] e il costituirsi dei diversi modi d’oggetti»²²⁴. Tanti tipi di datità e rispettivamente di evidenze, quanti modi di essere. Di conseguenza, invertendo specularmente il medesimo principio, l’essere

²²¹ E. Husserl, *Hua II*, p. 72.

²²² Si consulti a tale proposito la *retractatio* che lo stesso Husserl avrà modo di pronunciare nei confronti di Twardowski, in riferimento particolare alla problematica degli oggetti inesistenti, nelle *Vorlesungen über die Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, *Hua XXVI*, hrsg. U. Panzer, 1987, Beil. XIV, pp. 188-190. Di fronte alla questione dell’inesistenza dell’oggetto, J. Benoit spiega così il cambio di prospettiva tra il realismo della fenomenologia iniziale – le *Ricerche logiche*, per intenderci – e l’idealismo della revisione trascendentale: «[le tournant transcendantal] internalise jusqu’à un certain point l’objet à la visée, ou tout au moins le dédouble suivant la distinction de son être en tant que visée et de l’être idéal qu’il est à l’horizon de ses visées (X identique pôle de toutes ses visées). De l’en tant que prescrit par la visée pour l’objet (sens du concept de «matière» dans les *Recherches*) on est alors définitivement passé à ‘l’objet en tant que visée’, et la visée, en un sens (à condition de tenir compte de différence modale qu’elle détermine), suffit dès lors à induire l’objet» (: Benoit, *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*, PUF, Paris, 2001, p. 162).

²²³ E. Melandri, «I paradossi dell’infinito nell’orizzonte fenomenologico», in *Omaggio a Husserl*, a cura di E. Paci, Il Saggiatore, Milano, 1960, p. 123: «Una delle conseguenze più rilevanti di condurre questa, per molti versi inedita, *gigantomachia peri tes ousias*, fu, con grande disappunto di Husserl, la tendenza di Brentano di ricondurre i problemi di significato a questioni di riferimento. Per chi non distingue tra essere ed esistenza il significato consiste solo nel riferimento univoco a un oggetto [...]».

²²⁴ *Hua II*, p. 73: «Und überall handelt es sich nicht darum, beliebige Erscheinungen als gegeben festzustellen, sondern das Wesen der Gegebenheit und das Sich-konstituieren der verschiedenen Gegenständlichkeitsmodi zur Einsicht zu bringen».

avrà tanti modi di dirsi quanti saranno i modi di darsi dell'oggetto. La *Gegebenheit* è un concetto rigorosamente plurale e lo stesso vale per la *conoscenza* che non si svuota di ogni concretezza, come se fosse un «sacco» o una «forma vuota» dentro cui nascondere l'oggetto. Per dirlo in termini husserliani, la «conoscenza» è un «titolo generale» per una molteplicità di fenomeni, analiticamente differenziabili in virtù della corrispondenza che traduce le molteplici possibilità dell'oggetto nelle molteplici configurazioni della coscienza. Ed è la coscienza a *costituire* in sé – nel circolo dell'immanenza – ciò che *si dà*²²⁵. Qui risiede il senso della «riduzione fenomenologica», comprensivo delle svariate sfaccettature che verrà progressivamente assumendo lungo l'itinerario husserliano, fino a incarnare il pilastro metodologico dell'idealismo trascendentale: l'*Ausschaltung*, ossia l'invalidazione che opera l'*epoché*, sospendendo il valore di ogni trascendenza, *riconduce* lo sguardo dell'analisi ai *dati* che si offrono nell'immanenza del vissuto intenzionale²²⁶. Si assicura così quel particolare tipo di evidenza, l'*apodittico*, che rappresenta la pietra miliare del metodo, il punto di partenza in grado di avviare la fenomenologia sulle ali del *cogito* cartesiano, verso la realizzazione del suo antico sogno: la fondazione di una scienza universale²²⁷. Ed è Husserl a metterci in guardia, ancora una volta, contro gli eventuali fraintendimenti: il senso dell'immanenza non va ipostatizzato e tantomeno vige una spaccatura dicotomica tra l'immanenza, per un verso, e la trascendenza, per l'altro. Utilizzando il lessico tardivo delle *Meditazioni Cartesiane*, si tratterà piuttosto di una correlazione bi-polare, esplicabile a partire dalla *costituzione* della «soggettività trascendentale»²²⁸. La riduzione dovrà allora considerarsi come la *via* che conduce verso l'«immanenza», trascendentalmente intesa, in quanto condizione di possibilità della manifestazione, là dove tutto ciò che è, è *dato* così come è: «la riduzione fenomenologica [...] non significa in alcun modo una limitazione alla sfera della *cogitatio*, ma

²²⁵ *Ibid.*, p. 55: «[...] so handelt es sich in ihr um das direkt anschaulich aufweisbare Wesen der Erkenntnis, d.h. um eine schauende, im Rahmen der phänomenologischen Reduktion und Selbstgegebenheit sich haltende Aufweisung und analytische Scheidung der mannigfachen Artung von Phänomene».

²²⁶ *Ibid.*, p. 45: «das rein Immanente ist hier zunächst durch die phänomenologische Reduktion zu charakterisieren».

²²⁷ Cfr. Hua I, p. 48: «Die unsere Meditationen leitende Idee sei wie für Descartes die einer in radikaler Echtheit zu begründenden Wissenschaft und letztlich einer universalen Wissenschaft».

²²⁸ *Ibid.*, p. 33: «Jeder erdenkliche Sinn, jedes erdenkliche Sein, ob es immanent oder transzendent heißt, fällt in den Bereich der transzendentalen Subjektivität».

la limitazione [*Beschränkung*] alla sfera delle pure datità in se stesse»²²⁹. Il punto è di rilievo, poiché ci permette di capire l'obbiettivo del metodo che fa della riduzione il *mezzo* e della datità il *fine*: «autant de réduction, autant de donation» – per dirlo con una certa fenomenologia francese²³⁰. L'essere, coestensivo alla *totalità fenomenica*, si assoggetta al principio della *datità* ed è alla luce di una *datità senza limiti*, ridotta alla forma di un'idea, che dovrà ricomprendersi la *molteplicità* dell'essere²³¹. In altri termini, l'essere si dà e risulta fenomenologicamente raggiungibile in virtù di una preliminare riduzione, che conduce al dominio della *coscienza trascendentale*, la «proto-categoria» o «proto-regione» su cui vengono a innestarsi tutte le restanti categorie. La *Kategorienlehre* fenomenologica si avvia così a una sistematizzazione definitiva, come del resto testimonia il § 76 delle *Ideen I*:

«La dottrina delle categorie deve partire da questa distinzione ontologica [*Seinsunterscheidungen*] che è la più radicale di tutte, tra l'essere come coscienza e l'essere che si annuncia nella coscienza, ossia l'essere trascendente; questa differenza, come si vede, può essere ottenuta e legittimata nella sua purezza solo tramite il metodo della riduzione fenomenologica.»²³²

Ancor prima della scansione tra il *formale* e il *materiale*, tra l'*analitico* e il *sintetico*, vige la «distinzione ontologica più radicale di tutte». Qui s'individua l'asse principale su cui viene ad articolarsi la dottrina delle categorie, rivista in chiave trascendentale e, di

²²⁹ Hua II, p. 73. Cfr. anche *ibid.*, p. 44: «Erst durch eine Reduktion, die wir auch schon phänomenologische Reduktion nennen wollen, gewinne ich eine absolute Gegebenheit [...]».

²³⁰ Cfr. J-L. Marion, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris, 1997.

²³¹ Cfr. E. Husserl, Hua XX/1, p. 283; tr. it. p. 195: «Certo, con la datità e con l'“essere” [*an die Gegebenheit und zu gebends „Sein“*] che deve darsi sono connessi profondissimi problemi filosofici; certo, tali problemi si particolarizzano a seconda dei tipi fondamentali di datità e dei correlativi tipi fondamentali di oggetti. Ma ciò che precede questa problematica, ciò che ne determina il senso è il fatto che si volge appunto lo sguardo ai tipi di essere e di datità [*Seins- und Gegebenheitsarten*] e li si accetta anzitutto appunto come cose viste [*Gesehenheiten*] e si riflette sul fatto che nessuna teoria può rimuovere ciò che è la misura ultima di ogni teoria [*das letzte Maß aller Theorie*]: ciò che è dato nel semplice vedere, quindi originariamente [*Gegebene*]».

²³² Hua III/1, p. 158-159: «Durch die phänomenologische Reduktion hatte sich uns das Reich des transzendentalen Bewußtseins als des in einem bestimmten Sinne „absolute“ Sein ergeben. Es ist die Urkategorie des Seins überhaupt (oder in unserer Rede die Urregion), in der alle anderen „Seinsregionen“ wurzeln, auf die sie ihrem Wesen nach bezogen, von der sie daher wesensmäßig alle abhängig sind. Die Kategorienlehre muss durchaus von dieser radikalsten aller Seinsunterscheidungen – Sein als *Bewusstsein* und Sein als sich im Bewusstsein „bekundendes“, „transzendentes“ Sein – ausgehen, die, wie man sieht, nur durch die Methode der phänomenologischen Reduktion in ihrer Reinheit gewonnen und gewürdigt werden kann».

conseguenza, il πολλαχῶς , preliminarmente ridotto a datità: l'essere della coscienza precede e fonda l'essere che si annuncia nella coscienza. A partire da questa *differenza* si edificano le possibilità descrittive della fenomenologia, tesa a chiarificare l'*origine* dei concetti, le *categorie*, riconducendole alla fonte ultima di ogni conoscenza, la *soggettività*, vale a dire il luogo ideale in cui l'essere, facendosi fenomeno, appare così come è. Il fondamento della *differenza* è, pertanto, ontologico. La coscienza recupera *in sé* lo scarto che la separa da ciò che è *fuori* e al contempo *altro* da sé, modulandosi in «coscienza trascendentale». E per quanto sia originaria, è solo in virtù di una *riduzione*, a sua volta, *trascendentale*, che una tale differenza potrà trovare un'adeguata legittimazione. La *riduzione* – potremmo, allora, concludere – dà accesso alla *differenza* («*Seinsunterscheidung*»), che rende possibile la *riduzione*. Si profila così il circolo dell'immanenza assoluta, che traduce ogni sorta di trascendenza in un carattere immanente dell'essere²³³. Ma nella *Seinsunterscheidung* – non dimentichiamolo – si cela un'*asimmetria* e una *dipendenza*. Ed è in questa duplice tensione che si racchiude, probabilmente, tutta l'ambiguità della tesi idealistico-trascendentale, di cui la fenomenologia va facendosi carico: tra i due piani ontologici si dichiara, infatti, un'*asimmetria*, che si modula in un rapporto di *dipendenza* tra ciò che è assoluto e ciò che è relativo, tra ciò che è primo e ciò che è derivato. Nella soggettività, «che precede ontologicamente in dignità l'oggettività», si costituisce il senso e la validità di ogni essere²³⁴. L'esito finale della riduzione sembrerebbe, pertanto, sfociare su una duplicità ambiguamente irriducibile, un *dualismo ontologico* che circonda il πολλαχῶς a due modi fondamentali: la coscienza, per un verso, e l'essere, per l'altro, o, più precisamente, l'essere *della* coscienza e l'essere che si annuncia *nella* coscienza, il cui essere dipende, cioè, *dalla* coscienza. Ma cosa significa, allora, «essere»? L'incommensurabilità dell'opposizione solleva una difficoltà in cui si cela l'aporia, ai nostri occhi, più rilevante: sarà ancora possibile ricomprendere all'interno di un'ontologia, per quanto universale, due regioni a tal punto distanti? E con quale legittimità potremmo parlare di

²³³ Cfr. Hua I, § 41, p. 107: «La trascendenza relativa a ogni forma è carattere immanente dell'essere, che si costituisce al di dentro dell'ego. Ogni senso, ogni essere immaginabile, che si dica immanente o trascendente, cade entro la cerchia della soggettività trascendentale come quella che costituisce il senso e l'essere».

²³⁴ Cfr. anche Hua VI, § 17, pp. 79-80; tr. it. p. 106: «Mediante l'*epoché* mi sono spinto fino a quella sfera d'essere che precede di principio tutto ciò che può essere per me e le sue sfere d'essere in quanto è la loro premessa assolutamente apodittica».

un essere della coscienza, là dove è la coscienza a fungere, se non da «causa», quantomeno da «fonte» e «dimora» dell'essere²³⁵? *Equivocità o univocità?* Nel compimento estremo della fenomenologia torna a presentarsi l'eterno problema della polisemia. E di fronte a una equivocità all'apparenza irriducibile, la decisione di Husserl opta silenziosamente per una tendenziale *univocità*, sulla scorta di un duplice gesto: per un verso, la coscienza si ostina a permanere nella sfera dell'essere, mentre, per l'altro, l'essere si traduce nel correlato oggettivo di una coscienza onnicomprensiva²³⁶. Qui risiede il «limite» della fenomenologia, che raccogliendo all'interno di un unico orizzonte ciò che non ha più nessuna misura in comune riduce l'essere *a misura* della coscienza. «Tutto ciò che si dà [...] è da assumere come si dà, ma anche soltanto nei limiti [*in den Schranken*] in cui si dà» o – detto altrimenti – tutto è fenomeno, quindi tutto è dato, dove il «tutto» non è altro che un possibile «oggetto» per la coscienza.

Nella *Gegebenheit* illimitata s'inscrive la traccia di un «limite» invisibile, che si sovrappone alla *linea* d'orizzonte del visibile: tutto ciò che si dà, si dà *bewußtseinsmäßig*, alla misura della coscienza e, per riflesso, ogni datità porterà con sé il senso della propria misura. In regime di riduzione trascendentale non si dà qualcosa perché c'è l'essere, bensì c'è l'essere perché *qualcosa si dà* e il darsi della cosa o, meglio, dell'essere implica di necessità un destinatario, la coscienza. Fenomenologicamente, *l'essere* è sempre *essere per...* E la coscienza – ecco il problema – impone al principio della *Gegebenheit*, infinita e senza limiti, il senso di una «perfezione» eideticamente prestabilita,

²³⁵ Cfr. Hua VIII, p. 235; tr. it. p. 125: «Un soggettivismo trascendentale, svolto nella purezza essenziale e nella necessità essenziale < nella quale > è prefigurata l'essenza ineliminabile della soggettività come dimora e fonte originaria di ogni donazione di senso e produzione di verità, e quindi di ogni oggettualità vera e di ogni mondo vero (non meno che di ogni mondo fittizio) [...]».

²³⁶ Cfr. le conclusioni a cui perviene J-L. Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris, 1989, p. 234: «Mais que signifie encore “être”, s'il doit se dire à la fois de deux régions par ailleurs abyssalement différentes? Ne vaut-il pas mieux ne voir dans cette dénomination commune que l'effet de “catégories logiques vides”, qui ne dissimule ni ne déduisent un véritable abyme de sens entre deux termes?». Sulla stessa linea interpretativa si muove anche J-F. Lavigne, *La naissance de la phénoménologie*, op. cit., p. 48, note 1: «On aperçoit déjà ici très nettement l'apparition d'un autre aspect du problème de la phénoménologie transcendante. La question de la *possibilité même* de maintenir un usage univoque – ou au moins suffisamment clair – du verbe «être», au sens *métaphysique*. L'opposition dans le dualisme ontologique de la subjectivité absolue et du monde constitué «en» elle, de deux «sens» d'être ne dispense nullement de justifier la *simple possibilité* de cette référence commune de l'un et l'autre mode, au même et unique concept, être. L'équivoque ontologique introduite par le dualisme husserlien *impose* au contraire la problématisation *et* de cette polysémie, *et* de cette univocité implicite, utilisée comme plus profonde, mais désormais énigmatique et d'une légitimité douteuse».

limitando il suo *darsi* alla figura del «qualcosa». Dissolvendosi in un *sistema* «assolutamente determinato nel suo tipo [...] da una solida legalità essenziale»²³⁷, il *dato* si fa carico di una *necessità* – ciò che si dà, deve darsi ovvero essere *così* («Sosein») e *non altrimenti* – modulandosi, per riflesso, in qualcosa di oggettivo, vale a dire nell'oggetto di una coscienza possibile. Certo, nel «qualcosa» come abbiamo già avuto l'occasione di rilevare, vige un'articolazione dinamica in cui emergono le molteplici possibilità dell'oggetto: l'*etwas* fenomenologico non è più riconducibile al primato della *sostanza*, la semplice *res* o la vuota X trascendentale. Resta, comunque, l'equivalenza dell'*Erkenntnistheorie*, che persiste nel pensare il *dato* come un'*oggettualità* o, al limite, come *qualcosa* di *oggettivabile*. Per la fenomenologia, l'oggetto è e continua a essere anche oltre il piano dell'esistenza materiale, allargando l'universo delle ontologie fino al livello superiore della dimensione formale. Ed è nell'oggetto *latiore sensu* che risiedono le condizioni di possibilità di un'ontologia altrettanto universale. La *Gegebenheit* risulta, pertanto, vincolata all'*oggettualità* e l'*oggettualità*, a sua volta, all'essere, contrariamente a quanto sembrerebbe affermare il principio della riduzione, là dove spetterebbe alla *Gegebenheit* precedere e fondare l'essere. Ecco il «limite» fenomenologico che è al contempo una «misura» e indica il senso di un compimento, in cui risiedono le condizioni di un'*adaequatio* – la «verità» – che fa dell'essere un correlato oggettivo e della *datità* la «misura base» (*Grundmaße*) con cui si misura il senso dell'ente, preliminarmente ridotto a misura della coscienza (*bewußtseinsmäßig*). «Daß vollkommene Klarheit ist das Maß aller Wahrheit»²³⁸. In assenza di un *Grenze*, lo *Schranke* fenomenologico, dovrà allora intendersi come la «misura limite» che traccia il perimetro della correlazione intenzionale, l'*a priori* con il quale si definiscono le condizioni di possibilità della manifestazione. All'assetto descrittivo si affianca così una postura metafisica, in base a cui nessun ente risulterà a tal punto distante da non poter essere trascendentalmente ricompreso. E nella ricomprensione totale dell'ente la fenomenologia individuerà, per riflesso, il proprio compito, ossia la propria missione, erigendosi in *scienza dell'essere universale*, portatrice del senso e dell'unità di tutte le scienze positive. L'immediata conseguenza non si farà attendere: come ogni *scienza*, anche la fenomenologia trascendentale – in quanto *scienza delle scienze* – dovrà

²³⁷ E. Husserl, *Hua III/1*, § 143, p. 331.

²³⁸ *Hua III/1*, p. 169.

soddisfare il requisito costitutivo di ogni discorso scientifico, l'*univocità*, stabilendo una preliminare *omogeneizzazione* del proprio campo d'indagine: tutto è fenomeno, tutto è oggetto e, quindi, tutto è dato. «Soltanto quando una filosofia trascendentale viene fondata e messa in opera come scienza rigorosa, tutte le altre scienze possono raggiungere il più alto ed ultimo grado di razionalità teorica, che esse devono necessariamente esigere da se stesse»²³⁹. «Questa nuova scienza» – aggiungerà Husserl – «è il compito del nostro tempo», l'«esigenza del presente», che nel tentativo estremo di fondare l'intero edificio del sapere, non trova altro modo che configurarsi, a sua volta, in «scienza», certo «nuova», ma pur sempre *una* «scienza» tra le altre, che finisce inevitabilmente per assumere il volto di ciò che deve fondare, piegandosi ai dettami dell'*univocità* e dell'*omogeneità*. E dall'*univocità* all'*omogeneità*, l'universo ontologico si modula in *totalità*, conformandosi al senso finale di un'*unità sistematica*²⁴⁰.

Senza unità non c'è scienza e fondare l'unità della scienza o, meglio, di tutte le scienze non significa altro che fondare l'unità dell'essere, inteso nella sua totalità. Qui si gettano le basi dell'*analogia fenomenologica*, che a dispetto di una esplicita dottrina, continua a giocare un ruolo – silenzioso tanto quanto significativo – nell'impianto dell'analisi husserliana. Dal *sensibile* al *categoriale*, dal *fatto* all'*eidos*, dal *finito* all'*infinito*, dall'*ego* all'*alter ego* e poi dagli *Akt-arten* ai *Vernunft-arten*, dalla *logica* all'*etica*, dall'*oggetto* al *valore*, l'analogia ricerca la tracce di un'unità soggiacente, capace di rivelare una ragione comune, là dove è una *stessa ragione* («Vernunft») a sottendere da un estremo all'altro il molteplice dispiegarsi dell'essere. *Una* è la ragione che va ramificandosi in una serie di paralleli e senza disconoscere le *differenze* che separano un'oggettualità dall'altra, una regione dall'altra, una categoria dall'altra, l'analogia insegue il desiderio di una coesione sistematica, in cui ciò che è, è razionale e, viceversa, ciò che è razionale, è. Per la fenomenologia trascendentale, *tutto* è eideticamente prescritto alla luce di un'*idea*, in quanto *fine e forma del tutto*. È, dunque, in

²³⁹ Hua VII, p. 242; tr. it. p. 130. Cfr. anche Hua XX/1, p. 300; tr. it. p. 205: «[...] solo una scienza che è fondata fin dall'inizio sulla "fenomenologia trascendentale" e che scaturisce da essa nelle fonti originarie di principio può corrispondere alla piena idea della conoscenza giustificata [...] una riforma universale della scienza che elimini ogni separazione tra la scienza positiva e la filosofia a essa contrapposta, cioè che trasformi tutte quante le scienze in scienze filosofiche e conferisca alla fenomenologia pura la dignità di una scienza universale fondamentale, di una filosofia prima».

²⁴⁰ Cfr. Hua VI, § 49, p. 173; tr. it. p. 196: «I problemi della totalità [Die Probleme der Totalität] diventano i problemi della ragione universale [als die reine universale Vernunft]».

funzione di un'idea o, meglio, dell'*idea*, il *telos* della ragione, che opera l'analogia, mettendo in parallelo i vissuti e le loro strutture, unendo e separando per infine cogliere l'*universale* con un solo colpo d'occhio e disporlo ordinatamente in generi e categorie.

Nel passaggio che dall'analisi della coscienza conduce alla fenomenologia della ragione, l'analogia porta con sé *la promessa di un ordine*, che desidera tutto e con tutto si confronta. Ma l'ordine è già una *ratio*, ed è al servizio di una *ratio universale* che l'analogia apre gli occhi, compiendo la progressiva istituzione di una *sinossi*, quello «sguardo d'insieme» – τὸ ἀνάλογον συνορᾶν, avrebbe detto Aristotele – in grado di misurarsi con l'orizzonte di una totalità: *l'essere*. Ripetiamo, per l'ultima volta, il circolo della *petitio principii* in cui s'inscrive l'intervento dell'analogia di fronte al coincidere del *fondamento* con la sua stessa *fondazione*: l'idea di un'unità sistematica fa dell'analogia uno strumento del metodo che ricerca l'unità del sistema. Ed è per analogia che si conferma ciò che la stessa analogia ricerca, fungendo al contempo da *ipotesi e verifica*: la trama delle corrispondenze rende possibile l'istituirsi di un'unità, là dove è una *paritas rationis* o, più semplicemente, una *ratio* – l'identità del fondamento – a legittimare le ipotesi che si formulano per analogia. In altri termini, l'analogia rinvia a un fondamento che non può che confermarsi in virtù di una visione analogica, ossia una visione che non guarda alle cose o ai singoli vissuti, bensì alle relazioni tramite cui viene progressivamente a comporsi la struttura di un tutto, coeso e omogeneo. Alla funzione descrittiva si affianca così una funzione dichiaratamente metafisica: il *desiderio d'unità* si traduce in un'articolazione dinamica, che non disconosce le differenze in cui risiede tutta la ricchezza del πολλαχῶς fenomenologico. Uno stesso λόγος si ripete su (ἀνὰ) molteplici livelli: «analogia», vale a dire ἀνα-λογία. Il rigore della forma si coniuga con la specificità del contenuto e, di conseguenza, il rispetto delle differenze non andrà a discapito di una ricomprensione unitaria. Ciò che è realmente *molteplice* può rapportarsi all'*uno* sul piano trascendentale, ed è qui che assistiamo al continuo e incessante ripetersi di una *medesima struttura*, che nella sua generalità ricomprende il multiforme ramificarsi della coscienza. L'analisi fenomenologica unisce su un livello ciò che separa sull'altro e pur garantendo all'ente un significato rigorosamente plurale, non rinuncia al compimento di una scienza dell'essere in senso assoluto e universale, un'«ontologia sistematica» che conduce alle ultime ragioni, dove ciò che è «ultimo» non è altro che la ragione, il λόγος della

coscienza, vale a dire l'intenzionalità – la meraviglia delle meraviglie – in grado d'abbracciare la totalità dell'ente²⁴¹. Questo è l'esito di maggior rilievo dell'analogia, tradotta in chiave idealistico-trascendentale, che coniuga *molteplicità* e *univocità*. Il gesto paradossale della fenomenologia starebbe, allora, nel preservare la ricchezza del *πολλαχῶς* – la datità è un concetto rigorosamente plurale – riconducendo l'essere all'*univocità* di un'*idea*. La scienza ambisce al suo compimento e la fenomenologia – scienza di tutte le scienze – non fa eccezione, nel tentativo estremo di sovrapporre i confini dell'ontologia al perimetro del razionale. Erede dell'antico sogno dell'ὄν ἢ ὄν, anche la fenomenologia, come ogni scienza, pretende che tutto ciò che è, debba poter essere fenomenologicamente ricompreso, là dove l'essere, la totalità dell'ente, non è altro che il correlato oggettivo di una *classe chiusa* – eideticamente circoscritta – di atti intenzionali, la «ragione», capace di convertire l'«ente» nel titolo di un compito infinito, nell'indice di un'unità sistematica. In fin dei conti, vale ciò che Kant già affermava: «Per sistema intendo l'unità di molteplici conoscenze raccolte sotto un'idea. Questo è il concetto razionale della forma di un tutto [...]»²⁴². E allo stesso modo, nell'*Appendice alla dialettica trascendentale*, si definiva la «ragione» in quanto «elemento sistematico della coscienza»: «Questa unità razionale presuppone sempre un'idea, cioè l'idea della forma di un tutto della conoscenza, che preceda la conoscenza determinata delle parti e contenga le condizioni per determinare a priori il posto di ciascuna parte e il suo rapporto con le altre»²⁴³. Qui risiede il senso dell'*univocità* di cui la fenomenologia va facendosi carico, una volta infranti i limiti del criticismo: se, infatti, per Kant, «l'universale è ammesso solo problematicamente ed è una semplice idea», per Husserl, l'idea – fosse anche l'idea dell'infinito o l'idea del sistema in quanto compito infinito della ragione – implica una sua possibile attualizzazione. Ecco la differenza: la dialettica trascendentale, che per il criticismo non era altro che una «logica dell'apparenza» viene, per così dire, fenomenologicamente reintegrata all'interno di un'analitica della ragione, là dove la «progressione infinita [*den unendlichen Progressus*] della teoria [...] si presenta, a sua volta, nella sua unità e realtà infinita [...] in quanto totalità [*Allheit*]». Per la fenomenologia, «è così che si attualizza [*aktualisiert sich*] nel suo modo specifico l'idea direttrice e

²⁴¹ Cfr. Hua I, § 60; Hua II, p. 3; pp. 32-33; Hua XXVIII, p. 331.

²⁴² I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 833/ B 861; tr. it. p. 509-510.

²⁴³ *Ibid.*, A 646/B 674; tr. it. p. 408-409.

permanente [*Leitidee*] del processo infinito, si attualizza nella forma relativa e finita del movimento della conoscenza attuale [*der aktuellen Erkenntnisbewegung*]²⁴⁴. Detto altrimenti, l'attualità del presente racchiude in sé il riflesso di una totalità infinita e l'infinito acquista, per riflesso, una propria attualità: la parte rimanda al tutto e in ogni singolo vissuto, in ogni singolo fenomeno s'inscrive l'idea di una perfezione finale, il compimento della ragione, ossia il desiderio della fenomenologia che è al contempo un desiderio di metafisica.

Totalità e infinito o, meglio, *totalità e infinito* – il gesto estremo della fenomenologia husserliana sta nella congiunzione tra la totalità «e» l'infinito, facendo di un ossimoro – ancora una volta – il luogo della propria identità. L'apertura dell'infinito si armonizza paradossalmente con la chiusura di una totalità, disegnando i contorni di un sistema che ambisce a chiudere ciò che apre e aprire ciò che non può mai chiudersi definitivamente. Il sistema dovrà, allora, essere «aperto» e «chiuso»: «aperto», poiché senza fine come senza fine è il compito della ragione, che si confronta con la totalità dell'ente, e «chiuso», ossia perfetto come un'idea, che racchiude in sé il proprio *telos*. L'*Endstiftung* è sempre a venire e il *compito* della fenomenologia differisce all'infinito il suo *compimento*. Ma questo *differire* è già presente ed è nel presente che si attua la promessa della fine o, forse, potremmo dire la promessa della storia; è nel presente – prima, cioè, del suo compimento finale – che si svela il senso dell'«apocalissi», ossia l'ἀποκαλύψεις, la «rivelazione» della ragione, che non è altro se non un auto-rivelazione del λόγος²⁴⁵. L'«apocalissi» è svelamento come svelamento è la «verità», l'ἀλήθεια, che dal canto suo, rimane «vera» – stabile e permanente – in ogni sua manifestazione, anche anticipandosi nel presente. L'analogia, «strumento del metodo», partecipa al compimento di questa «rivelazione», svelando di conseguenza il suo senso eminentemente teleologico, là dove è la ragione stessa, come abbiamo visto, a definirsi nei termini di un *a priori teleologico*: «la ragione è ciò verso cui l'uomo, in quanto uomo, tende

²⁴⁴ Hua VIII, p. 14. Cfr. anche Hua VI, § 73, p. 274; tr. it. p. 288: «La filosofia, la scienza in tutte le sue forme, è razionale: è questa una tautologia [...] la filosofia scopre che questa razionalità è un'idea disposta all'infinito, e che di fatto è in divenire; ma scopre anche che esiste una forma finale, la quale è insieme una forma iniziale, di un'infinità e di una relatività di nuovo genere».

²⁴⁵ Cfr. Hua VI, § 73, p. 273; tr. it. p. 287: «La ragione è l'elemento specifico dell'uomo [...] perciò la filosofia non è altro che un razionalismo, da cima a fondo; ma un razionalismo in sé differenziato secondo diversi gradi del movimento dell'intenzione e del conseguimento, è la *ratio* nel costante movimento dell'auto-rischiamento [...]».

nel suo intimo»²⁴⁶. *La ragione*, potremmo allora dire, forzando un po' i termini del discorso, è *il regno che verrà* e tramite l'analogia o, meglio, le analogie rigorosamente declinate al plurale – come plurale è l'ente – ricerca se stessa nello sforzo, incessantemente reiterato, di estendere i propri confini – i confini del razionale – e, parallelamente, i confini dell'essere. Nell'analogia, lo ripetiamo qui per l'ultima volta, si riflette la ragione che rende possibile l'analogia, facendo della trama analogica la struttura soggiacente di un'unità sistematica. L'orizzonte ontologico si piega così a una curvatura infinita, che tende asintoticamente a chiudersi in circolo nel momento in cui l'ideale che muove la ricerca tende, a sua volta, verso una «conoscenza perfetta e assoluta», «una conoscenza ultima dell'essere»²⁴⁷. Questa è la promessa della fenomenologia, che fa coincidere *il senso della fine* con il *desiderio di metafisica* e nel tentativo estremo di fondare la metafisica oltre la metafisica, apre lo spazio per una «nuova» metafisica.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 275; tr. it. pp. 289-290.

²⁴⁷ Hua XXVIII, p. 162.

CONCLUSIONE

IL GRADO ZERO DELLA METAFISICA

«C'è una scienza che...», diceva Aristotele, abbozzando le linee direttive di quel programma inizialmente circoscritto nell'anonimato di una ἐπιστήμη τις, la «scienza senza nome», che la posterità del commentario ribattezzerà con il titolo di «metafisica»: *scienza universale e suprema*, «che considera l'essere in quanto essere e le proprietà che gli competono in quanto tale»¹. «Scienza di tutte le scienze», dirà invece Husserl, per indicare il compimento della fenomenologia, che insegue a sua volta il desiderio di una scienza altrettanto universale, «assoluta e ultima», in cui si dispiega «il *logos* di ogni essere possibile»². Da un estremo all'altro, attraverso il corso dei secoli e lungo il filo di un desiderio o, forse di un sogno – il sogno di Aristotele, che sarà anche il sogno di Husserl – la fenomenologia si riappropria dell'intima ambizione della metafisica. Questo è il dato conclusivo, che segna il perimetro della nostra indagine: la fondazione della scienza o, meglio, di tutte le scienze a cui si destina la fenomenologia, *scientia scientiarum*, conduce in ultima istanza a una rifondazione della metafisica. La fenomenologia *rende* alla metafisica le sue *ragioni* e nel tentativo di strappare la scienza all'ingenuità di un cieco operare, desidera a sua volta diventare scienza, certo *sui generis*, ma pur sempre «scienza», dotata di un rigore e di un metodo che le permettano di confrontarsi con la *totalità* di ciò che è. Qui si radica l'intervento dell'analogia e, del resto, il problema non è dissimile da quanto già si presentava ad Aristotele di fronte al senso dell'interrogazione sull'*essere* e la *differenza*, racchiusa nella molteplicità dei suoi modi – τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. L'essere non è un sinonimo, là dove per «sinonimia» s'intende l'*univocità*, ossia la condizione necessaria di ogni discorso scientifico. Ma è proprio di una scienza che si tratta o, più precisamente, è «una scienza» che Aristotele ricerca nel tentativo di considerare «l'essere in quanto tale», τὸ ὄν ἢ ὄν. L'essere si diversifica, *differendo* indeterminatamente il senso della sua unità e la polisemia invoca un principio per non sprofondare nell'anarchia di un *molteplice* che altrimenti sarebbe *dispersione*. Senza

¹ Aristotele, *Metaph.*, Γ 1, 1003 a 20.

² E. Husserl, *Hua I*, § 64, p. 181.

unità non c'è scienza. Ecco l'aporia: la *polisemia irriducibile* decreta il venir meno dell'*univocità* e rende, per riflesso, inevitabile l'accettazione del suo contrario, l'*equivocità*. Univocità, per un verso ed equivocità, per l'altro. Dall'incrocio di queste due coordinate nasce l'*analogia entis*, fenomeno tardivo dell'esegesi e al contempo paradigma del pensiero che pensa l'essere a partire dall'ente più ente di tutti, convertendo la *metafisica* in *onto-teologia*.

Aristotele, come sappiamo, sceglierà un'altra strategia in risposta all'unità del *πολλαχῶς*, limitandosi ad applicare l'analogia ai principi e alle cause dell'essere senza, però, costringere l'essere all'*univocità* di un concetto. L'*analogia entis* non è l'*ἀναλογία* e là dove la prima riconduce *tutto* all'*uno*, facendo dell'*uno* il principio del *tutto*, la seconda, rigorosamente proporzionale, si attiene a uno *sguardo d'insieme*, effettuando una ricomprensione generale dell'universo ontologico, che preserva la struttura plurale dell'ente. L'identità della proporzione non implica l'identità del fondamento e l'unità *κατ'ἀναλογία*ν – tra tutte le forme d'unità, la più debole – risulta in grado di attraversare per *μετάβασις* l'eterogeneità che distingue *irriducibilmente* i generi dell'essere. Lo stesso vale in certa misura anche per l'*analogia fenomenologica*, che mantiene a sua volta un senso rigorosamente proporzionale, disegnando una trama di corrispondenze in cui ciò che si dà a vedere è il contrassegno di un'invarianza, l'unità di un'idea che rispetta la pluralità degli enti. Dalle diverse categorie d'atti alle diverse classi d'oggetti, i termini della relazione rimangono chiaramente distinti. Ripetiamone, per l'ultima volta, i molteplici livelli d'applicazione: dal *nome* alla *proposizione*, dalla *cosa* allo *stato di cose*, dalla *percezione sensibile* alla *percezione sovrasensibile*, dal *fatto* all'*eidōs*, dal *finito* all'*infinito*, dall'*ego* all'*alter ego* e poi dall'*oggetto* al *valore*, dalla *logica* all'*etica*, dagli *Akt-arten* ai *Vernunft-arten*. Le differenze si raccolgono in unità nel momento in cui la proporzione rileva un'essenza comune, una medesima *ratio* che va ramificandosi in una serie di strutture parallele. Questa *ratio*, l'abbiamo vista, è l'intenzionalità, il *λόγος* della fenomenologia, che dispiegandosi per analogia attraversa ogni piega della coscienza e, per riflesso, ogni piega dell'essere. Ed è così che l'analisi fenomenologica si modula in una *critica della ragione*: a ogni disciplina – fenomenologicamente rifondata – spetterà un'ontologia regionale, che si compone di cose, oggetti, idealità, valori e quant'altro. La differenza tra la *forma* e la *materia* coinvolge trasversalmente l'insieme delle categorie, ridistribuendo le

ontologie in *materiali e formali* e le conoscenze in *analitiche e sintetiche*. La *differenza* si applica *per analogia* e adattandosi a ogni specificità, rimane ovunque la *stessa*. Dal formale al materiale, dall'analitico al sintetico si dipana il senso del *razionale* che avvolge indiscriminatamente la totalità di ciò che è. Fin dove si può parlare di «ragione», si potrà allora parlare d'analogia o, meglio, parlare *per analogia* e, viceversa, l'avanzata dell'analogia si spingerà fin dove la ragione sarà capace di affermare le proprie differenze. Al principio regolativo in cui Kant circoscriveva le *Analogien der Erfahrung*, subentra un principio costitutivo che *mostra* in tal senso una struttura *a parte subjecti* rivendicando, allo stesso tempo, una portata ontologica: dalla *Bewußtseinsstruktur* alla *Seinsstruktur*, l'analogia favorisce l'emergenza di una *paritas rationis*, là dove *una* è la ragione – il fondamento – che ricomprende in un unico abbraccio la totalità dell'ente. Qui risiede il paradosso della fenomenologia che, per un verso, preserva la ricchezza del *πολλαχῶς* e, per l'altro, fa dell'essere il correlato oggettivo di una ragione onnicomprensiva. Detto altrimenti, la riduzione fenomenologica fa coincidere il senso dell'essere con l'auto-esplicazione della coscienza, riducendo l'ontologia a un'esegesi della soggettività. Ne abbiamo verificato l'estrema conseguenza: il dispiegamento del *molteplice* opera in funzione della coscienza trascendentale, che consegna l'*unità* dell'essere all'*univocità* di una scienza, custode esclusiva del senso di ogni cosa. L'esito dell'idealismo, l'ultima parola della fenomenologia, è dunque questo: l'*universalità* si coniuga con la *supremazia*, l'essere con il soggetto che porta in sé il titolo di una «dignità ontologica suprema e ultima», *höchste und letzte Seinsdignität*.

Universalità e supremazia – l'eco dell'*analogia entis* si spinge fino alle soglie della fenomenologia husserliana, dove assistiamo al ripetersi della *marcia dell'essere verso l'univocità*, in un modo tanto più inedito e paradossale se consideriamo che l'analogia fenomenologica non rinuncia mai a una visione plurale dell'ente. Ma questo significa che la fenomenologia è onto-teologia? Una risposta positiva sarebbe fin troppo ingiusta nei confronti dello sforzo e dell'originalità con cui Husserl emancipa – in buona parte – la fenomenologia dalla storia della metafisica. Pensiamo, innanzitutto, alla *distruzione* di ogni concezione sostanzialistica, che libera l'oggetto dal regime della cosa, la *res* – poco importa se *extensa* o *cogitans* – traducendolo in un insieme di relazioni che ne definiscono la forma, là dove la forma si costituisce a sua volta nell'oggetto di una specifica intuizione. Pensiamo, inoltre, alla

rimodulazione dei confini tra la sensibilità e l'intelletto; all'allargamento dei limiti della percezione a cui corrisponde un conseguente allargamento dell'universo ontologico. E lo stesso potremo dire a proposito dei titoli nobiliari della coscienza trascendentale, che dovrà piuttosto intendersi come una relazione o, meglio, una correlazione asimmetrica in virtù di cui il polo soggettivo precede e fonda *necessariamente* il polo oggettivo. «L'essere per i viventi è il vivere»³, diceva Aristotele e in fin dei conti lo stesso vale per la fenomenologia, che trasforma tutto in *vissuto*, articolandosi in un *ontologia della vita* declinata alla prima persona del verbo. Se la vita è tutto, il tutto non potrà che dirsi a partire da ciò che vive o, più concretamente, da *chi* vive. «Ich bin, diese Leben ist, Ich lebe: cogito»⁴ – l'*essere* si riassorbe nel *vivere* e il *vivere* nel *cogito*, la ragione della vita che non ha altre ragioni che se stessa. Ecco perché il *fondamento* coincide con la sua stessa *fondazione*: la fenomenologia è il λόγος, che ripete il rinnovarsi di un movimento incessante e rinnovandosi incessantemente si ripiega su di sé senza potersi mai chiudere in modo definitivo. Nella presunta fallacia di una *petitio principii* s'inscrive, dunque, il circolo della vita, il gesto inaugurale di ogni metafisica, che la fenomenologia mette a nudo riattivandone le possibilità originarie. La fenomenologia è la progressione infinita che ricomprende tutto e tutto desidera; facendo dell'ente il titolo di un compito senza fine, confida all'analogia la promessa di un ordine, là dove è la ragione a manifestarsi attraverso l'istituzione delle analogie, – la ragione che tende a costituirsi in un sistema aperto, proiettato asintoticamente verso il senso della sua chiusura. La molteplicità che si manifesta sul piano della descrizione potrà allora raccogliersi nell'univocità di una ragione trascendentale e, viceversa, la ragione sottenderà trascendentalmente da un estremo all'altro la totalità dell'universo ontologico. Tutto ciò che è, è razionale.

Rispondiamo così alla nostra domanda: *la fenomenologia non è onto-teologia* nella misura in cui il *sistema* è *apertura* e l'*essere* *differisce* all'infinito il compimento della sua unità. Gli attributi della *supremazia*, allo stesso modo, potranno leggersi come il controcanto di un'asimmetria, inscritta nell'apriori della correlazione intenzionale: non è la fenomenologia a essere affetta da una sorta di egoismo metafisico che pone l'ego prima di tutto, ma la vita a dirsi in funzione di chi vive e chi vive, inevitabilmente dice *io*. Resta, però, la promessa del

³ Aristotele, *De An.*, II 4, 415 b 13.

⁴ E. Husserl, *Hua III*, § 46.

compimento a venire, la perfezione a cui il sistema aspira, il *telos* che governa la progressione. Se l'idea è *principio di visione*, il *telos*, che a sua volta è un'idea, è *la visione delle visioni*, il motivo di fondo che determina l'apparire di ogni fenomeno, l'«idea in senso kantiano» a cui la fenomenologia affida il dispiegamento di un orizzonte senza limiti. Dell'onto-teologia non rimane quindi niente, a parte la marcia dell'univocità: dove tutto è fenomeno, tutto è fenomenologicamente riconducibile al senso di un'idea. Ed è al senso metafisico dell'univocità, non più al paradigma dell'onto-teologia, che dovremo guardare per comprendere l'esatto funzionamento dell'analogia fenomenologica. Detto più precisamente, l'univocità non risulta necessariamente onto-teologica per quanto l'onto-teologia veicoli un'inevitabile pulsione verso l'univocità. Emergono così due figure complementari e al contempo alternative, che ci obbligano a un'ulteriore distinzione: l'*analogia entis* in senso proprio, definita in virtù di una duplice accezione, verticale e orizzontale, *attributionis* e *proportionalitatis*, che presiede al costituirsi della metafisica in onto-teologia e l'*analogia*, come diremo noi, *univocizzante*, metafisica ma non onto-teologica, che contribuisce invece al configurarsi dell'essere nella totalità dell'ente. A un'unità lineare, che nel caso dell'*analogia entis* si fonda sull'ente più ente di tutti, si oppone un'unità circolare che nel caso dell'*analogia univocizzante* si legittima alla luce di un principio, che fa coincidere il fondamento con la sua stessa fondazione. La conclusione a cui perveniamo è, dunque, la seguente: l'utilizzo metafisico dell'analogia non fa della fenomenologia un'onto-teologia. Al contrario, ciò che emerge dall'analogia fenomenologica è piuttosto una sorta di *degré zéro* della metafisica, che differisce indeterminatamente il senso della sua chiusura. La fenomenologia non è metafisica *strictu sensu*, ma ne stabilisce le condizioni di possibilità confidando all'analogia l'introduzione di un ordine, vale a dire un'unità, all'interno della struttura plurale dell'ente. Ma dove risiede la garanzia che l'unità sia un'esigenza dell'essere e non piuttosto un'esigenza della scienza dell'essere? Qui, nell'indecidibilità della questione emerge il *grado zero* che fissa il carattere metafisico della *via analogica*, perennemente in bilico tra uno sguardo dinamico, in continuo movimento, che si confronta di volta in volta con la specificità dei termini posti in rapporto e la staticità di un ordine, che ambisce idealmente a chiudersi in sistema. L'*unità* si sovrappone, confondendosi con il *desiderio di unità*, la promessa che l'essere non è caos ma racchiude in sé una struttura, un principio d'ordine e d'intelligibilità.

Sono questi gli estremi che definiscono lo spettro di possibilità dell'*analogia*: l'indeterminatezza del πολλαχῶς e l'identità del fondamento. Le diverse figure e metamorfosi che ne abbiamo incontrato, ci portano pertanto a distinguere:

- L'*analogia del metodo* ovvero l'analogia come metodo di ricerca, predisposta alla regolazione del πολλαχῶς in tutte le sue forme e accezioni: *ontologica, logica, semantica, psicologica*. A partire quantomeno dalla *Dissertazione* di Brentano, l'analogia – come abbiamo avuto modo di verificare – funge da operatore d'unità e implica un preciso criterio di applicazione: dove c'è il molteplice si cerchi l'uno e tra i molteplici modi di dire la stessa cosa, si cerchi ciò che si dice in modo proprio. Husserl, a suo tempo, parlerà di una vera e propria «*Methode der Analogie*» circoscritta a un senso esclusivamente proporzionale, che mira all'istituzione di una trama di corrispondenze da cui emergerebbe, in ultima istanza, il contrassegno di un fondamento comune.
- L'*analogia di struttura*, che si applica ai generi degli atti intenzionali istituendo paralleli tra le strutture della coscienza, nel momento in cui è la coscienza stessa a descriversi come un insieme di strutture e la fenomenologia a farsi carico di un senso genuinamente strutturalista. Ne abbiamo individuato un esempio emblematico nell'elaborazione dell'etica formale in analogia con la ragione logico-oggettivante. E lo stesso vale per il rapporto che Husserl stabilisce tra l'intuizione sensibile e l'intuizione categoriale, definendo l'unità della classe degli atti oggettivanti.
- L'*analogia d'essenza*, che rivendica una capacità intuitiva e, più precisamente, eidetica, attestando in tal modo la legittimità fenomenologica dell'analogia che pone a oggetto non tanto le cose o le singole essenze, bensì le relazioni tra essenze.
- L'*analogia del sistema*, che funge da occhio di una visione totalizzante e interviene là dove la fenomenologia si modula in una critica della ragione.
- L'*analogia teleologica*, che opera al servizio di un'*idea*, il compimento della razionalità, *come fine e forma del tutto*.

Metodologica, strutturale, d'essenza, sistematica, teleologica.
Sono questi i principali volti dell'analogia, rigorosamente declinata al plurale, carica dell'ambiguità di una doppia cittadinanza, che oscilla

alternatamente tra l'empirico e il trascendentale, tra l'a priori e l'a posteriori, tra la provvisorietà di un metodo che procede per approssimazione e la visione a cui, invece, aspira l'esattezza della scienza. A seconda delle circostanze parleremo, allora, di un'*analogia regolativa, costitutiva, euristica, induttiva, ipotetica, poetica, ecc.* Si profila in tal modo una *Topica* della ragione, che iscrive nell'analogia l'indice di una razionalità, adeguata alla molteplicità dei contesti come molteplice, del resto, è l'essere che l'analogia cerca in tutti i modi di dire.

Segnaliamo, infine, per scrupolo d'esaustività, l'omissione di un'ulteriore accezione, che trova un rilevante impiego in campo intersoggettivo. Qui il ricorso all'analogia si associa a una serie di tematiche complementari e allo stesso tempo alternative al nostro percorso, che costituiscono altrettanti luoghi problematici della fenomenologia husserliana: pensiamo, in particolare, al rapporto tra l'*ego* e l'*alter ego*; al duplice significato in virtù di cui si definisce il concetto di «corpo», in quanto *Körper* e in quanto *Leib*, ossia il «corpo organico» a carattere fisiologico e la «carne» intesa come corpo vivo; pensiamo, inoltre, alla sintesi passiva, alla fenomenologia delle associazioni e poi all'empatia, alla critica dell'*Analogieschluss*, alla celebre obiezione di solipsismo che troverà una risposta definitiva nella *Quinta* delle *Meditazione cartesiane*, dove l'analogia si declinerà in funzione di un'*appercezione*, una *modificazione*, un *transfert analogizzante*. Non sarebbe illegittimo, come d'altronde è già stato suggerito in sede critica⁵, rileggere alla luce dell'*analogia entis* questa particolare accezione dell'analogia o, meglio, dell'*analogizzazione*, – sintagma che Husserl utilizza di preferenza per indicare il senso dinamico che l'appercezione dell'*alter ego* va imprimendo al vissuto d'analogia. La risonanza concettuale tra le due problematiche risiederebbe nella necessità d'armonizzare il primato di un'istanza egemonica, l'*ego* o la *sostanza*, con una pluralità di accezioni affini, l'*alter ego* o i *restanti significati dell'essere* nella tradizione dell'aristotelismo. In chiave intersoggettiva, la domanda si riformulerebbe più precisamente come segue: è ancora possibile ritrovare la trascendenza del mondo, della natura e, innanzitutto, degli altri uomini una volta compiuta la riduzione trascendentale e confinata la coscienza in una struttura egologica? L'aporia della *Fremderfahrung* – così, infatti, s'intitola l'esperienza

⁵ Cfr. J-F. Courtine, «L'être et l'autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl», in *Les études philosophiques*, n. 3-4, 1989, pp. 497-516, rist. in *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990, pp. 355-379.

dell'altro, lo «straniero», distinto per contrapposizione da ciò che è «proprio» – si misura con la congiunzione di due momenti all'apparenza contraddittori: l'evidenza dell'*alter* in quanto «mit-da», che mi è dato d'incontrare nel mondo e l'impossibilità di un accesso immediato al corpo altrui, in quanto *Leib* o corpo proprio che fa dell'*alter* un *soggetto* a tutti gli effetti e non, invece, un duplicato del mio *ego*. Se potessi accedere direttamente alle sensazioni di un altro corpo, ai vissuti di un'altra coscienza, non si tratterebbe di nient'altro che della mia coscienza. La manifestazione dell'*alter* si limita, di conseguenza, alla sua corporeità fisica: ciò che vedo è il suo *Körper* e niente di più. Ma anch'io ho un corpo, di cui posso percepire le estremità, come se fosse una cosa tra le cose del mondo. La soluzione husserliana – ci limiteremo a segnalarla per inciso – stabilisce le condizioni di un'*intenzionalità indiretta*, che a partire da un preliminare rapporto di somiglianza rende possibile l'effettuazione di un *transfert* di senso. Dall'evidenza di un momento fondativo procediamo in direzione di un momento fondato: il mio *Leib*, che allo stesso tempo è anche un *Körper*, permette di attribuire al *Körper* dell'altro il senso di un «altro» *Leib*. Dal *Leib* al *Körper* e, viceversa, dal *Körper* al *Leib*, l'iniziale *incommensurabilità* risulterebbe in tal modo attenuata, assicurando il pluralizzarsi degli *ego*. Alla luce dell'*analogia entis* potremmo, perciò, concludere: come le categorie dell'essere rinviano all'οὐσία, il *transfert* di senso opera alla stregua di un $\pi\rho\acute{o}\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu$, che fissa nell'*ego* – necessariamente il *mio* – il fondamento a cui si riferisce ogni altro termine della relazione intersoggettiva. «L'altro» – dirà Husserl a conclusione della *Quinta meditazione cartesiana* – «rinvia a me stesso [...] è un analogo di me stesso, ma non un analogo in senso comune»⁶. Nel compimento estremo dell'intersoggettività risuonerebbe così, una volta di più, l'eco dell'univocità, che riconduce l'*alter* al senso di un'analogia non più analogica come, d'altronde, già accadeva per l'*analogia entis*, che di «analogico» *strictu sensu* non conserva pressoché niente. Ma piuttosto che assegnare il senso dell'analogia alla centralità della tematica intersoggettiva, non sarebbe forse più corretto attuare un gesto contrario e leggere l'intersoggettività alla luce della *tensione univocizzante* che l'analogia veicola e attesta lungo tutto il corso della fenomenologia? In altri termini, se Husserl può rivolgersi all'analogia anche in ambito intersoggettivo non è perché in fin dei conti l'analogia è già là, ben prima

⁶ Hua I, § 44, p. 125; tr. it. p. 117.

che l'intersoggettività si ponga come un problema? L'*idea di scienza* che veicola questa *tensione* s'inscrive nel patrimonio genetico della fenomenologia, che vuole a tutti i costi essere una scienza. Qui risiede la nostra scommessa e, in certa misura, anche la nostra provocazione, che ci ha indotto a parlare d'analogia in ambito fenomenologico a prescindere dalla tematica a cui è stato di preferenza accordato il maggior peso, l'intersoggettività. L'analogia, detto in modo più incisivo, è in primo luogo fenomenologica e non intersoggettiva. Viceversa, nell'intersoggettività non ne troveremo altro che una particolare declinazione, che rischia per lo più di occultare altri luoghi in cui il suo impiego si attiene a un senso rigorosamente proporzionale, senza per questo ridursi a un *Analogieschluss*.

Riaffermiamo, allora, le scelte fatte lungo il dipanarsi del nostro percorso, che da Aristotele passando per l'*Aristoteles-Renaissance* del XIX sec. ci ha condotti alla psicologia descrittiva e poi alla fenomenologia per infine accoglierne la revisione in chiave trascendentale. Da Trendelenburg a Brentano e da Brentano a Husserl abbiamo ricostruito la trasmissione di una *Grundfrage* – «wie kommt das Denken zu Sein?» – in cui si raccoglie la venatura aristotelica della tradizione fenomenologica, che veglia sulle metamorfosi, gli slittamenti, gli equivoci dell'analogia, carica di tutta la sua storia e delle novità impresse dalle epoche e dagli autori. Abbiamo seguito il filo delle categorie nel tentativo di aprire una via d'accesso all'essere: dalla *Kategorienlehre* di Trendelenburg all'intuizione categoriale di Husserl abbiamo registrato il declinarsi di un medesimo paradigma che pensa la verità nei termini di un'*adeguazione*, indicando nell'ὄν ὡς ἀληθές il significato direttivo del πολλαχῶς. Abbiamo assistito al nascere della dottrina del riferimento intenzionale alla luce del patto apofantico tra il λόγος e l'ὄν, che confida alla psicologia il duplice compito di rifondare la metafisica, realizzando il sogno di una filosofia finalmente scientifica. E dalla metafisica alla psicologia, abbiamo sorvegliato il modularsi dell'ontologia in onto-psico-logia, che rende possibile il passaggio dell'analogia dal problema dell'unità dell'essere al problema dell'unità dell'anima e poi della coscienza. Infine, là dove la coscienza si configura in totalità abbiamo accompagnato l'evolversi della fenomenologia in una critica della ragione che rinnova le antiche ragioni della metafisica.

Questa, in sintesi, la storia che abbiamo voluto raccontare, con i colpi di scena che ne ritmano la *dis-continuità*, a partire da Aristotele e dal tradimento dell'*analogia entis* per arrivare a Husserl che al seguito di

Brentano, ma in certa misura contro, restituisce all'essere la molteplicità dei suoi modi, – τὸ ὄν λέγεται πολλαχῶς. Potremmo, allora, parlare di una *metafisica prima e dopo* la «metafisica», in cui l'analogia non è più o non è ancora *analogia entis* e la molteplicità dell'essere, proiettata verso il compimento della sua chiusura, non si chiude mai definitivamente. Qui si arresta l'ultimo passo della nostra indagine: tra Aristotele e Husserl si profila la parabola di una tensione costante, *la marcia dell'essere verso l'univocità*, che precede, attraversa e intrecciandosi, sopravvive alla costituzione ontoteologica della metafisica, nata dalle fatiche dell'aristotelismo e arenata sulla soglia della fenomenologia. La storia esige, però, il suo dramma: la passione di cui l'analogia fa prova nei confronti dell'essere, si espone in ultima battuta al dubbio di un amore non corrisposto. L'essere vuole veramente l'analogia? L'*imbarazzo* della risposta consegna l'analogia alla storia della metafisica, decretando per riflesso l'esigenza del suo superamento. «La *Pénultième* est morte». Ecco la nostra conclusione: *la morte dell'analogia*, che stenta a morire attraverso la varietà delle dottrine, dei detti e dei non detti, dei silenzi e dei pensieri non pensati, fa coincidere il *fallimento* con il *desiderio*, incessantemente reiterato in tutte le sue forme, di dire l'essere, *nient'altro che l'essere*.

BIBLIOGRAFIA

La bibliografia riporta solo le opere e i testi effettivamente utilizzati e si divide in due sezioni principali. La prima sezione – «Graeca» – ricomprende le opere di Aristotele, i relativi commentatori e la letteratura critica concernente Aristotele e l'aristotelismo. La seconda sezione – «Phaenomenologica» – include le opere di Brentano, Husserl, Heidegger, e la relativa letteratura critica. Tra le due sezioni principali è stata posta un'ulteriore sezione – «Intermezzo» – dedicata alle opere di Kant, con riferimento alle relative traduzioni. In questo caso, la letteratura critica è inclusa nella parte finale della seconda sezione.

GRAECA

Aristotelis opera, ex recensione Immanuelis Bekkeri, edidit Academia Regia Borussica, accedunt Fragmenta, Scholia, Index Aristotelicus; Berolini, Novi Eboraci: W. de Gruyter, 1831-1870.

Commentaria in Aristotelem graeca (CAG), ed. consilio et auctoritate Academia litterarum regiae Borussicae, 23 voll., Berlin, G. Reimer, 1883-1909.

Index Aristotelicus, H. Bonitz, Graz, Akademische Druck- u. Verlagsanstalt, 1955, Berlin, 1870.

Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und deutsch von H. Diels, elfte Auflage ger. von W. Kranz, Weidmann, Zurich, Berlin, 1964, 3 voll.

OPERE DI ARISTOTELE

Elenchiamo esclusivamente le opere utilizzate. L'ordine è stabilito in base all'edizione Bekker:

Aristotelis Categoriae et liber De Interpretatione, L. Minio-Paluello, Oxford, 1949; tr. it. G. Colli, Adelphi, Milano, 2003.

Aristotele's Prior and Posterior Analytics, W.D. Ross, Oxford, 1949; tr. it. G. Colli, Adelphi, Milano, 2003.

Aristotelis Topica et Sophistici Elenchi, W.D. Ross, Oxford, 1958; tr. it. G. Colli, Adelphi, Milano, 2003.

Aristotle, *De Anima*, W.D. Ross, Clarendon Press, Oxford, 1961; tr. it. G. Movia, Bompiani, Milano, 2001.

Aristotle's Metaphysics, 2 voll., W.D. Ross, Oxford, 1924; tr. it. G. Reale, Rusconi, Milano, 1993.

Aristotelis Ethica Nicomachea, I. Bywater, Oxford, Oxford, 1894; tr. it. C. Mazzarelli, Rusconi, Milano, 1993.

(*Aristotelis Ethica Eudemia*) *Eudemii Rhodii Ethica*, F. Susemihl, Teubner, Leipzig, 1884; tr. it. P. Donini, Laterza, Roma-Bari, 1999.

Aristotelis de arte poetica liber, R. Kassel, Oxford, 1965; tr. it. D. Pesce, Rusconi, Milano, 1995.

COMMENTATORI

Alexander Aphrodisiensis

- *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, (CAG, I), ed. M. Hayduck, Reimer, Berlin; tr. it. a cura di G. Movia, testo greco a fronte, Milano, Bompiani, 2007.
- Alessandro d'Afrodisia, *De Anima liber cum mantissa*, in A. A. *Praeter commentaria scripta minora*, ed. I. Bruns (Supplementum Aristotelicum, II, I), Reimer, Berlin, 1887.

Porphyrus

- *Porphyrus Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium* (CAG, IV/I), ed. A. Busse, Reimer, Berlin, 1887.

Dexippus

- *Dexippi in Aristotelis Categorias commentarium*, (CAG, IV/II), ed. A. Busse, Reimer, Berlin, 1887.

Simplicius

- *Simplicii in Aristotelis Categorias commentarium* (CAG, VIII), ed. Kalbfleish, Reimer, Berlin, 1907.
- *Commentaire sur les Catégories d'Aristote. Traduction de Guillaume de Moerbeke*. Edition Critique par A. Pattin, Publications Universitaires de Louvain – Louvain Edition Béatrice-Nauwelaerts, 1971.

Thomas de Aquino

- *In duodecim libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio*, Torino-Roma, 1971².

ALTRI AUTORI

Plato

- *Platonis Opera*, Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet, Oxford, Clarendon Press 1906-1907; tr. it. G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli Scritti*, Rusconi, Milano, 1991.

Plotinus

- *Plotini Opera*, P. Henry & H. R. Schwyzer, 3 voll., Paris-Bruxelles, 1951-1973 (*editio maior*); *Plotini Opera*, 3 voll., Oxford, 1964-1982 (*editio minor*); *Enneadi*, tr. it. R. Radice, saggio introduttivo, prefazioni e note di commento di G. Reale [segue] Porfirio, *Vita di Plotino*, a cura di G. Girgenti, Mondadori, Milano, 2003.

Thomas de Aquino

- *Summa Theologiae*, Edizioni Paoline, Milano, 1988².
- *De Unitate Intellectu*, editio critica L. W. Keeler, (textus et documenta. Series philosophica 12), apud aedes. Pont. universitatis gregorianae, 1936; texte latin, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par A. de Libera, Flammarion, Paris, 1994.

Thomas de Vio Cajetanus

- *De nominum analogia*, ed. P. N. Zammit, Roma, 1934.

TESTI E STUDI

Ackrill J.L.

- *Aristotle's Categories and De Interpretatione*, translated with notes and glossary, Clarendon Press, Oxford, 1963.
- «Notes on the "Categories"», in J.M.E. Moravcsik (ed.), *Aristotle. A Collection of Critical Essays*, London-Melbourne, 1968, pp. 109-112.

Appelt O.

- *Die Kategorienlehre des Aristoteles*, in Id., *Beiträge zur Geschichte der griechischen Philosophie*, Teubner, Leipzig, 1891; ristampa anastatica, Scientia, Aalen, 1975.

Aubenque P.

- *Le problème de l'être chez Aristote*, PUF, Paris, 1962.
- *La prudence chez Aristote*, PUF, Paris, 1963.

- (dir.), *Concepts et catégories dans la pensée antique*, Vrin, Paris, 1980.
- *Etudes aristotéliennes: Métaphysique et théologie*, Vrin, Paris, 1985.
- *Etudes aristotéliennes: Philosophie théorique*, Vrin, Paris, 2009.
- «Aristotele e il linguaggio», in *Vichiana*, 1967, n. 4, pp. 247-63.
- «Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque», in *Le Néoplatonisme*, Colloque International du CNRS, Editions du CNRS, Paris, 1971, pp. 101-109.
- «Sur l'inauthenticité du livre K», in *Zweifelhaftes im Corpus Aristotelicum*, Peripatoi 14, Walter de Gruyter, Berlin, 1983, pp. 318-344.
- «Plotin et Dexippe, exégètes des Catégories d'Aristotele», in Ch. Rutten et A. Motte (dir.), *Aristotelica, Mélanges offerts à Marcel de Corte*, Bruxelles-Liège, 1985, pp. 7-40.
- *Faut-il déconstruire la métaphysique ?* PUF, Paris, 2009.

Ashworth, E. J.

- *Les théories de l'analogie du XII^e au XVI^e siècle*, Vrin, Paris, 2008.

Beaufret J.

- «L'énigme de Z 3» in *Dialogue avec Heidegger IV, «Arguments»*, Paris, Les Editions de Minuit, 1985, pp. 15-31.

Berti E.

- *L'unità del sapere in Aristotele*, Pubblicazioni della Scuola di Perfezionamento in Filosofia dell'Università di Padova, Cedam, 1965.
- *Aristotele dalla dialettica alla filosofia prima*, Cedam, Padova, 1977.
- *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Roma-Bari, 1992.
- *Le ragioni di Aristotele*, Laterza, Roma-Bari, 1989.
- *Aristotele nel Novecento*, Laterza, Bari, 1992.
- *Nuovi studi aristotelici*, Morcelliana, Brescia, 2004.
- «La Metafisica di Aristotele: "Onto-teologia" o "filosofia prima"», in *Rivista di Filosofia neo-scolastica*, 2-4, 1994, pp. 256-282.
- «L'analogia in Aristotele. Interpretazione recenti e possibili sviluppi», in G. Casetta (éd.), *Origini e sviluppi dell'analogia*, Edizioni Vallombrosa, Roma, 1987, pp. 94-114.
- «L'analogia dell'essere nella tradizione aristotelico-tomista», in *Metafore dell'invisibile. Ricerche sull'analogia*, Morcelliana, Brescia, 1984, pp. 13-33.

- «Heideggers Auseinandersetzung mit dem Platonisch-Aristotelischen Wahrheitsverständnis», in *Die Frage nach der Wahrheit*, Martin-Heidegger-Gesellschaft, Schriftenreihe, Bd. 4, Francfort, Klostermann, 1997, pp. 90-105.
- «La via “dinamico-noologica” alla trascendenza divina», in S. Biolo (a cura di), *Trascendenza divina. Itinerari filosofici*. Contributi al XLVIII Convegno del centro di Studi Filosofici di Gallarate, Rosenberg & Sellier, Torino, 1995.
- «Zeller e Aristotele» in *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di lettere e filosofia*, serie III, vol. 19, 1989, fasc. 3.

Biese A.

- *Philosophie des Aristoteles*, 2 voll., Berlin, 1835-42.

Boehm R.

Das Grundlegende und das Wesentliche. Zu Aristoteles' Abhandlung "Über das Sein und das Seiende" (Metaphysik Z, M. Nijhoff, Den Haag, 1965.

Bonelli M.

- «Alessandro di Afrodisia e la metafisica come scienza dimostrativa», in *Elenchos*, Bibliopolis, Napoli, 2001, pp. 99-123.

Bonitz H.

- «Über die Kategorienlehre des Aristoteles», in *Sitzungsberichte der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Classe*, Bd. X, Heft 5, Wien, 1853; ristampa anastatica, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967; tr. it. V. Cicero, G. Reale (a cura di), *Sulle Categorie di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1995.

Boulnois O.

- «Quand commence l'ontothéologie ? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scoto», in *Revue Thomiste*, 1, 1995, «Actes du Colloque de l'Institut Catholique de Toulouse : *saint Thomas et l'ontologie*», pp. 85-108.
- «Analogie et univocité selon Duns Scoto: la double destruction», pp. 347-370, in *Les études philosophiques*, n. 3-4, 1989, pp. 347-370.
- «Heidegger, l'ontothéologie et les structures médiévales de la métaphysique» in *Quaestio, Annuario di storia della metafisica*, 1, 2001, «Heidegger e i medievali», Brepols, pp. 379-406.
- «La destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique» in *Duns Scoto, Sur la connaissance de Dieu et*

l'univocité de l'étant, Introduction, traduction et commentaire, PUF, Paris, 1988, pp. 11-81.

Brague R.

- *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, PUF, Paris, 1987.

Brunschwig J.

- «Dialectique et ontologie chez Aristote», in *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 1964, n. 2, pp. 179-200.

Cassin B.

- *Aristote et le logos. Contes de la phénoménologie ordinaire*, PUF, Paris, 1997.
- (dir.), *Le plaisir de parler. Etudes de sophistique comparée*, Les Editions de Minuit, 1986.

Clemens F.J.

- *De Scholasticorum sententia "philosophiam esse theologiae ancilla" commentatio*, Aschendorff, Münster, 1856.

Courtine J-F.

- *Inventio Analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Vrin, Paris, 2005.
- *Suarez et le système de la métaphysique*, PUF, Paris, 1990.
- *Les catégories de l'être. Etudes de philosophie ancienne et médiévale*, PUF, Paris, 2003,
- (dir.), *Etudes Aristotéliennes, Métaphysique et théologie*, Vrin, Paris, 1985.
- «Heidegger et Thomas d'Aquin», in *Quaestio, Annuario di Storia della Metafisica*, «Heidegger e i medievali» 1, 2001, Brepols, pp. 213-233.
- «La question des catégories: le débat entre Trendelenbourg et Bonitz», in *Aristote au XIXe siècle*, D. Thouard (dir.), Presse Universitaire du Septentrion, Lille, 2004, pp. 63-79.
- «La question de l'être: sens de la question et question du sens», in J-F. Mattéi (dir.) *Heidegger, l'énigme de l'être*, PUF, Paris, 2004, pp. 71-103.

De Libera A.

- *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Aubier, Paris, 1999.
- *Un siècle de Philosophie 1900-2000*, Folio essais, Gallimard /Centre Pompidou, Paris, 2000.

- «Les sources gréco-arabes de la théorie médiévale de l’analogie de l’être», in *Les études philosophiques*, n. 3-4, 1989, pp. 319-346.

Donini P.L.

- *La Metafisica d’Aristotele. Introduzione alla lettura*, Carrocci, Roma, 2000.

Düring I.

- *Aristotle in the ancient biographical tradition*, Elanders, Göteborg, 1957; tr. it. *Aristotele*, Mursia, Milano, 1992.

Geiger L-B.

- *La participation dans la philosophie de S. Thomas d’Aquin*, Paris, Vrin, 1942.

Gilson E.

- *L’être et l’essence*, Vrin, Paris, 1948.
- *Le Thomisme*, «Etudes de philosophie médiévale», Vrin, Paris, 1983⁶.
- *L’esprit de la philosophie médiévale*, Vrin, Paris, 1948².
- «Notes pour l’histoire de la cause efficiente» in *Etudes Médiévales*, Vrin, Paris, 1983.

Grenet P.

- «Saint Thomas d’Aquin a-t-il trouvé dans Aristote l’“*analogia entis*”?» in *L’attualità della problematica aristotelica*, Antenore, Padova, 1970, pp. 153-175.

Hadot P.

- «L’harmonie des philosophies de Plotin et Aristote selon Porphyre dans le commentaire de Dexippe sur les *Catégories*», in *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Accademia nazionale dei Lincei, 1974, fasc. 198, p. 31-47, rist. in *Plotin, Porphyre. Etudes néo-platoniciennes*, «L’âne d’or», Les belles lettres, Paris, 1999.

Irwin, T.

- *Aristotles first Principles*, Clarendon Press, Oxford, 1988; trad. it. di A. Giordani, *I principi primi di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1996.

Jaeger W.

- *Aristoteles, Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*, Weidemann, Berlin, 1923; trad. it di G. Calogero, La Nuova Italia, Firenze, 1968.

Jori A.

- *Aristotele*, Mondadori, Milano, 2003.

Lonfat J.

- «Archéologie de la notion d’analogie d’Aristote à saint Thomas d’Aquin» in *AHDLMA* (71), 2004, pp. 35-107.

Lo Piparo F.

- *Aristotele e il linguaggio*, Laterza, Roma-Bari, 2003.

Lugarini L.

- *Aristotele e l’idea della filosofia*, La Nuova Italia, Firenze, 1961.
- «Il problema delle categorie in Aristotele», in *Acme* 8 (1955), pp. 3-107.

Lyttknes H.

- *The Analogy between God and the World. An Investigation of its Background and Interpretation of its Use By Thomas of Aquino*, diss., Uppsala, 1952.

Marion J-L.

- *Sur la théologie blanche de Descartes*, PUF, Paris, 1981.
- «Saint Thomas d’Aquin et l’onto-théo-logie» in *Dieu sans l’être*, PUF, Paris, 2002².

Cfr. McInerny R.

- *Aquinas and Analogy*, The Catholic University of America Press, Washington, 1996.
- *The Logic of Analogy. An Interpretation of Saint Thomas*, Nijhoff, Den Haag, 1961.

Melchiorre V.

- «L’analogia in Aristotele», in A. Bausola, G. Reale, *Aristotele, perché la metafisica. Studi su alcuni concetti chiave della filosofia prima aristotelica e sulla storia dei loro influssi*, Vita e Pensiero, Milano, 1994.
- *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano, 1996.

Montagnes B.

- *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Publications Universitaires, Louvain, 1963.

Moraux P.

- *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Nauwelaerts, Louvain-Paris, 1953.
- *Der Aristotelismus bei den Griechen*, De Gruyter, Bd. I, Berlin, 1973; Bd. II Berlin, 1984.

Muskens G.

- *De vocis analogias significatione ac usu apud Aristotelem*, Walters, Groningue, 1943.
- «Aristotele en het probleem der analogia entis», in *Studia catholica*, 21, 1946, pp. 72-86.

Natorp P.

- *Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik*, «Philosophische Monatshefte», 24 (1888), pp. 37-65; 540-574; *Über Aristoteles' Metaphysik K 1-8, 1065 a 26*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1 (1888), pp. 178-193; tr. it. V. Cicero, G. Reale (a cura di), *Tema e disposizione della «Metafisica» di Aristotele. Con in appendice il saggio sulla inautenticità del libro K della «Metafisica»*, Vita e Pensiero, Milano, 1995.

Esposti Ongaro M.

- «Dialettica e Grammatica nella Dottrina delle Categorie di Aristotele», in *Elenchos*, XXVI, 2005, fasc. 1, pp. 33-63.

Owen G.E.L.

- *Logic and Metaphysics in some earlier Works of Aristoteles*, rist. in *Logic, Science and Dialectic. Collected Papers in Greek Philosophy*, a cura di M. Nussbaum, Cornell University Press, Ithaca, N.Y., 1986.

Owens J.

- *The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1951.

Pinchard B.

- *Métaphysique et sémantique. Autour de Cajetan. Etude et traduction du De Nominum Analogia*, Vrin, Paris, 1987.

Prantl C.

- *Geschichte der Logik im Abendlande*, 2 Bde., Hirzel, Leipzig, 1855; rist. anastatica Akademische Druck- und Verlagsanstalt, Graz, 1955; tr. it. parziale a cura di L. Limentani, *Storia della logica in Occidente*, La Nuova Italia, Firenze, 1937.

Reale G.

- Introduzione, traduzione e commentario della *Metafisica* di Aristotele, Bompiani, Milano, 2004.
- «Filo conduttore grammaticale e filo conduttore ontologico nella deduzione delle categorie aristoteliche e significati polivalenti di esse su fondamenti ontologici», in F. Trendelenburg, *La dottrina delle categorie in Aristotele. Con in appendice la prolusione accademica del 1833 “De Aristotels categoriis”*, Vita e Pensiero, Milano, 1994, pp. 17-70.
- «Il significato e l'importanza teoretica e storico-ermeneutica del libro di Franz Brentano *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele* e alcune osservazioni critiche di complemento», in F. Brentano, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano, 1995, pp. XV-LVII.

Reiner H.

- *Die Entstehung und ursprüngliche Bedeutung des Namens Metaphysik*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», 8, 1954, rist. in F.-P. Hager, *Metaphysik und Theologie des Aristoteles*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969, pp. 139-174.

Schell H.

- *Die Einheit des Seelenlebens aus den Prinzipien der Aristotelischen Psychologie entwickelt*, Scheuberl, Freiburg i.Br., 1873; rist. anastatica, Minerva, Frankfurt a.M., 1967.

Thouard D.

- (dir.) *Aristote au XIX^e siècle*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille, 2004.

Torrel J-P.

- *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*, Cerf-Éditions Universitaire de Fribourg, Paris-Fribourg 1993.

Trendelenburg F.A.

- *Elementa logices Aristoteleae. In usum scholarum ex Aristotele excerpit convertit illustravit F.A. Trendelenburg*, Bethge, Berolini, 1836.
- *De Aristotelis Categoriis*, Typis Augusti Petschii, Berolini, MDCCCXXXIII.
- *Historische Beiträge zur Philosophie*, Bd. I, Zwei Abhandlungen: I. *Aristoteles Kategorienlehre*; II. *Die Kategorienlehre in der Geschichte der Philosophie*, Bethge, Berlin, 1846; ristampa anastatica, Hildsheim, Olms, 1979; tr. it. parziale a cura di V. Cicero, *La dottrina delle categorie in Aristotele*, con prefazione e saggio introduttivo di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1994.

Vallat P.

- *Farabi et l'Ecole d'Alexandre. Des prémisses de la connaissance à la philosophie politique*, Vrin, Paris, 2004.

Zeller E.

- *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklungen*, 3 Bde., Reisland, Leipzig, 1879³; tr. it. a cura di R. Mondolfo, *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*, La Nuova Italia, Firenze, 1966.

INTERMEZZO

OPERE DI KANT

KANT Immanuel, *Gesammelte Schriften*, ed. a cura della Reale Accademia Prussiana delle Scienze (poi Accademia delle Scienze) [Akademieausgabe. Abbreviato: AK]. I Sez.: *Werke*, voll. I-IX; II Sez.: *Briefwechsel*, voll. X-XIII; III Sez.: *Der Handschriftlicher Nachlaß*, voll. XIV-XXIII; IV Sez.: *Vorlesungen*, voll. XXIV-XXIX; V Sez.: *Indici*, voll. XXX sgg., Berlin 1900 sgg.

TRADUZIONI DI RIFERIMENTO

Critica della ragion pura, a cura di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari 1981.

Critica della ragion pratica, a cura di F. Capra, riveduta da E. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1982.

Critica della facoltà di giudizio, a cura di E. Garroni e H. Hohenegger, Einaudi, Torino 1999; *Critica del giudizio*, a cura di A. Gargiulo, Laterza, Roma-Bari, 1982.

Epistolario filosofico, a cura di O. Meo, Il Melangolo, Genova 1990.

I progressi della metafisica, a cura di P. Manganaro, Bibliopolis, Napoli 1977.

La forma e i principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile: dissertazione del 1770, a cura di A. Lamacchia, Rusconi, Milano, 1995.

Logica, a cura di L. Amoroso, Laterza, Bari 1984.

Prolegomeni ad ogni metafisica futura, a cura di P. Martinetti, M. Roncoroni, Rusconi, Milano 1995; P. Carabellese, Laterza, Roma-Bari, 1996.

Antropologia pragmatica, a cura di G. Vidari, riveduta da Augusto Guerra, Laterza, Roma-Bari 1969.

ALTRI AUTORI

Descartes

- *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, testo francese, latino e olandese, Bompiani, Milano, 2005; *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, testo francese e latino, Bompiani, Milano, 2009.

Newton

- *De Philosophiae naturalis principia mathematica*, Coloniae Allobrogum, Sumptibus Cl. & Ant. Philibert Bibliop., Ginevra, 1760.

Hume

- *A Treatise of Human Nature Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, in Th. H. Grose (ed.), Longmans Green & Co., London 1874-1875, rist. an., Scientia-Verlag, Aalen 1964; tr. it. P. Guglielmoni, Bompiani, Milano, 2001.
- *An Enquiry concerning Human Understanding*, in *The Philosophical Works of David Hume*, ed. T.H. Green and T.H. Grose, London, 1898; tr. it. R. Girardi, *Ricerche sull'intelletto umano e sui principi della morale*, Rusconi, Milano, 1980.

PHAENOMENOLOGICA

OPERE DI BRENTANO

Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles, Herder, Freiburg im Breisgau, 1862; rist. anastatica, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1960; Olms, Hildesheim, 1984.

Die Psychologie des Aristoteles insbesondere seine Lehre vom nous poietikós. Nebst einer Beilage über das Wirken des Aristotelischen Gottes, F. Kirchheim, Mainz, 1867; rist. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967; ristampa anastatica Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1960.

Psychologie vom empirischen Standpunkt, 2 Bde, Duncker & Humblot, Leipzig 1874; 3 Bde., mit Einleitung, Anmerkungen u. Register v. hrsg. O. Kraus, Meiner, Leipzig, 1924-1928² (abbreviazione: *Psychologie I, II, III*).

Offener Brief an Herrn Professor Eduard Zeller aus Anlaß seiner Schrift über die Lehre des Aristoteles von der Ewigkeit des Geistes, Duncker & Humblot, Leipzig, 1883.

Aristoteles und seine Weltanschauung, Quelle & Meyer, Leipzig, 1911; mit einer Einleitung v. R.M. Chisholm, Meiner, Hamburg, 1977.

Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes, Veit & Comp. Leipzig, 1911; eingeleitet v. R. George, Meiner, Hamburg, 1980².

Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand, mit Einleitung u. Anmerkungen hrsg. v. O. Kraus, Meiner, Leipzig, 1926; neu eingeleitet v. P. Weingartner, Meiner, Hamburg, 1968².

Wahrheit und Evidenz. Erkenntnistheoretische Abhandlungen und Briefe, ausgewählt, erläutert u. eingeleitet v. O. Kraus, Meiner, Leipzig, 1930; Meiner, Hamburg, 1962².

Über die Zukunft der Philosophie, mit Einleitung u. Anmerkungen hrsg. v. O. Kraus, Meiner, Leipzig, 1930; neu eingeleitet v. P. Weingartner, Meiner, Hamburg, 1968².

Kategorienlehre, mit Einleitung u. Anmerkungen hrsg. v. A. Kastil, Meiner, Leipzig, 1933; Meiner, Hamburg, 1974².

Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis, mit Einleitung u. Anmerkungen hrsg. v. O. Kraus, Meiner, Leipzig, 1934; Meiner, Hamburg, 1969².

Grundlegung und Aufbau der Ethik, mit Vorwort u. Anmerkungen hrsg. v. F. Mayer-Hillebrand, Francke, Bern, 1954.

Die Lehre vom richtigen Urteil, mit Vorwort u. Anmerkungen hrsg. v. F. Mayer-Hillebrand, Francke, Bern, 1956.

Geschichte der griechischen Philosophie, aus dem Nachlaß hrsg. v. F. Mayer-Hillebrand, Francke, Bern, 1963.

Die Abkehr vom Nichtrealen, mit Einleitung u. Anmerkungen hrsg. v. F. Mayer-Hillebrand, Francke, Bern, 1966.

Deskriptive Psychologie, hrsg. v. R.M. Chisholm u. W. Baumgartner, Meiner, Hamburg, 1982.

Über Aristoteles. Nachgelassene Aufsätze, hrsg. v. R. George, Meiner, Hamburg, 1986.

Grundzüge der Ästhetik, hrsg. v. F. Mayer-Hillebrand, Meiner, Hamburg, 1959.

TRADUZIONI DI RIFERIMENTO

Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele, a cura di G. Reale, trad. dal tedesco S. Tognoli, trad. dal greco G. Reale, Vita e Pensiero, Milano, 1995.

La psicologia di Aristotele con particolare riguardo alla dottrina del nous poietikos, a cura di S. Besoli, Pitagora, Bologna, 1989; Quodlibet, Macerata, 2007.

La psicologia dal punto di vista empirico, a cura di L. Albertazzi, Laterza, Roma-Bari, 1997: 1; 2. *La classificazione dei fenomeni psichici*; 3. *Coscienza sensibile e coscienza noetica*.

Sull'origine della conoscenza morale, a cura di A. Bausola, La Scuola, Brescia, 1966.

La psychologie du point de vue empirique, tr. fr. de Gandillac, revue par J-F. Courtine Vrin, Paris, 2008.

L'origine de la connaissance morale, suivie de La Doctrine du jugement correct, tr. fr. M. de Launay, J-C. Gens, Gallimard, Paris, 2003.

ALTRI AUTORI

Trendelenburg F.A.

- *Logische Untersuchungen*, Bethge, Berlin, 1840; Hirzel, Leipzig, 1862²; 1870³; rist. anastatica della 3 ed., Hildesheim, Olms, 1964.

Bolzano B.

- *Wissenschaftslehre*, Sulzbach, 1837, 4 Bde., rist. Aalen, Scientia, 1981.
- *Paradoxien des Unendlichen*, hrsg. v. A. Höfler, Felix Meiner, Hamburg, 1955.

Herbart J-F.

- *Analytische Beleuchtung des Naturrechts und der Moral* (1836), § 48, in *Sämtliche Werke*, hrsg. v. K. Kehrbach u. O. Flügel, Langensalza, 1902, rist. anastatica Scientia, Aalen, 1989

OPERE DI HUSSERL

Edizione di riferimento

HUSSERLIANA. EDMUND HUSSERL GESAMMELTE WERKE

Edita presso gli Archivi Husserl di Lovanio (Husserl-Archief te Leuven), sotto la direzione di R. Bernet e pubblicata da M. Nijhoff, La Haye; poi a partire dal 1980 da Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London.

Hua I, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (1929), hrsg. Stephan Strasser, 1950.

Hua II, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, hrsg. P. Janssen, 1950.

Hua III, 1, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie (Ideen I)*. 1. Halbband, hrsg. K. Schuhmann, 1976.

Hua III, 2, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 2 Halbband, hrsg. K. Schuhmann, 1976.

Hua IV, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. M. Biemel, 1991.

Hua V, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, hrsg. M. Biemel, 1950.

Hua VI, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, hrsg. W. Biemel, 1954.

Hua VII, *Erste Philosophie (1923/24). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, hrsg. R. Boehm, 1956.

Hua VIII, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. R. Boehm, 1956.

Hua IX, *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, hrsg. W. Biemel, 1962.

Hua X, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg. R. Boehm, 1966.

Hua XI, *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, hrsg. M. Fleischer, 1966.

Hua XII, *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901)*, hrsg. L. Eley, 1970.

Hua XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil (1905-1920)*, hrsg. I. Kern, 1973.

Hua XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil (1921-1928)*, hrsg. I. Kern, 1973.

Hua XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil (1929-1935)*, hrsg. I. Kern, 1973.

Hua XVII, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Mit ergänzenden Texten*, hrsg. P. Janssen, 1974.

Hua XVIII, *Logische Untersuchungen. Erster Band: Prolegomena zur reinen Logik. Text der ersten und zweiten Auflage*, hrsg. E. Holenstein, 1975.

Hua XIX/1, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Erster Teil*, hrsg. U. Panzer, 1984.

Hua XIX/2, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, hrsg. U. Panzer, 1984.

Hua XX/1, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI Untersuchungen und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*, hrsg. U. Melle, 2002.

Hua XX/2, *Logische Untersuchungen. Ergänzungsband. Zweiter Teil. Texte für die Neufassung der VI Untersuchungen: Zur Phänomenologie des Ausdrucks und der Erkenntnis (1893/94-1921)*, hrsg. U. Melle, 2005.

Hua XXI, *Studien zur Arithmetik und Geometrie (1886-1901)*, hrsg. Strohmeyer, 1983.

Hua XXII, *Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, hrsg. B. Rang, 1979.

Hua XXIII, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, hrsg. E. Marbach, 1980.

Hua XXIV, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, hrsg. U. Melle, 1984.

Hua XXV, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, hrsg. T. Nenon und H.-R. Sepp, 1987.

Hua XXVI, *Vorlesungen über die Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, hrsg. U. Panzer, 1987.

Hua XXVIII, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, hrsg. U. Melle, 1988.

Hua XXXVI, *Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921)*, hrsg. R.-D. Rollinger in Verbindung mit R. Sowa, 2003.

Hua XXXVII, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, hrsg. H. Peucker, 2004.

ALTRE EDIZIONI E RACCOLTE DI TESTI DI HUSSERL

Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, Redigiert und Herausgegeben von L. Landgrebe, 7. Auflage, Meiner, Verlag, Hamburg, 1999, Ph.B., n° 280.

Philosophie als strenge Wissenschaft, hrsg. W. Szilasi, Klostermann, Frankfurt, 1981.

Edmund Husserl: Briefwechsel, t. I a X, hrsg. K. Schuhmann e E. Schuhmann, Kluwer, 1994.

TRADUZIONI DI RIFERIMENTO

Le traduzioni sono state utilizzate liberamente e modificate ogni volta che l'analisi del testo originale lo abbia reputato opportuno.

Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, a cura di Enrico Filippini, tr. it. Giulio Alliney, Einaudi, Torino, 1950.

- Libro primo: *Introduzione generale alla fenomenologia pura*.
- Libro secondo: *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*
- Libro terzo: *La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*.

Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures, tome premier: *Introduction générale à la phénoménologie pure*, tr. fr. P. Ricœur, Gallimard, Paris, 1950.

Ricerche logiche, a cura di Giovanni Piana, Il Saggiatore, Milano, 1968; rist. Net, Milano, 2005.

Recherches logiques, t. I: *Prolégomènes à la logique pure*, tr. fr. H. Elie, A.-L. Kelkel et R. Schérer, PUF, Paris, 1959.

- *Recherches logiques*, t. II/1 et II/2: *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, tr. fr. H. Elie, A.-L. Kelkel et R. Schérer, PUF, Paris, 1962.
- *Recherches logiques*, t. III: *Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance*, tr. fr. H. Elie, A.-L. Kelkel et R. Schérer, PUF, Paris, 1962.

Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della Ragione Logica, tr. it. G. Neri, Laterza, Bari, 1966.

Meditazioni cartesiane, con l'aggiunta dei Discorsi parigini, tr. it. F. Costa, Bompiani, Milano, 1989.

Méditations cartésiennes et les Conférences de Paris, nouvelle traduction française par un groupe de chercheurs des Archives Husserl de Paris, sous la direction de M.-B. Launay, PUF, Paris, 1994.

Sur l'intersubjectivité I, II, tr. fr. N. Depraz, PUF, Paris, 2001.

L'idea della fenomenologia. Cinque lezioni, a cura di E. Franzini, Mondadori, Milano, 1998.

La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale. Introduzione alla filosofia fenomenologica, tr. it. E. Filippini, Il Saggiatore, Milano, 1961.

La filosofia dell'aritmetica, tr. it. G. Leghissa, Bompiani, Milano, 2001.

Semiotica, a cura di C. Di Martino, Spirali, Milano, 1984.

Logica, psicologia e fenomenologia. Gli oggetti intenzionali e altri scritti, a cura di S. Besoli e V. De Palma, Il Melangolo, Genova, 1999.

La teoria del significato, tr. it. A. Caputo, Bompiani, Milano, 2008.

Esperienze e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica, tr. it. F. Costa, Silva, Milano, 1965.

Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917), tr. it. A. Marini, Franco Angeli, Milano, 1981.

La coscienza interiore del tempo. Lezioni del 1905 con aggiunte successive, a cura di G. Ferraro, Filema, Napoli, 2002.

La filosofia come scienza rigorosa, tr. it. C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari, 2001.

La fenomenologia trascendentale. Antologia, scelta, a cura di A. Marini, La Nuova Italia, Firenze, 1974.

Filosofia prima. Teoria della riduzione fenomenologica, tr. it. V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007.

Filosofia prima (1923-1924). Seconda parte, Teoria della riduzione fenomenologica, a cura di P. Bucci, ETS, Pisa, 2008.

Kant e l'idea della filosofia trascendentale, tr. it. C. La Rocca, Il Saggiatore, Milano, 1990.

I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo (1910-1911), tr. it. V. Costa, Quodlibet, Macerata, 2008.

Fenomenologia e teoria della conoscenza, tr. it. P. Volonté, Bompiani, Milano, 2000.

Introduzione all'etica. Lezioni del semestre estivo 1920-1924, a cura di F.S. Trincia, tr. it. N. Zippel, Laterza, Roma-Bari, 2009.

Conferenze di Amsterdam. Psicologia fenomenologica, tr. it. P. Palermo, Vittorietti, 1979.

La cosa e lo spazio. Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione, a cura di V. Costa, tr. it. A. Caputo e M. Averchi, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2009.

L'idea di Europa. Cinque saggi sul rinnovamento, tr. it. C. Sinigaglia, Raffaello Cortina, Milano, 1999.

Crisi e rinascita della cultura europea, tr. it. R. Cristin, Marsilio, Venezia, 1999.

Fichte e l'ideale di umanità. Tre lezioni, tr. it. F. Rocci, ETS, Pisa, 2006.

OPERE DI HEIDEGGER

Edizione di riferimento Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Mein.

Ga I, *Frühe Schriften (1912-1976)*, hrsg. F.-W. von Hermann, 1978; tr. It. A. Babolin, *Scritti filosofici 1912-1916*, La Garangola, Padova, 1972.

Ga II, *Sein und Zeit*, hrsg. F.-W. von Hermann, 1977; tr. it. P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 1998; nuova edizione italiana a cura di F. Volpi, Longanesi, Milano, 2005.

Ga III, *Kant und das Problem der Metaphysik*, hrsg. F.-W. von Hermann, 1991, tr. it. A cura di V. Verra, *Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari, 1971.

Ga V, *Holzwege (1935-1946)*, hrsg. F.-W. von Hermann, 1977; tr. it. Di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1994.

Ga XV, *Seminare* (1951-1973), hrsg. C. Ochwadt, 1986; tr. it. M. Bonola, F. Volpi, *Seminari*, Adelphi, Milano, 1992.

Ga XVIII, *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie* [SS 1924], hrsg. M. Michalski, 2002.

Ga XX, *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* [SS 1925], hrsg. P. Jaeger, 1979; tr. it. R. Cristin, A. Marini, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il Melangolo, Genova, 1991.

Ga XXII, *Grundbegriffe der antiken Philosophie* [SS 1926], hrsg. F.-K. Blust, 1993; tr. it. A cura di F. Volpi, G. Giurisatti, *Concetti fondamentali della filosofia antica*, Adelphi, Milano, 2000.

Ga XXIV, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [SS 1927], hrsg. F.-W. von Hermann, 1975; tr. it. A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il Melangolo, Genova, 1988.

Ga XXIX/XXX, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit* [WS 1929-1930], hrsg. F.-W. von Hermann, 1983; tr. it. P.L. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – Finitezza – Solitudine*, Il Melangolo, Genova, 1992.

Ga XXXIII, *Aristoteles „Metaphysik“ Θ 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft* [SS 1931], hrsg. H. Hüni, 1981; tr. it. U.M. Ugazio, *Aristotele, “Metafisica”, IX 1-3. Sull’essenza e la realtà della forza*, Mursia, Milano, 1992.

XL, *Einführung in die Metaphysik* [SS 1935], hrsg. P. Jaeger, 1983; tr. it. G. Masi, G. Vattimo, *Introduzione alla metafisica*, Mursia, Milano, 1990.

LXI, *Phänomenologische Interpretation zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung* [WS 1921-1922], hrsg. W. Bröcker, K. Bröcker-Oltmanns, 1985; tr. it. M. De Carolis, a cura di E. Mazzarella, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*, Guida, Napoli, 1990.

LXIII, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* [SS 1923], hrsg. K. Bröcker-Oltmanns, 1988; tr. it. G. Auletta, a cura di E. Mazzarella, *Ontologia. Ermeneutica della fatticità*, Guida, Napoli, 1992.

TESTI, STUDI E ALTRE OPERE

Adickes E.

- *Kant und das Ding an sich*, Heise, Berlin 1924.

Albertazzi L.

- Libardi M., Poli R. (eds), *The School of Franz Brentano*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London, 1996.

Antonelli M.

- *Alle radici del movimento fenomenologico. Psicologia e metafisica nel giovane Franz Brentano*, Pitagora Editrice, Bologna, 1996.
- «Univocità dell'essere e intenzionalità del conoscere. Saggio critico sulla genesi e sulle fonti del pensiero di Franz Brentano», in *Giornale critico della filosofia italiana* 69 (1990), pp. 101-123.
- *Franz Brentano psicologo. Dalla "Psicologia dal punto di vista empirico" alla "Psicologia descrittiva"*, Pitagora, Bologna, 1996.

Bachelard S.

- *La logique de Husserl. Etude sur «Logique formelle et Logique transcendantale»*, PUF, Paris, 1957.

Bausola A.

- «Intenzionalità, verità ed evidenza secondo Franz Brentano», in *Rivista di filosofia neoscolastica* 59 (1967), pp. 275-322.

Benoist J.

- *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, PUF, Paris, 1997.
- *Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*, PUF, Paris, 2001.
- *Représentations sans objets: aux origines de la phénoménologie et de la philosophie analytique*, PUF, Paris, 2001.
- Courtine J-F. (dir.), E. Husserl, *La représentation vide*, suivi de *Les Recherches logiques, une œuvre de percée*, PUF, Paris, 2004.
- «Qu'est-ce un jugement? Brentano, Frege, Husserl», in *Etudes phénoménologiques*, n° 27-28, 1998, pp. 169-192.
- «Ressemblance sans égalité : la phénoménologie, l'empirisme et l'invention de l'a priori matériel», in *Le temps philosophique*, Publication du Département de Philosophie Paris X – Nanterre, n° 6, 1999, pp. 151-172.
- *L'a priori conceptuel: Bolzano, Husserl, Schlick*, Paris, Vrin, 1999.

- «Phénoménologie et logique: Husserl à la croisée des chemins», in *Cahiers philosophiques*, 81, décembre 1999, pp. 7-27.
- «Mettre les structures en mouvement: La phénoménologie et la dynamique de l'intuition conceptuelle. Sur la pertinence phénoménologique de la théorie des catégories», in L. Boi, P. Kerszberg, F. Patras, *Rediscovering phenomenology. Phenomenological essays on mathematical being, physical reality, perception and consciousness*, Springer, Dordrecht, 2007.
- «L'héritage autrichien dans la pensée du jeune Husserl: représentation propres et impropres », in *Austriaca*, n° 44, 1997.

Benveniste E.

- «Catégories de pensée et catégories de langue», in Id., *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966, pp. 63-74.

Bernet R.

- Kern I. Marbach E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Meiner, Hamburg, 1989.
- *La vie du sujet. Recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, PUF, Paris, 1994.
- «Désirer connaître par intuition», in *Revue philosophique de Louvain*, 4, novembre 2001.

Besoli S.

- (in coll. con M. Ferrari, L. Guidetti) *Neokantismo e fenomenologia. Logica, psicologia, cultura e teoria della conoscenza*, Quodlibet, Macerata, 2002.
- *Esistenza, verità e giudizio. Percorsi di critica e fenomenologia della conoscenza*, Quodlibet, Macerata, 2002.
- «Il tradimento di un'eredità. Franz Brentano a confronto con l'originaria vocazione aristotelica» in F. Brentano, *La psicologia di Aristotele, con particolare riguardo alla dottrina del nous poietikos*, Quodlibet, Macerata, 2007, pp. XI-LXXI.
- «La formazione aristotelica del pensiero di Brentano», in F. Brentano, *La psicologia di Aristotele con particolare riguardo alla dottrina del nous poietikos*, Pitagora, Bologna, 1989, pp. IX-XXXI.

Bianco L.

- *Analogia e Storia in Kant*, Guida, Napoli 2003.

Bisin L.

- «L'idea di un'analogia fenomenologica nel dialogo tra Husserl e Fink» in *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 4/2004.

- *La fenomenologia come critica della ragione. Motivi kantiani nel razionalismo di Husserl*, Mimesis, Milano, 2006.

Bonnefoy Y.

- *Le Secret de la Pénultième*, Abstème & Bobance, Paris, 2007.

Bouckaert B.

- *L'idée de l'autre. La question de l'idéalité et de l'altérité chez Husserl des Logische Untersuchungen aux Ideen I*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2003.
- «Le problème de l'altérité dans les *Recherches logiques* de Edmund Husserl», in *Revue philosophique de Louvain*, 2001, n. 4, pp. 630-651.
- «*Geistiger Verkehr et für wen immer Geltung*: figures de l'intersubjectivité dans les *Recherches logiques* de Edmund Husserl», in *Etudes philosophiques*, 25, 1997, pp. 77-104

Cairns D.

- *Conversations with Husserl and Fink*, *Phaenomenologica*, n. 66, M. Nijhoff, Den Haag, 1976.

Campo M.

- *Schizzo storico della esegesi e critica kantiana. Dal "ritorno a Kant" alla fine dell'Ottocento*, Magenta, Varese, 1959.
- *La genesi del Criticismo kantiano*, Magenta, Varese 1953.

Cassirer E.

- *Kants Leben und Lehre*, Bruno Cassirer Verlag, Berlin 1921; trad. it. *Vita e dottrina di Kant*, La Nuova Italia, Firenze 1977.

Chisholm R.M.

- *Brentano and Intrinsic Value*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.

Courtine J-F.

- *La cause de la phénoménologie*, PUF, Paris, 2007.
- *Heidegger et la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1990.
- «Les méditations cartésiennes de Marin Heidegger» in *Les études philosophiques*, 2009/1, n. 98.
- (dir.) *Phénoménologie et logique*, Presses de l'Ecole normale supérieure, Paris, 1996.
- «L'être et l'autre. Analogie et intersubjectivité chez Husserl», in *Les études philosophiques*, n. 3-4, 1989, pp. 497-516.

Centi B, Gigliotti G.

- (a cura di), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Bibliopolis, Napoli, 2004.

D'Angelo A.

- *Heidegger e Aristotele: la potenza e l'atto*, Bibliopolis, Napoli, 2000.
- «La critica heideggeriana dell'analogia», *La Cultura*, 1989 (27), pp. 276-343.

Dépraz N.

- *Transcendance et incarnation. Le statut de l'intersubjectivité comme altérité à soi chez Husserl*, Vrin, Paris, 1995.

Derrida J.

- *La voix et le phénomène*, PUF, Paris, 1967.
- Introduction à E. Husserl, *L'origine de la géométrie*, PUF, Paris, 1962, pp. 3-171.
- *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.
- *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris, 1990.

Diemer A.

- *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Verlag Anton Hain K.G., Meisenheim am Glan, 1956.

Donnici R.

- *Intenzioni d'amore di scienza e d'anarchia. L'idea husserliana di filosofia e le sue implicazioni etico-politiche*, Bibliopolis, Napoli,

Ehrenfels Ch. v.

- *Philosophische Schriften*, 4 Bde., hrsg. R. Fabian, Philosophia, München, 1982-1985.
- «Über "Gestaltqualitäten"», in *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Philosophie*, 14 (1890), pp. 249-292; tr. it., *Le qualità figurali*, a cura di E. Melandri, Faenza Editrice, Faenza, 1979.

Eisler R.

- *Kant Lexicon. Nachschlagewerk zu Kants sämtlichen Schriften, Briefen und Handschriftlichem Nachlaß*, Mittler & Sohn, Berlin 1930; rist. Olms, Hildesheim 1961.

English J.

- *Sur l'intentionnalité et ses modes*, PUF, Paris, 2006.

- *Le vocabulaire de Husserl*, Ellipse, Paris, 2002.

Erdmann B.

- *Wissenschaftliche Hypothesen über Leib und Seele*, Verlag der M.D.S., Buchhandlung, Köln 1907.

Fink E.

- *VI. Cartesianische Meditationen. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/London, 1988.
- *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Alber, Freiburg/München, 1976.

Fisette D.

- «Logique et philosophie chez Frege et Husserl», in R. Brisart (dir.), *Husserl et Frege*, Vrin, Paris, 2002, pp. 49-73.
- «La doctrine de la science dans les *Recherches logiques*», in E. Husserl, *La représentation vide* suivie de *Les Recherches logiques, une œuvre de percée*, J. Benoist, J-F. Courtine (dir.), PUF, Paris, 2003.

Freuler L.

- *La crise philosophique au XIX^e siècle*, Paris, Vrin, 1997.

Gens J-C.

- *Préface* alla traduzione francese di *L'origine de la connaissance morale* suivi de *La doctrine du jugement correct*, Gallimard, Paris, 2003, pp. 17-18.

Granel G.

- *Le sens du temps et la perception chez E. Husserl*, Gallimard, Paris, 1968.

Gentile A.

- «Analogia e soggettività. Inversione e trasformazione comunicativa dell'appercezione trascendentale», in *Il Cannocchiale*, 1-2 (1995), pp. 169-176.

Gilson L.

- *La psychologie descriptive selon Franz Brentano*, Vrin, Paris, 1955
- *Méthode et métaphysique selon Franz Brentano*, Vrin, Paris, 1955.

Gregory T.

- *Origini della terminologia filosofica moderna. Linee di ricerca*, Olschki, Firenze 2006.

Guidetti L.

- «Soggetto empirico e soggetto trascendentale. Sulla funzione gnoseologica della soggettività in Kant», in *Discipline filosofiche*, Nuova Serie, 5 (1995) 2, pp. 169-194.

Gurwitsch A.

- *Die Mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*, De Gruyter, 1977.

Hedwig K.

- «Der scholastische Kontext des Intentionalen bei Brentano», in *Grazer philosophische Studien* 5 (1978), pp. 67-82.
- «La discussion sur l'origine de l'intentionnalité husserlienne», in *Les études philosophiques*, 1978, n. 3, pp. 259-272.
- «Brentano's Hermeneutics», in *Topoi* 6 (1987), pp. 3-10.
- «Husserl und die Analogie», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 36 (1982) pp. 77-86.

Held K.

- «Das Problem der Intersubjektivität und die Idee einer phänomenologischen Transzendentalphilosophie», in *Perspektiven transzendentalphänomenologischer Forschung*, Den Haag, 1972.

Kassis R.

- *De la phénoménologie à la métaphysique. Difficultés de l'intersubjectivité et ressources de l'intropathie chez Husserl*, Millon, 2001.
- «Les sources de la phénoménologie husserlienne de l'intropathie. T. Lipps et R. Avenarius» in *Annales de phénoménologie*, 2003, pp. 49-98.

Kastil A.

- *Die Philosophie Franz Brentano. Eine Einführung in seine Lehre*, Leo Lehnen, Munich, 1951.

Kern I.

- *Husserl und Kant*, M. Nijhoff, Den Haag, 1964.
- «Drei Wege zur transzendental-phänomenologischen Reduktion in der Philosophie Husserls», in *Tijdschrift voor Filosofie*, 1962 (24-I), pp. 303-349.

Kraus O.

- *Einleitung des Herausgebers* in F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 1 Bd., Felix Meiner, Hamburg, 1955, pp. VII-XCIII.
- (hrsg.) *Franz Brentano. Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre*, Beck, München, 1919.

Lange F.A.

- *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2 Bde., Baedeker, Iserlohn, 1866; Neuauflage, hrsg. und eingeleitet A. Schmidt, 2 Bde., Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1974; tr. it. *Storia del materialismo*, a cura di A. Treves, 2 voll., Casa Editrice Monanni, Milano, 1932.

Lask E.

- *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre. Eine Studie über den Herrschaftsbereich der logischen Form*, Gesammelte Schriften, 3 Bd., hrsg. E. Herrigel, Mohr, Tübingen, 1923.

Lavigne J-F.

- *Husserl et la naissance de la phénoménologie (1900-1913). Des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*, PUF, Paris, 2005.
- *Accéder au transcendantal ? Réduction et idéalisme transcendantal dans les Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique de Husserl*, Vrin, Paris, 2009.

Levinas E.

- *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris, 1978.
- *En découvrant l'existence avec Husserl and Heidegger*, Vrin, Paris, 1949.
- *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, M. Nijhoff, La Haye, 1961.
- *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, M. Nijhoff, La Haye, 1974.

Lipps Th.

- *Leitfaden der Psychologie*, Engelmann, Leipzig, 1909.
- «Das Wissen von fremden Ichen», in *Psychologische Untersuchungen*, 1 Bd, 4 H., Leipzig, 1907, pp. 694-722;

Lohmar D.

- *Erfahrung und kategoriales Denken. Hume, Kant und Husserl über vorprädikative Erfahrung und prädikative Erkenntnis*, Kluwer, Dordrecht, 1998.

Majolino C.

- «Les “*essences*” des *Recherches logiques*», in *Revue de métaphysique et de morale*, n. 1/2006, pp. 90-112.
- «Appunti su Husserl, Brentano e la questione delle rappresentazioni simboliche», in *Filosofia e Linguaggio in Italia, nuove ricerche in corso*, Atti del VII Congresso Nazionale della Società Italiana di Filosofia del Linguaggio, Cosenza, 2001.

McAlister L.L.

- «Franz Brentano and Intentionality Inexistence», in *Journal of the History of Philosophy* 8 (1970), pp. 423-430.
- *The Development of Franz Brentano's Ethics*, Rodopoi, Amsterdam-Atlanta, 1982.

Mayer-Hillebrand F.

- «Franz Brentanos ursprüngliche und spätere Seinslehre und ihre Beziehungen zu Husserls Phänomenologie», in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (1959), pp. 316-339.

Marbach E.

- *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, *Phaenomenologica*, n- 59, M. Nijhoff, Den Haag, 1974.

Marion J-L.

- *Réduction et donation*, PUF, Paris, 1989.
- *Etant donné*, PUF, Paris, 1997.
- *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris, 1982.
- *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théologique dans la pensée cartésienne*, PUF, Paris, 1986.
- Planty-Bonjour G. (dir.), *Phénoménologie et Métaphysique*, PUF, Paris, 1984.

Marty F.

- *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Beauchesne, Paris, 1980.
- «L'analogie chez Kant: une notion critique», in *Les études philosophiques*, n. 3-4, 1989, pp. 455-474.

Melandri E.

- *Logica e esperienza in Husserl*, Il Mulino, Bologna, 1960.
- «I paradossi dell'infinito nell'orizzonte fenomenologico», in E. Paci, *Omaggio a Husserl*, Il Saggiatore, Milano, 1960.
- *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*, Quodlibet, Macerata, 2004².
- *Sette variazioni in tema di psicologia e scienze sociali*, Pitagora, Bologna, 1984.
- «The “analogia Entis” according to Franz Brentano. A speculative-Grammatical Analysis of Aristotle's “Metaphysics”», *Topoi* 6 (1987), pp. 51-58.

Melchiorre, V.

- *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

Melle U.

- *Das Wahrnehmungsproblem und seine Verwandlung in phänomenologischer Einstellung. Untersuchungen zu den phänomenologischen Wahrnehmungstheorien von Husserl, Gurwitsch und Merleau-Ponty*, *Phaenomenologica*, n. 91, M. Nijhoff, Den Haag, 1983.
- *The Development of Husserl's Ethics*, in «Etudes Philosophiques», XIII-XIV, 1991, pp. 115-135
- «Husserls Phänomenologie des Willens», *Tijdschrift voor Filosofie*, LV (1992), pp. 280-305.
- «Seins- und Erkenntnisfrage in der Philosophie Brentanos», *Tijdschrift voor Filosofie*, 46 (1984), pp. 418-443.
- «Zu Brentanos und Husserls Ethikansatz: Die Analogie zwischen den Vernunftarten», in *Brentano Studien*, I/1988.

Meo O.

- «Un'arte celata nel profondo...». *Gli aspetti semiotici del pensiero di Kant*, Il Melangolo, Genova 2004.

Modenato F.

- *Coscienza ed essere in Franz Brentano*, Patron, Bologna, 1978.

Münch D.

- «Die Einheit von Geist und Leib. Brentanos Habilitationsschrift über die Psychologie des Aristoteles als Antwort auf Zeller», in *Brentano Studien*, VI (1995-96), pp. 125-144.

Paci E.

- *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari, 1961.

Petersen P.

- *Die Philosophie F.A. Trendelenburg. Ein Beitrag zur Geschichte des Aristoteles im 19. Jahrhundert*, Boysen, Hamburg, 1913.

Petit J-L.

- *Solipsisme et intersubjectivité. Quinze leçons sur Husserl et Wittgenstein*, Cerf, Paris, 1996.

Poggi S.

- *I sistemi dell'esperienza. Psicologia, logica e teoria della scienza da Kant a Wundt*, Il Mulino, Bologna, 1977.

Przywara E.

- *Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus*, Schriften Band III, Einsiedeln, Johannes-Verlag, 1962.

Pettoello R.

- «La realtà dell'apparenza ed i modi di dire l'essere. Il realismo senza oggetto di J. F. Herbart», in S. Poggi (a cura di), *Le leggi del pensiero tra logica, ontologica e psicologia. Il dibattito austro-tedesco (1830-1930)*, Unicopli, Milano, 2002, pp. 35-64.

Rénaudie P-J.

- «Expression et description: remarques sur les limites linguistiques de la phénoménologie», in *Bulletin d'analyse phénoménologique*, V 3, 2009.
- «Intuition et signification. Remarques sur le statut des synthèses catégoriales dans les *Recherches logiques* de Husserl» in *Transparaître*, n. 1, «L'intuition», décembre 2007, pp. 144-165.

Richir M.

- *Recherches phénoménologiques (I, II, III). Fondation pour la phénoménologie transcendentale*, Ousia, Bruxelles, 1981.
- *Phénomènes, temps et êtres. Ontologie et phénoménologie*, J. Millon, Grenoble, 1987.

Ricœur P.

- «Introduction du traducteur», in E. Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, t. I, Gallimard, Paris, 1950.
- *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1986.
- *La métaphore vive*, Editions du Seuil, Paris, 1975.

Sachs-Hombach K.

- *Philosophische Psychologie im 19 Jahrhundert*, Karl Albert, Freiburg-München, 1993

Schuhmann K.

- *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Nijhoff, Den Haag, 1977.
- «Husserls doppelter Vorstellungsbegriff: Die Texte von 1893», in *Brentano Studien*, 3, 1990-1991, pp. 119-136.
- «Intentionalität und intentionaler Gegenstand beim frühen Husserl», in *Phänomenologische Forschung*, 24/25, 1991, pp. 46-75.
- «Der Gegenstandsbegriff in Brentanos “Psychognosie”, in *Brentano Studien*, 5, 1994.

Smith B.

- «The Substance of Brentano’s Ontology», in *Topoi* 6 (1987), pp. 39-49.
- «The Soul and Its Parts. A Study in Aristoteles and Brentano», in *Brentano Studien* 1 (1988), pp. 75-88.
- «The Soul and Its Parts. II: Varieties of Inexistence», in *Brentano Studien* 4 (1992/93), pp. 35-51.

Spiegelberg H.

- *The phenomenological movement, a historical introduction*, M. Nijhoff, The Hague, 1960.

Stumpf C.

- *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*, Leipzig, 1873.
- *Tonpsychologie*, Leipzig, 1890.

Tugendhat E.

- *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, De Gruyter, Berlin, 1970.

Twardowski K.

- *Idee und Perception. Eine erkenntnistheoretische Studie aus Descartes*, Konegen, Wien, 1882.
- *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine psychologische Untersuchungen*, Hölder, Wien, 1894; tr. it. *Contenuto e oggetto*, a cura di S. Besoli, Boringhieri, Torino, 1988.

Volpi F.

- *Heidegger e Aristotele*, Daphne, Padova, 1984.
- *Heidegger e Brentano: l'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger*, Cedam, Padova, 1976.
- «War Brentano ein Aristoteliker? Zu Brentanos und Aristoteles' Konzeption der Psychologie als Wissenschaft» in *Brentano Studien*, II, 1989, pp. 13-29.
- «La riabilitazione della *dynamis* e dell'*energheia* in Heidegger», *Aquinas*, XXXIII (1990), pp. 3-28.
- «La doctrine aristotélicienne de l'être chez Brentano et son influence sur Heidegger», in *Aristote au XIXe siècle*, D. Thouard (éd.), Lille, Presse Universitaire du Septentrion, 2004, pp. 277-293.
- «Le fonti del problema dell'essere nel giovane Heidegger: Franz Brentano e Carl Breig», in *Heidegger e i Medievali* «Quaestio. Annali di storia della metafisica», 2000 (1), pp. 39-53.

Zahavi D.

- *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1996.
- «Phénoménologie et Métaphysique», in *Les études philosophiques*, Octobre 2008, pp. 499-517.

Résumé

L'analogie est la réponse résolutive autant qu'aporétique au problème de l'*unité* et de la *différence*, scellée dans la multiplicité déroutante des significations de l'être. De cette réponse, il en va du statut de « science » pour la métaphysique. Notre enquête vise à retracer les conditions historiques d'émergence d'un concept (ou d'un complexe conceptuel) qui a marqué de son sceau l'histoire de la pensée, d'Aristote, voire même de Platon jusqu'aux nos jours. Sans cette même pensée de l'analogie – voici notre hypothèse – ni la constitution ni la « destruction » de la métaphysique ne seraient plus pensables. *Mais qu'est-ce au juste que l'analogie ? Et jusqu'où s'étend sa portée métaphysique ?* La certitude du terme *a quo* laisse en suspens l'extension de cette parabole, qui exige par reflet la fixation idéale d'un terme *ad quem*. On fera de la phénoménologie husserlienne un observatoire privilégié pour témoigner des derniers éclats de l'analogie, avant que la « destruction » de la métaphysique n'en décrète la disparition. En fixant dans l'aristotélisme du XIX^e siècle le point d'ancrage entre Aristote et la phénoménologie, l'on tâchera d'établir des connexions, autant que faire se peut : de Trendelenburg à Brentano et de Brentano à Husserl, avec le regard toujours tourné vers Aristote, l'analogie – voici la thèse que l'on veut démontrer – n'abandonnera jamais son statut originaire d'analogie de l'être.

Mots-clés : *Analogie, métaphysique, univocité, ontologie, catégories, phénoménologie, psychologie.*

Nothing else than being. A Study on Analogy and the Aristotelian tradition of Phenomenology.

Résumé en anglais

Analogy is the aporetic answer to the problem of unity and difference, sealed in the puzzling multiplicity of being's meanings. On this answer depends the status of "science" for metaphysics. Our research aims to redraw the historical conditions of emergence of this concept (more likely a conceptual complex) which has been marking with its seal the history of western philosophy, from Aristotle and even before from Plato up to nowadays. Without analogy – here goes our hypothesis – neither the constitution, nor the «destruction» of metaphysics could be conceivable. *But what is "analogy" ? And up to where arrives its metaphysical impact ?* The certainty of the term *a quo* leaves unresolved the extension of the curve, demanding therefore the ideal establishment of a term *ad quem*. Making out of husserlian phenomenology an advantaged observatory, we will grasp the last sparkling lights of analogy before the "destruction" of metaphysics decrees its disappearance. By fixing in the Aristotelianism of the XIXth century the anchorpoint between phenomenology and Aristotle, we shall establish as far as possible a series of connections: from Trendelenburg to Brentano and from Brentano to Husserl, always glancing at Aristotle, the analogy – this is the thesis we would to demonstrate – never abandon its original status of *analogy of being*.

Key-words: *analogy, metaphysics, univocity, ontology, categories, phenomenology, psychology.*

Discipline : Philosophie

ED V : Concepts et Langages