

Università degli Studi di Napoli Federico II  
Scuola delle Scienze Umane e Sociali  
Quaderni  
3

**Wilhelm Dilthey**

**MATERIALI PER IL SECONDO  
VOLUME DELLA INTRODUZIONE  
ALLE SCIENZE DELLO SPIRITO**

Scritti inediti (1880-1893)



Federico II University Press



fedOA Press





Università degli Studi di Napoli Federico II  
Scuola delle Scienze Umane e Sociali  
Quaderni

3



Wilhelm Dilthey  
Materiali per il secondo volume della  
Introduzione alle scienze dello spirito

Scritti inediti (1880-1893)

a cura di Giovanni Ciriello

Federico II University Press



fedOA Press

Materiali per il secondo volume della Introduzione alle scienze dello spirito  
/ di Wilhelm Dilthey - Napoli : FedOAPress, 2017.

524 p. ; 24 cm - (Scuola di Scienze Umane e Sociali. Quaderni ; 3)

Accesso alla versione elettronica:

<http://www.fedoabooks.unina.it>

ISBN: 978-88-6887-020-1

DOI: 10.6093/978-88-6887-020-1

Online ISSN della collana: 2499-4774

#### *Comitato scientifico*

Enrica Amaturò (Università di Napoli Federico II), Simona Balbi (Università di Napoli Federico II), Antonio Blandini (Università di Napoli Federico II), Alessandra Bulgarelli (Università di Napoli Federico II), Adele Caldarelli (Università di Napoli Federico II), Aurelio Cernigliaro (Università di Napoli Federico II), Lucio De Giovanni (Università di Napoli Federico II), Roberto Delle Donne (Università di Napoli Federico II), Arturo De Vivo (Università di Napoli Federico II), Oliver Janz (Freie Universität, Berlin), Tullio Jappelli (Università di Napoli Federico II), Paola Moreno (Université de Liège), Edoardo Massimilla (Università di Napoli Federico II), José González Monteagudo (Universidad de Sevilla), Enrica Morlicchio (Università di Napoli Federico II), Marco Musella (Università di Napoli Federico II), Gianfranco Pecchinenda (Università di Napoli Federico II), Maria Laura Pesce (Università di Napoli Federico II), Mario Rusciano (Università di Napoli Federico II), Mauro Sciarelli (Università di Napoli Federico II), Roberto Serpieri (Università di Napoli Federico II), Christopher Smith (British School at Rome), Francesca Stroffolini (Università di Napoli Federico II), Giuseppe Tesaurò (Corte Costituzionale)

Titoli originali: *Ausarbeitungen zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften. Viertes bis sechstes Buch* (ca. 1880-1890); *Gesamtplan des zweiten Bandes der Einleitung in die Geisteswissenschaften. Drittes bis sechstes Buch* ("Berliner Entwurf") (ca. 1893); *Erläuterungen zur "Einleitung". Aus Konzepten zum sogenannten "Althoff-Brief"* (Mitte 1882). Da: W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. XIX, Göttingen 1982.

Traduzione e introduzione a cura di Giovanni Ciriello

© 2017 FedOAPress – Federico II University Press

Università degli Studi di Napoli Federico II

Centro di Ateneo per le Biblioteche "Roberto Pettorino"

Piazza Bellini 59-60

80138 Napoli, Italy

<http://www.fedoapress.unina.it/>

Impaginazione: Oltrepagina, Verona

Published in Italy

Gli E-Book di FedOAPress sono pubblicati con licenza  
Creative Commons Attribution 4.0 International

# Indice

Prefazione di Giancarlo Magnano San Lio	9
Introduzione di Giovanni Ciriello	19
1. La «tensione sistematica della fondazione delle scienze dello spirito»	19
2. Dalla teoria della conoscenza cognitivo-intellettuale alla logica gnoseologica: il concetto di «Selbstbesinnung»	34
3. Coscienza, percezione e pensiero	51
4. Esperienza, tempo e temporalità	68
5. L'intellettualità della percezione interna	77
6. Verso una filosofia non-metafisica della vita di matrice riflessiva	86
Avvertenza	95

MATERIALI PER IL SECONDO VOLUME  
DELLA INTRODUZIONE ALLE SCIENZE DELLO SPIRITO  
Libri 4-6 (ca. 1880-1890)

LIBRO QUARTO. Fondazione della conoscenza	99
<b>PRIMA SEZIONE.</b> I fatti della coscienza (“Manoscritto di Breslavia”)	101
Primo capitolo. Il principio di fenomenalità	103
Secondo capitolo. La connessione, in cui compaiono e stanno percezione, ecc., e concetti, è una connessione psicologica, ovvero essa è contenuta nella totalità della vita psichica	119
Terzo capitolo. Ogni scienza è scienza d’esperienza; anche i criteri, che determinano che cosa è esperienza, possiedono la loro stessa evidenza solo come un’esperienza interna	126
Quarto capitolo. I fatti della coscienza non sono fenomeni. Se siano effetti o meno, non incide sulla loro realtà nella coscienza	132
Quinto capitolo. Il dato, che forma il punto di partenza della psicologia, e la portata del problema insito in esso	136
Sesto capitolo. L’articolazione dei fatti della coscienza	143
Settimo capitolo. La distinzione tra il processo psichico e il suo contenuto	149
Ottavo capitolo. Il contenuto percettivo-rappresentazionale si manifesta nella coscienza in una triplice relazione. Quindi negli atti della vita psichica possono essere distinti tre lati: percezione – rappresentazione – pensiero (nella terminologia di Kant, conoscere), sentire e volere	154

Nono capitolo. Dei modi e gradi della consapevolezza	159
Decimo capitolo. La ristrettezza della coscienza e la legge dell'attenzione	176
Undicesimo capitolo. L'unità della coscienza e l'atto psichico	185
Dodicesimo capitolo. L'autocoscienza in connessione con le proprietà della vita psichica sopra illustrata	197
<b>SECONDA SEZIONE.</b> La percezione del mondo esterno	221
1. La percezione e il suo correlato: la realtà effettuale. Introduzione	223
2. Il principio di fenomenalità e i suoi limiti	224
3. *L'esperienza di Sé e il mondo esterno	227
4. L'autocoscienza e la coscienza di oggetti esterni	229
5. L'ordinamento spaziale e le sue leggi come segni del mondo esterno	232
6. *La percezione sensibile e lo spazio	238
<b>TERZA SEZIONE.</b> La percezione interna e le esperienze della vita psichica	245
1. L'analisi della percezione interna	247
2. Le proprietà fondamentali della percezione interna e dei fatti psichici dati in essa	253
3. Il metodo dell'esperienza interna e l'autointrospezione	256
4. Il flusso temporale come la forma delle percezioni interne	262
5. *La realtà effettuale del flusso temporale	267
6. Il collegamento tra percezione esterna ed interna nel riconoscimento e comprensione delle altre persone	275
<b>LIBRO QUINTO.</b> Il pensiero, le sue leggi e le sue forme. Il loro rapporto con la realtà effettuale	281
<b>PRIMA SEZIONE.</b> Il pensiero e la sua analisi nella logica	283
<b>SECONDA SEZIONE.</b> Il compito della logica come teoria del pensiero. I metodi per adempiere questo compito e la loro valutazione	293
<b>TERZA SEZIONE.</b> Le leggi del pensiero	309
<b>QUARTA SEZIONE.</b> Le categorie	311
<b>QUINTA SEZIONE.</b> Le forme del pensiero	319
*I. Il giudizio	321
II. Il concetto	330
III. L'inferenza e la cerchia delle operazioni logiche	331
<b>LIBRO SESTO.</b> La conoscenza della realtà spirituale e la connessione delle scienze dello spirito	335
<b>PRIMA SEZIONE.</b> La connessione finalistica della realtà spirituale e i metodi delle scienze	337
<b>SECONDA SEZIONE.</b> I metodi delle scienze naturali	349



<b>TERZA SEZIONE.</b> I metodi delle scienze dello spirito	355
<b>QUARTA SEZIONE.</b> L'analisi della società e della storia	361
<b>QUINTA SEZIONE.</b> L'unità di vita psichica	363
<b>SESTA SEZIONE.</b> I sistemi della cultura. 1. La vita economica. Il Diritto	373
<b>SETTIMA SEZIONE.</b> I sistemi della cultura. 2. Eticità e religione. 3. Linguaggio, arte e scienza	377
<b>OTTAVA SEZIONE.</b> L'organizzazione esterna della società. L'educazione, l'amministrazione, ecc.	383
<b>NONA SEZIONE.</b> Storia universale e pedagogia	385
Note	393

PIANO GENERALE DEL SECONDO VOLUME  
DELLA INTRODUZIONE ALLE SCIENZE DELLO SPIRITO  
Libri 3-6 ("Progetto di Berlino") (ca. 1893)

Introduzione. Il corso storico della conoscenza	437
<b>LIBRO TERZO.</b> Lo stadio delle scienze d'esperienza e della teoria della conoscenza. Il problema odierno delle scienze dello spirito	443
<i>Primo capitolo.</i> Rinascimento e Riforma	445
<i>Secondo capitolo.</i> Il sistema naturale delle scienze dello spirito	445
<i>Terzo capitolo.</i> Le forme di analisi	445
<i>Quarto capitolo.</i> La Scuola storica	446
<i>Quinto capitolo.</i> Il presente	446
<i>Sesto capitolo.</i> Filosofia come presa di coscienza della società	447
<i>Settimo capitolo.</i> I compiti particolari	448
<i>Ottavo capitolo.</i> La filosofia della realtà effettuale e della vita	449
<b>LIBRO QUARTO.</b> La vita. Psicologia descrittiva e comparativa	451
<b>PRIMA SEZIONE.</b> La struttura della vita psichica	453
<b>SECONDA SEZIONE.</b> Sistematica comparativa della vita istintuale ed emotiva	459
<b>TERZA SEZIONE.</b> Coscienza e attenzione. Lo sviluppo e l'inscrutabilità dell'intelligenza	463
<b>QUARTA SEZIONE.</b> Temperamento e volontà	469

<b>QUINTA SEZIONE.</b> L'evoluzione storica dell'individuo e la sua più alta realizzazione	473
<b>LIBRO QUINTO.</b> Fondazione della conoscenza	477
<b>PRIMA SEZIONE.</b> Vivere e conoscere	479
<b>SECONDA SEZIONE.</b> Percezione e realtà effettuale	489
<b>TERZA SEZIONE.</b> Pensiero e verità	493
<b>LIBRO SESTO.</b> Sul potere dell'uomo ottenuto grazie al sapere e i limiti di tale potere	497
<i>Primo capitolo.</i> Antiche risposte e nuovi quesiti	499
<i>Secondo capitolo.</i> I limiti della conoscenza psicologica	502
<i>Terzo capitolo.</i> I limiti della nostra conoscenza della natura	503
<i>Quarto capitolo.</i> I limiti della nostra conoscenza della relazione tra il fisico e lo psichico	504

Note

#### APPENDICE

Osservazioni sulla <i>Introduzione alle scienze dello spirito</i> . Minute della "Lettera ad Althoff" (metà 1882)	511
Indice dei nomi	517

## Prefazione

Si deve all'impegno e all'avveduta dedizione di Giovanni Ciriello l'edizione italiana degli scritti diltheyani raccolti nel diciannovesimo volume delle *Gesammelte Schriften* ed originariamente concepiti come tentativo, quanto mai complesso ed articolato, per molti versi persino travagliato e sofferto, di portare a compimento il progetto di fondazione delle *Geisteswissenschaften* intrapreso e dapprima affidato, tra le altre, alle pagine della celebre *Einleitung in die Geisteswissenschaften* del 1883, rispetto alla quale sia le *Ausarbeitungen zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften. Viertes bis sechstes Buch* (databili intorno al periodo compreso tra il 1880 ed il 1890) che il *Gesamtplan des zweiten Bandes der Einleitung in die Geisteswissenschaften. Drittes bis sechstes Buch* ("Berliner Entwurf"), del 1893, rappresentano certamente i più ampi e specifici tentativi di chiarificazione teorica, oltre che di completamento, per così dire, editoriale. Nell'edizione italiana che qui si presenta Ciriello riporta, assai opportunamente, anche le *Erläuterungen zur "Einleitung". Aus Konzepten zum sogenannten "Althoff-Brief"*, databili al 1882, che giovano per meglio comprendere alcuni passaggi significativi del complesso processo di redazione e di edizione, allora segnatamente incompleto, dell'importante opera del 1883.

È infatti noto che Dilthey aveva pubblicato la *Einleitung*, dichiaratamente incompiuta nella veste editoriale oltre che in quella concettuale, anche in vista della sua chiamata all'Università di Berlino, dunque certamente in modo comprensibilmente affrettato; ma alla luce degli sviluppi successivi della sua opera risulta evidente che non si trattava soltanto di un'interruzione dovuta, per così dire, a motivazioni semplicemente congiunturali e più o meno estemporanee, ma, piuttosto, di una e vera e propria difficoltà di ordine teorico (che per molti versi segnerà anche buona parte della speculazione diltheyana degli anni successivi), come mostrano ampiamente la frammentarietà e la tortuosità, a tratti quasi ossessiva, della scrittura propria delle parti allora mancanti e solo successivamente abbozzate (ma, direi, della sua intera opera posteriore, come risulta peraltro evidente anche guardando alla nota *Weltanschauungslehre*, che per molti versi costituisce l'esito conclusivo, seppur problematico, dell'intera

parabola speculativa del filosofo di Biebrich). Anche (ma non solo) per questo l'edizione del diciannovesimo volume delle *Gesammelte Schriften* diltheyane è stata particolarmente meritoria ed è risultata di grande importanza per la chiarificazione di diversi passaggi del suo reiterato tentativo di fondazione delle *Geisteswissenschaften*, così come lo è, naturalmente, la pregevole edizione italiana curata da Giovanni Ciriello che qui si presenta.

Si tratta, certamente, di testi la cui lettura risulta complessa non solo relativamente alla dimensione più strettamente concettuale ma anche per via del fatto che lo stesso Dilthey, nonostante ne avesse avuto ampiamente il tempo, decise di non licenziarli per la pubblicazione, il che non può avere un significato di pura evenienza, soprattutto se si pensa all'ampio arco temporale che intercorre tra la loro redazione ed il 1911, vale a dire l'anno della morte del filosofo tedesco. Piuttosto, appare chiaro come il complicato e quanto mai avvertito problema della fondazione delle scienze dello spirito e di una loro possibile articolazione, non solo metodologica, dovette impegnarlo a fondo ed in modo problematico e tormentato per tutta la vita senza che ne venisse mai fuori, probabilmente per sua stessa convinzione e decisione, alcuna codificazione sistematica da ritenersi in qualche modo definitiva. Il che non toglie, d'altra parte, che esso costituisca il robusto nucleo teorico fondamentale dell'intero *Denkweg* diltheyano, nelle sue pur diverse declinazioni concettuali ed articolazioni temporali. Ed è proprio alla luce di tali considerazioni che l'edizione degli scritti che seguono assume particolare rilievo.

Nell'ampia *Introduzione* che precede gli scritti diltheyani qui raccolti Giovanni Ciriello pone in evidenza, insieme alla loro articolazione fondamentale ed alla successione di idee e di concetti che vi si ritrova, alcuni snodi teorici fondamentali che ne permettono la consona e fondamentale collocazione all'interno dell'opera complessiva di Dilthey, peraltro fornendo preziosi e chiarificanti rimandi a taluni riferimenti particolarmente significativi. Tra questi, innanzi tutto, il costante richiamo a Kant, che rimane uno degli interlocutori più significativi e costanti dell'intera speculazione diltheyana, e questo già a partire dall'avvertita necessità, maturata negli anni della giovinezza, di riprendere e di ampliare la riflessione kantiana alla luce di talune istanze ritenute di particolare urgenza e rilevanza. Tra queste, in primo luogo, l'evidente impulso a curvare in senso fortemente storico la critica della ragione kantiana, elemento che ben si comprende se si pensa alla formazione giovanile (ma non solo) di Dilthey, così fortemente segnata dall'influsso della grande scuola storica berlinese e tedesca in genere. Su questo punto il filosofo di Biebrich insiste giustamente parecchio, perché convinto che un'adeguata ed

approfondita considerazione del processo gnoseologico (ma si potrebbe dire, in modo certo più ampio, dell'uomo inteso nel complesso delle sue funzioni) non possa né debba mai darsi nella dimensione atemporale di una struttura conoscitiva da ritenersi sempre uguale a se stessa, con evidente sottovalutazione della prospettiva storico-contestuale che per lui, invece, doveva sempre rimanere assolutamente fondamentale. La storicizzazione della dottrina kantiana doveva sempre procedere di pari passo con il tentativo di fondazione autonoma delle *Geisteswissenschaften*, laddove questo doveva essere sempre condotto alla luce della datità costitutiva dell'esperienza storica e dell'importante e comunque ineludibile rapporto con le cosiddette scienze della natura. E, probabilmente, la declinazione della prospettiva kantiana in senso storico rimane non solo uno degli snodi teorici diltheyani fondamentali ma anche una delle sue cifre più convincenti e significative.

Questo ampliamento dell'istanza kantiana in senso storico, assolutamente propedeutico e fondamentale rispetto a qualunque autentico tentativo di comprensione dell'umano, si accompagna ad un altro elemento strettamente correlato che in questi testi emerge con tutta evidenza e che rappresenta in modo chiaro ed inequivocabile un punto fermo dell'intero percorso intellettuale di Dilthey, vale a dire la convinzione circa l'irriducibile complessità dell'"uomo intero" che mentre 'rappresenta' allo stesso tempo 'sente' e 'vuole'. Una considerazione di straordinaria rilevanza metodologica e concettuale, visto che Dilthey rifiuta, con costante e risoluta convinzione, l'idea di una separazione anche soltanto teorica delle funzioni costitutive dell'essere umano, che per lui è altro ed assai di più rispetto al pur rigoroso e significativo soggetto gnoseologico di derivazione cartesiana e poi ripreso e declinato in modo proprio e decisivo dal Kant della prima *Critica*. Infatti, non è mai dato, se non nei brevi e complicati spazi dell'astrazione teorica, un soggetto in qualche modo 'puro' ed avulso dalla totalità costitutiva dell'individuo che in qualche modo possa dirsi, per quanto attivo e creativo, riferimento esclusivo di un processo gnoseologico rigorosamente 'oggettivo': "Che si possa rappresentare qualcosa solamente separando e riunendo ciò che è stato separato, è altrettanto poco vero, quanto il fatto che si possa parlare separando le radici che formano gli elementi base delle parole di una lingua". Il che assume conseguenze profonde e per certi versi persino devastanti nell'ambito della riflessione intorno alle scienze dello spirito, come risulta evidente anche dalle inevitabili difficoltà che lo stesso Dilthey riscontra quando tenta di garantire autonomia alle *Geisteswissenschaften* senza per questo privarle punto dello statuto di scienze. È questo il motivo per il quale egli preferisce parlare di un irriducibile (almeno

rispetto ad ogni possibile rigida codificazione all'interno di un preciso e rigoroso apparato definitorio) rapporto tra io e mondo, piuttosto che limitarsi al più consueto rimando alla relazione, eminentemente gnoseologica, tra soggetto ed oggetto, che risulta, invece, soltanto successiva e derivata: "Anche il concetto non è che un'astrazione dalla connessione del pensiero. Esso è in relazione al flusso percettivo e solo e unicamente in questa relazione esso è un oggetto della logica [...]. Insomma, l'astrazione è un'orientazione della volontà, non uno stato rappresentazionale attuato e in sé compiuto. Questa tesi è fondamentale per l'intera dottrina delle forme logiche nella loro relazione con la realtà effettuale".

E proprio l'io, così inteso e mai avulso dalla complessità delle relazioni contestuali, si caratterizza come 'uomo intero', che mentre è impegnato nel processo conoscitivo non può mai trarre del tutto da parte sentimento e volontà, anche questi da intendersi nel senso più ampio: "Ovunque c'è vita interna, il suo significato risiede nella coscienza, nella riflessione, nella circospezione. E vediamo inoltre che tutta la coscienza, attraverso la differenziazione dei suoi organi e delle funzioni, sale al livello del pensiero. Le sue operazioni elementari sono implicite in tutti i processi psichici. Esse sono coinvolte negli stati motivati e nei processi volontari, tanto quanto nei processi del conoscere, percepire, giudicare e inferire. Noi distinguiamo, colleghiamo, ecc., continuamente. Il pensiero, nelle sue operazioni elementari, non è quindi necessariamente un atto di accertamento della realtà effettuale; atti di valutazione e atti di volontà sono parimenti processi di pensiero".

Alla luce della decisa volontà di procedere ad un chiaro superamento, assai evidente in tutte le pagine che seguono, di ogni forma di intellettualismo, Dilthey si serve del fondamentale richiamo alla coscienza storica e, di conseguenza, del significativo rimando ad una forma possibile, e comunque complessa e problematica, di relazionismo critico. Il riferimento alla coscienza storica come dato essenziale della costituzione dell'individuo attraversa, d'altra parte, l'intera speculazione diltheyana, dalle fasi giovanili della formazione berlinese fino alle ultime teorie legate alla *Weltanschauungslehre*, e dunque non stupisce che anche qui esso assuma inevitabile spessore e sicura rilevanza. Ma, va ribadito e sottolineato, l'emergere della coscienza storica come fondamento ineludibile dell'umano se da una parte, certamente, ricolloca la soggettività nell'ambito del contesto storico di riferimento, dal quale è di fatto inscindibile, con evidenti conseguenze anche sul piano di una eventuale, possibile (per quanto ora assai labile) rassicurazione (anche esistenziale) da conseguirsi nella dimensione strettamente gnoseologica, tuttavia, dall'altra, non dà mai

adito né autorizza ripiegamenti in forme sempliciste di relativismo scettico, che Dilthey, invece, disconosce costantemente e con forza come possibile esito della sua intera dottrina filosofica. Si tratta, probabilmente, di uno dei passaggi ad un tempo più significativi e problematici della sua intera parabola intellettuale, come si evince chiaramente anche dalle pagine che seguono. Il rifiuto di ogni forma di sistematica in qualche modo necessariamente astorica non costituisce, detto in altri termini, nient'altro che la proiezione dell'irriducibile complessità dell'umano ed è costantemente accompagnato dalla negazione di ogni forma di relativismo e di scetticismo come inesorabile conclusione di qualsivoglia riflessione intorno alla dimensione costitutiva del mondo storico-umano, come testimonia, d'altra parte, anche il complicato e reiterato tentativo (anche qui si tratta di scritti, per lo più postumi, in qualche modo tortuosi ed evidentemente sofferti) di procedere ad una elaborazione storica e teorica in grado di localizzare nelle visioni del mondo (che, si ricordi, ed è importante, non sono mai semplicemente teoretiche) il possibile punto di equilibrio tra dogmi sistematico-metafisici ed eventuali esiti del relativismo scettico.

Se, dunque, le funzioni dell'individuo non possono essere in alcun modo scisse e tenute tra di loro distinte ma, piuttosto, vanno sempre considerate nella loro connessione dinamica e costitutivamente interattiva, allora ben si comprendono tanto l'inesauribile varietà e ricchezza della dimensione antropologica quanto l'irrinunciabile esigenza di non venir mai meno ad una rappresentazione dell'uomo capace di renderne appieno l'immagine autentica senza mutilarne punto la complicata complessità in nome di una qualunque semplificazione teorica e gnoseologica. Né, d'altra parte, può apparire in una qualche misura convincente abbandonarsi alla rassicurazione di una qualunque certezza metafisica, inevitabilmente astorica. Da questo punto di vista gioca un ruolo fondamentale, nelle pagine che seguono (ma non solo lì) l'idea di *Selbstbesinnung*, uno dei concetti ad un tempo più complicati e significativi della filosofia diltheyana. Per suo tramite si colgono la complessità del *Leben* (altro punto cardine dell'intera speculazione diltheyana) e l'immediatezza costitutiva data dal ritrovarsi sempre e comunque in una situazione specifica in qualche modo avvertita ma mai del tutto trasferibile nelle forme ben più rassicuranti di una qualunque concettualizzazione di matrice cartesiana e kantiana. E, d'altra parte, il concetto di vita è riconosciuto, come giustamente sottolinea Giovanni Ciriello, come uno degli spunti più pregnanti e significativi dell'intera filosofia di Dilthey già dal suo allievo ed interprete Georg Misch. Una filosofia della vita, quella diltheyana, che però risulta assai diversa dalle tante che hanno attraversato (soprattutto) Ottocento e Novecen-

to, se non altro (e non è poco) perché mai disposta ad eludere la questione, che invece qui rimane sempre assolutamente fondamentale, della fondazione del sapere sulla vita e sull'uomo, una fondazione concepita sì in senso scientifico ma che tuttavia vuole essere altro dal modello di riferimento *natuwissenschaftlich* fortemente privilegiato in ambito positivistico (e non solo). E tuttavia, va ricordato, nell'ambito di questo ineludibile riferimento alla fondazione del sapere sulla vita occorre sempre tenere a mente che è la stessa vita a precedere in qualche modo il pensiero, che può essere compreso, dunque, soltanto al suo interno ed in modo inevitabilmente derivato e successivo: "La conoscenza non può risalire dietro le spalle della vita. La vita resta sempre il presupposto della conoscenza, cioè, della coscienza o del sapere contenuto nella vita. In quanto presupposto della stessa conoscenza, la vita non può essere analizzata tramite la conoscenza. Quindi il fondamento, che racchiude necessariamente i presupposti di tutta la conoscenza, è la vita stessa, la totalità, pienezza e potenza della vita stessa. Il carattere della vita è visibile nella struttura di ogni essere vivente. Il suo significato deriva da questa struttura. La vita è imperscrutabile. Essa è imperscrutabile, ma accessibile al poeta, al profeta, all'uomo religioso, allo storico". E, dunque, ciò che si deve e si può fare è cercare di descrivere la vita senza mai volgere a conclusioni ultime ed in qualche modo inevitabilmente dogmatiche ed astoriche: "Ma è inutile spiegare la vita psichica in termini di conoscenza e pensiero. Ogni teoria esplicativa è un'astrazione che mutila l'intero stato di fatto [...]. La nostra filosofia è aperta, chiara e lucida. Essa non ha nulla a che fare con l'atmosfera irrespirabile di un miope cristianesimo. Lasciatecelo dire subito, per essere sicuri di non essere fraintesi: ciò che vogliamo mostrare è la vita stessa; non lo facciamo per rivelare qualcosa di trascendente. Mostrare la vita com'è, questo è la nostra aspirazione. Mostrare la vita così com'è: questo è ciò a cui aspiriamo. Descrivere la vita: questo è il nostro fine. Noi non sappiamo se continueremo a vivere come Io. Non sappiamo se c'è un Dio personale. Quest'epoca del mondo ci chiede solo di vivere tra ciò che è accessibile alla riflessione, tra ciò che è aperto all'esperienza. Ma noi vogliamo anche rendere la vita visibile nella sua imperscrutabile profondità e nella sua imperscrutabile connessione".

Concetti come questi ora richiamati, insieme a molti altri non meno rilevanti, come per esempio quelli di temporalità, connessione, esperienza e così via, testimoniano ampiamente la profondità e la problematicità della filosofia diltheyana, e gli scritti che seguono ne costituiscono ragguardevole esempio. La loro edizione italiana segna, dunque, un momento importante per gli studi diltheyani nel loro complesso e costituisce un importante merito di Giovanni



Ciriello, che non si è lasciato sopraffare dalla quantità e dalla complessità delle pagine che seguono, procedendo, invece, nell'impresa editoriale con ammirevole cura e rigore filologico, non senza fornire, soprattutto nelle articolate pagine dell'*Introduzione*, una significativa rilettura storico-critica della filosofia diltheyana. Un'impresa faticosa ed encomiabile, sicuramente compensata dalla consapevolezza di aver fornito agli studiosi di Dilthey ulteriori e pregevoli materiali attorno ai quali discutere.

Giancarlo Magnano San Lio  
*Catania, 28 dicembre 2016*



*Per i settant'anni  
di Giuseppe Cacciatore*



# Introduzione

## 1. *La «tensione sistematica della fondazione delle scienze dello spirito»*

I testi che qui presentiamo per la prima volta in versione italiana sono costituiti da quei vari manoscritti inediti, appartenenti ad un ampio arco temporale compreso tra il 1880 e il 1893, che i curatori tedeschi del volume XIX delle *Gesammelte Schriften*<sup>1</sup> hanno rispettivamente raccolto e pubblicato nella Parte B e C di detto volume<sup>2</sup>. Per completezza, abbiamo altresì ritenuto utile inserire nella traduzione di questi inediti anche le due minute del cosiddetto «*Althoff-Brief*», che nell'edizione tedesca del volume XIX costituisce il primo dei due testi inseriti nella Parte E del *Anhang*<sup>3</sup>. L'intento di questo progetto di traduzione è di integrare e completare il disegno egregiamente realizzato

<sup>1</sup> W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, Bd. XIX: *Grundlegung der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870-1895)*, Herausgegeben von H. Johach und F. Rodi, Göttingen 1982. La pubblicazione di questo volume segna, insieme a quella del precedente volume XVIII (*Die Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorbereiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880)*, Herausgegeben von H. Johach und F. Rodi, Göttingen 1977), l'energica ma non sempre facile e agevole ripresa del progetto editoriale di pubblicazione dell'intera opera diltheyana. Finalmente oggi questa impresa ha trovato la sua conclusione con la pubblicazione del XXVI volume delle *Gesammelte Schriften* (*Das Erlebnis und die Dichtung*, Herausgegeben von G. Malsch, Göttingen 2005), a cui si è accompagnata, in anni più recenti, l'edizione dei primi due dei quattro previsti volumi del carteggio diltheyano (*Briefwechsel*, Band I: 1852-1882, Herausgegeben von G. Kühne-Bertram und H.-Ulrich Lessing, Göttingen 2011; *Briefwechsel*, Band II: 1882-1895, Herausgegeben von G. Kühne-Bertram und H.-Ulrich Lessing, Göttingen 2015). D'ora in poi citeremo l'opera completa di Dilthey con la sigla GS, seguita dall'indicazione del volume in numeri romani e delle pagine in numeri arabi.

<sup>2</sup> Più precisamente la Parte B raccoglie tutta quella serie di manoscritti composti tra il 1880 e il 1890 in funzione della stesura del secondo libro della *Introduzione alle scienze dello spirito*: si veda in GS, XIX, pp. 58-295: *Ausarbeitungen zum zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften. Viertes bis sechstes Buch (ca. 1880-1890)*. La Parte C include invece il testo principale del manoscritto già noto, grazie a Georg Misch, come *Berliner Entwurf*, risalente all'incirca al 1893 e composto sempre in relazione alla stesura del secondo libro della *Introduzione*: si veda in GS, XIX, pp. 296-332: *Gesamtplan des zweiten Band der Einleitung in die Geisteswissenschaften. Drittes bis sechstes Buch («Berliner Entwurf» (ca. 1893)*.

<sup>3</sup> Si veda in GS, XIX, pp. 389-392: *Erläuterungen zur «Einleitung»*. Aus Konzepten zum sogenannten «*Althoff-Brief*» (*Mitte 1882*). L'altro scritto è costituito dalle due *Rezensionen von Sigwarts «Logik»* risalenti entrambe al 1881: si veda in GS, XIX, pp. 392-397. Queste due recensioni possono ora essere lette in traduzione italiana nel volume curato da A. Marini: W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, Milano 1985, pp. 218-227.

anni orsono da Alfredo Marini, allorquando si propose lo scopo di mettere a disposizione del lettore italiano alcuni testi «legati dalla problematica gnoseologica della fondazione e della tematica logico-psicologica dell'analisi» diltheyana. Nella fattispecie quei testi appartengono, come rilevava acutamente il curatore italiano, «a un momento “critico e decisivo” non solo per la riflessione matura di W. Dilthey, ma anche per la contemporanea cultura europea, specialmente in Germania». Infatti, alla luce del complesso quadro della profonda rivoluzione culturale che si stava attuando in Europa in questi anni di fine Ottocento, si profilano i caratteri di un'«epoca che vede, in biologia, una crisi sia pure provvisoria del modello evoluzionista darwiniano e l'emergere della nuova genetica; nell'economia politica, da un lato la critica marxiana, dall'altro il capovolgimento di prospettive del marginalismo “neoclassico”; nelle matematiche e nella logica la nota, esemplare, “crisi dei fondamenti”; in psicologia gli schemi fisiologici e associazionistici» «attaccati da ogni parte» nel momento in cui «si pongono le basi della psicologia della forma e della psicoanalisi; in fisica, con l'elettromagnetismo e la scoperta del subatomico, con gli sviluppi delle geometrie non-euclidee e la teoria della relatività ristretta», la messa in discussione dell'intero «modello meccanicistico; nella musica» il vacillare del «sistema tonale; nella poesia e nelle arti» la messa in crisi della figura, dello spazio, del tempo e del «concetto di realtà sia naturale che sociale», con il conseguente annunciarsi di «quella che sarà l'enciclopedia negativa e creativa delle avanguardie»<sup>4</sup>.

Come che sia, col nostro lavoro si offre al lettore interessato la traduzione italiana dell'intero complesso di scritti raccolti nel volume XIX delle GS<sup>5</sup>. Il

<sup>4</sup> Cfr. A. Marini, *Introduzione a W. Dilthey, Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896, cit.*, p. 11. Ma al Marini si deve anche un'altra importante curatela, apparsa in edizione riveduta e ampliata negli anni Duemila (la prima risale al lontano 1979): *Materiali per Dilthey. “Idee su una psicologia descrittiva e analitica”* (Milano 2002). Quanto all'ottica e al taglio con cui Marini legge la filosofia diltheyana, rinviando al suo importante studio *Alle origini della filosofia contemporanea: Wilhelm Dilthey. Antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione*, edizione riveduta e ampliata, Milano 2008). Contestualmente a queste traduzioni italiane, anche la voluminosa antologia edita dalla Princeton University Press, che raccoglie parti consistenti del primo libro della *Einleitung* e parti fondamentali degli inediti del secondo libro, costituisce un contributo importante nel panorama della diffusione e della conoscenza dell'opera e della riflessione filosofica di Dilthey: W. Dilthey, *Selected Works. Introduction to the Human Sciences*, edited, with an Introduction, by R.A. Makkreel and F. Rodi, volume I, Princeton 1989.

<sup>5</sup> Infatti, il volume curato da Marini comprende, oltre alle citate due recensioni alla *Logik* di Christian von Sigwart, anche i *Primi progetti di teoria della conoscenza e logica delle scienze dello spirito (pre 1880)*, che vanno a costituire l'intera Parte A di GS XIX (si veda qui le pp. 1-57 e in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896, cit.*, pp. 71-128) e l'ampio e fondamentale inedito *Vivere e conoscere. Progetto di logica gnoseologica e di dottrina delle categorie (c. 1892-1893)*, che costituisce da solo la Parte D di GS XIX (si veda qui le pp. 333-388 e in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-*

che in pratica significa poter disporre ora dell'intero blocco di manoscritti che a più riprese, nell'arco di vari decenni, Dilthey infaticabilmente elaborò e abbozzò al fine della stesura del secondo volume della *Einleitung*, nell'intento di portare a conclusione, a ridosso della dissoluzione dell'idealismo e della lettura idealistica di Kant, l'antico e ambizioso progetto giovanile di una radicale e improrogabile «critica della ragione storica» intesa come critica storica della ragione<sup>6</sup>.

Per introdursi in questo plesso di materiali non facile da raccogliere, in alcuni casi da decifrare, e senza dubbio da ordinare, una guida indispensabile è rappresentata certamente dal *Vorbericht* di Johach<sup>7</sup> e Rodi<sup>8</sup>, che per esten-

1896, cit., pp. 293-349). Ma a completamento di questo volume sono raccolti in esso, da un lato, alcuni manoscritti confluiti in GS XVIII: i *Primi Aforismi del periodo berlinese (pre 1860)*, i *Frammenti di teoria della conoscenza (1874-79)* e l'articolato e ampio manoscritto di *Elaborazione della psicologia descrittiva (c. 1880)* (si veda in GS, XVIII, rispettivamente le pp. 203-212, 186-201, 112-185, e in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896, cit.*, pp. 41-51, 53-68, 138-209); dall'altro lato, alcuni scritti editi confluiti in GS V: i fondamentali *Contributi alla soluzione del problema circa l'origine e il diritto della nostra credenza alla realtà del mondo esterno (1890)*, *Esperienza e pensiero. Studio sulla logica gnoseologica nel XIX secolo (1892)*, *Idee su una psicologia descrittiva e analitica (1894)* e infine la cosiddetta ricerca *Sulla psicologia comparativa*, cioè, i noti *Contributi allo studio dell'individualità (1895-96)* (si veda in GS, V, rispettivamente le pp. 90-138, 74-89, 139-240 e 241-316, e in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896, cit.*, pp. 228-276, 277-291, 351-444 e 447-515).

<sup>6</sup> Infatti, com'è noto, risale ad un appunto del 1859 una prima precisa articolazione di tale progetto, che sin dall'inizio, al di là di ogni istanza aprioristica o anche semplicemente formale, si propone di esporre ciò che ha luogo nel fondamento della prassi conoscitiva dell'uomo, intesa quale cristallizzazione dei tratti fondamentali dello spirito umano, cioè, connessa a quella che molto più tardi Dilthey configurerà in termini di connessione strutturale della vita psichica e di specializzazione di questa stessa connessione. Scriveva infatti il giovane Dilthey: «una nuova critica della ragione deve partire: 1) dalle leggi e dagli impulsi psicologici da cui provengono cooriginariamente arte, religione e scienza; 2) essa deve analizzare i sistemi come prodotti naturali, come cristallizzazioni, la cui forma originaria sono schemi; schemi che seguono da quei tratti fondamentali indicati in 1); 3) essa non arriva quindi alla scempi, ma ha in quei necessari e generali modi di effettuazione dello spirito umano la base per come va trattata scientificamente ogni percezione sensibile» (*Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern 1852-1870. Zusammenge stellt von C. Misch geb. Dilthey, Stuttgart-Göttingen, 1960*<sup>3</sup>, p. 80. D'ora in poi citeremo questo testo con la sigla *DjD* seguita dal numero arabo della pagina).

<sup>7</sup> Di Johach ci preme segnalare anche un importante saggio apparso in questo medesimo giro di anni e che in qualche modo si riconnette alla necessità di una reinterpretazione del pensiero diltheyano alla luce dei materiali inediti allora in via di pubblicazione: *Dilthey's Philosophie des Subjects und die Grundlegung der Geistes- und Sozialwissenschaften. Zur Aktualität der «Einleitung in die Geisteswissenschaften»*, in «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», 2 (1984), pp. 92-127.

<sup>8</sup> Del Rodi, oltre alla principale monografia su *Morphologie und Hermeneutik. Zur Methode von Dilthey's Ästhetik* (Stuttgart 1969), che segna una ripresa e insieme una svolta significativa negli studi diltheyani, il lettore italiano può avvalersi anche della raccolta di saggi che compongono il volume «Conoscenza del conosciuto». Sull'ermeneutica del XIX e XX secolo (Con postfazione di A. Marini, Milano 1996), tra cui uno dedicato a «Il ritmo della vita stessa. Hegel e Hölderlin nella prospettiva del tardo Dilthey (ivi, pp. 54-66), un altro a *L'importanza di Dilthey per la concezione di Essere e tempo. Sulle conferenze heideggeriane di Kassel (1925)* (ivi, pp. 95-113). In questo contesto da tener presente è inoltre la citata *Postfazione* di Marini: *Frithjof Rodi. Scuola diltheyana e tradizione filosofica* (ivi, pp. 171-215).

sione e contenuto si colloca ed è collocabile accanto all'altrettanto ampio e stratificato *Vorbericht* di Misch a GS V<sup>9</sup>, apparso sessant'anni prima. Ma bisogna aggiungere che la redazione di questa Prefazione non è l'unica occasione che Rodi ha colto per tornare a ridiscutere sulla genesi, sulla struttura e sulla portata unitaria del progetto che a cavallo tra gli anni settanta e ottanta dell'Ottocento Dilthey affidava alla elaborazione teorica della *Einleitung in die Geisteswissenschaften*<sup>10</sup>. Infatti, nello stesso 1983, in occasione delle due cele-

<sup>9</sup> Cfr. G. Misch, *Vorbericht der Herausgebers* a GS, V, pp. VII-CXVII. Di questa articolata, complessa e ampia prefazione, nella quale il vecchio allievo e genero di Dilthey tenta di fornire un'interpretazione a tutt'oggi ancora tra le più illuminanti dell'opera del maestro, esiste una versione italiana parziale a cura di G. Magnano San Lio, apparsa in «Archivio di storia della cultura» (IX (1996), pp. 367-412) col titolo *L'idea di Lebensphilosophie in Dilthey*. Rinviamo anche alla utile presentazione con cui il curatore accompagna la propria traduzione: *Georg Misch e la filosofia diltheyana* (ivi, pp. 347-363). Questo titolo, come osserva Magnano San Lio, trova la propria giustificata pertinenza alla luce del quadro essenziale della interpretazione della filosofia di Dilthey da parte di Misch, allorché quest'ultimo rilevava «l'unità della speculazione diltheyana in quella *Lebensphilosophie* che la percorre per tutta la sua ampiezza». Infatti, se è vero che «le singole argomentazioni che Dilthey prendeva via via in considerazione erano funzionali alle specifiche problematiche che scaturivano, anche, dagli influssi delle importanti correnti filosofiche che accompagnarono il lungo procedere della sua ricerca»; è altrettanto vero che «il nucleo centrale e costante intorno al quale si articolano» i saggi raccolti non solo in GS V, ma unitamente anche in GS VI da Misch, «è quello della ricerca di una definizione plausibile (ma non dogmatica) della *Lebensphilosophie*» (cfr. G. Magnano San Lio, *Georg Misch e la filosofia diltheyana*, cit., p. 350). E in effetti rivelatrici di questa interpretazione sono le puntuali affermazioni di Misch, quando a proposito delle ricerche diltheyane, avviate riflettendo inizialmente «sul rapporto della filosofia con la religione», osservava quanto segue: «Sono ricerche che si diffondono in ambiti sempre più estesi a partire da un punto centrale che rimane costante, dove ogni parte ha il suo sfondo nel quale esse sono tutte connesse e che di volta in volta è studiato in modo molto più ampio di quanto facciano presumere i saggi che si interrompono per lo più in modo improvviso. I manoscritti del *Nachlaß* mostrano tale situazione» (così ne *L'idea di Lebensphilosophie in Dilthey*, cit., p. 370). E sono, queste, affermazioni centrali che andrebbero lette in concomitanza con le altrettante precipue affermazioni della famosa *Vorrede* incompiuta redatta nel 1911 da Dilthey, a pochi mesi dalla morte, per la raccolta di saggi compresi sotto il titolo *Die geistige Welt* e fatti confluire da Misch appunto in GS V e VI. «Volgendo lo sguardo adesso su questi saggi – scriveva il vecchio filosofo di Biebrich – essi rievocano in me il ricordo dello stimolo intellettuale dal quale sorsero. Nati in epoche diverse, determinati dagli stati successivi dello sviluppo filosofico, essi trovano, tuttavia, la loro unità nell'impulso quasi appassionato della mia gioventù» (la tr. it. di questa Prefazione è contenuta nell'Appendice al volumetto W. Dilthey, *Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche*, a cura di G. Cacciatore, Napoli 1975, pp. 134-137; per il passo citato si veda ivi, p. 134).

<sup>10</sup> Com'è più che noto, così si configurava, all'indomani della pubblicazione di questo volume contenente i primi due libri dei previsti cinque, l'articolazione del progetto nelle intenzioni del suo autore: «La presente ricerca prende dunque anzi tutto le mosse da una visione panoramica delle scienze dello spirito, poiché esse costituiscono il vasto materiale e insieme il motivo di tutto il lavoro, e vi argomenta all'indietro (libro I). Nel seguito il presente volume percorre la storia del pensiero filosofico che cerca saldi fondamenti del sapere, per tutto l'arco di tempo in cui si decisero le sorti di una fondazione metafisica (libro II) [...]. Il secondo volume seguirà da prima il decorso storico nello stadio delle scienze particolari e della gnoseologia, e così passerà a esporre e valutare le ricerche gnoseologiche compiute fino a oggi (libro III). Poi tenderemo una nostra fondazione gnoseologica delle scienze dello spirito (libro IV e V)» (W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, Presentazione e traduzione di G.A. De Toni, Firenze 1974, pp. 10-11). Altrettanto note sono poi anche le ragioni che connettono strettamente, come sempre avviene nel modo di concepire il lavoro di teoresi da parte del grande maestro dell'Università di Berlino, la prosecuzione della ricerca storiografica sulla vita di Schleiermacher e il progetto di fondazione gnoseologica. «Questa ricerca – scrive sempre Dilthey a conclu-



brazioni italiane del centesimo anniversario della pubblicazione della *Introduzione* diltheyana, Rodi vi interveniva con due importanti relazioni, rispettivamente incentrate sulla *Genesi e struttura della «Introduzione alle scienze dello spirito» di Dilthey* e su *La ricostruzione del sistema della «Introduzione alle scienze dello spirito»*<sup>11</sup>. Ebbene, proprio a mo' di *incipit* di entrambe queste relazioni, che si inserivano in un discorso storico e filologico-critico di vitale importanza nel tentativo di riesaminare, da un lato, gli snodi e i concetti fondamentali della riflessione filosofica diltheyana, e di porre in luce, dall'altro lato, la centralità di questa ricerca all'interno della tradizione del pensiero occidentale, vi troviamo due considerazioni degne di nota e discussione. La prima allorché vi si afferma: «È noto che questa valutazione delle singole fasi del pensiero di Dilthey è mutata considerevolmente a partire dagli anni Sessanta. Muovendo dagli aspetti più diversi è stata nuovamente posta la domanda sull'unità della concezione della critica della ragione storica, la quale, secondo l'esplicita affermazione di Dilthey, lega il suo pensiero del periodo di Breslavia con quello dell'opera tarda»<sup>12</sup>; e si conclude: «Frattanto, risultato della ricerca più recente può essere considerato il fatto che Dilthey è rimasto fedele, dai tempi della libera docenza a Berlino fino alla fine, oltre a questa unità della concezione, anche ad un progetto sistematico di fondazione delle scienze dello spirito, quale possiamo adesso rintracciarlo, nel quadro della

sione della Prefazione – compare prima che io abbia saldato un vecchio debito col portare a termine la biografia di Schleiermacher. Dopo aver ultimato i lavori preliminari per la seconda metà di tale biografia, nella stesura mi sono accorto che l'esposizione e la critica del sistema di Schleiermacher presupponevano dovunque discussioni sui problemi ultimi della filosofia. Così la biografia fu messa da parte fino alla comparsa del presente volume che mi risparmierebbe tali discussioni nel seguito» (ivi, pp. 11-12).

Della prima parte del *Leben Schleiermachers* apparsa nel 1870 e successivamente confluita nel vol. XIII delle GS curato da M. Redeker, esiste finalmente oggi anche un'accurata versione italiana a cura di F. D'Alberto col titolo: *La vita di Schleiermacher*, con una Nota di F. Tessitore, voll. 2, Napoli 2008-2010. A riguardo va debitamente segnalata non solo la densa Introduzione che la D'Alberto fa precedere alla traduzione (*Il Leben Schleiermachers: storia di una ricezione mancata*), ma anche il suo interessante lavoro monografico su *Ermeneutica e sistema. Dilthey lettore dell'etica di Schleiermacher* (Padova 2011).

<sup>11</sup> La prima di queste relazioni fu raccolta nel volume *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Bologna 1985, pp. 187-203; la seconda in *Dilthey e il pensiero del Novecento*, a cura di F. Bianco, Milano 1985, pp. 168-178. In anni a noi più recenti, con adeguata informazione, è tornato di nuovo sul tema Mezzanatica all'interno del suo saggio monografico su *Dilthey filosofo dell'esperienza. Critica della ragione storica: vita, struttura e significatività* (Milano 2006: si veda ivi, pp. 9-25, l'intera Introduzione dedicata a *L'edizione delle opere di Dilthey e il progetto di critica della ragione storica*).

<sup>12</sup> F. Rodi, *Genesi e struttura della «Introduzione alle scienze dello spirito» di Dilthey*, cit., p. 187. A questo riguardo l'autore, per ovvie ragioni, rimandava non tanto al Misch di GS V, quanto piuttosto al Groethuysen della Prefazione del 1927 a GS, VII, dove si legge: «in ultima analisi quasi tutti i presenti volumi delle *Gesammelte Schriften* [...] potrebbero apparire sotto il titolo generale: *Introduzione alle scienze dello spirito*, oppure: *Critica della ragione storica*» (p. V).

ricostruzione del secondo volume, nel volume XIX»<sup>13</sup>. La seconda allorquando, in dipendenza dalla prima considerazione, Rodi così argomenta con tesi convincente: «Parlare di “un sistema” di Dilthey può destare sorpresa e forse sconcerto: non fu egli infatti lo storico dello spirito avverso al pensiero si-

<sup>13</sup> Ivi, p. 188. In sintesi, il prosieguo del discorso di Rodi intorno alla genesi e alla strutturazione dell'*Einleitung*, ovvero intorno alla «preistoria» della concezione diltheyana e alla sua «coerenza sistematica», si articola nel tentativo di rintracciare «alcune connessioni» riguardanti la «storia della genesi dell'*Einleitung*». La prima connessione, per altro già evidenziata sopra dallo stesso Dilthey, concerne la «funzione importante» che la *Einleitung* riveste all'interno della «gigantesca impresa rappresentata dalla biografia di Schleiermacher», specialmente quando «tra i motivi centrali» di essa si annoveri l'attivazione del secondo principio basilare della filosofia diltheyana e, cioè, il principio della «totalità dell'anima umana». Una seconda connessione è individuata nel corso di logica del 1864-1865, il *Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften* (cfr. in GS, XX, pp. 19-32), il quale può essere considerato come il «primo progetto del sistema di fondazione nella sua totalità», non solo nella misura in cui già in esso si profila il passaggio dalla teoria della percezione alle forme e leggi del pensiero su fino alla metodologia e alla sistematica delle scienze naturali e delle scienze dello spirito; ma anche nella misura in cui in esso si pone al vertice della sistematica delle *Geisteswissenschaften* una scienza fondante dello spirito che Dilthey chiama, anticipando note formulazione della *Einleitung* e dello stesso più tardo *Berliner Entwurf*, «psicologia e antropologia». Una terza connessione viene rintracciata nel breve frammento giovanile su *Das fundamentale Gesetz der Geschichte* (in GS, XVIII, pp. 183-185; *La legge fondamentale della storia*, in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., pp. 209-211), nel quale, precorrendo tematiche ampiamente svolte sia nelle *Idee* che nella *Psicologia comparativa*, si tematizza il rapporto tra psicologia e antropologia. Un'ultima quarta connessione genetica è rintracciata nel concetto fondamentale di «autoaffermazione» nella sua connessione col concetto di resistenza, enunciato, come Rodi invita a osservare, sia ne *La legge fondamentale della storia*, sia in *Philosophie der Erfahrung: Empirie nicht Empirismus* (in GS, XIX, pp. 17-38; *Filosofia dell'esperienza: empiria, non empirismo*, in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., pp. 86-109), l'importantissimo frammento che può essere considerato come una «anticipazione immediata» della cosiddetta *Breslauer Ausarbeitung*, cioè, di quel “primo nucleo del tutto redatto per primo”, come si legge nella prima minuta del citato *Althoff-Brief* (cfr. GS, XIX, p. 390), che D. aveva portato a termine già prima della pubblicazione del primo volume della *Einleitung* come quarto libro della stessa e che può essere fatto risalire, secondo la datazione di Misch, agli anni intorno al 1880.

Ma il senso pregnante di questa ricerca, da parte di Rodi, delle radici a cui può essere connessa la genesi tanto della *Einleitung* quanto del progetto sistematico di fondazione, è nella tesi conclusiva, che facciamo integralmente nostra in contrapposizione alle letture e interpretazioni psicologistiche – neokantiane prima, fenomenologiche dopo – dell'apparato logico e gnoseologico di questa fondazione. Scrive Rodi: «È evidente che gli esempi riportati non sono stati scelti a caso. Piuttosto, i tre temi citati, cioè il rapporto con Schleiermacher, il tema “psicologia e antropologia”, il concetto di autoaffermazione sono strettamente connessi. Essi riguardano quell'aspetto della fondazione che solo in senso molto ristretto può essere detto “psicologia”, e che a mio giudizio non può essere caratterizzato altrimenti che con il concetto di antropologia della conoscenza» (ivi, pp. 196-197. È appunto intorno a quest'ultimo concetto, irriducibile a pura e semplice psicologia del processo conoscitivo, che ruota in sostanza l'intero *Vorbericht* a GS XIX). Su questa stessa lunghezza d'onda sembra muoversi Mezzananza, nel momento in cui, sulle orme dello Bollnow della *Festrede zu Wilhelm Diltheys 150. Geburtstag* (in «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», 2 (1984), pp. 28-50), intende ridiscutere la nuova immagine dell'opera di Dilthey all'indomani della pubblicazione degli inediti confluiti in GS XIX. «Da questi testi risulta – scrive per l'appunto Mezzananza – che gli sforzi teorici di Dilthey si rivolgevano – al di là della metodologia delle scienze dello spirito – a una teoria generale della conoscenza e a una logica, ovvero a una “nuova fondazione della filosofia nel suo insieme”, che sola poteva rendere possibile una fondazione metodologica» (M. Mezzananza, *Dilthey filosofo dell'esperienza. Critica della ragione storica: vita, struttura e significatività*, cit., pp. 9-10; l'espressione virgolettata è di Bollnow).

stematico [?]. Non è stato forse necessario lo sforzo di tutta la vita da parte di alcuni dei suoi discepoli più vicini, come Georg Misch e Hermann Nohl, per far intendere l'unitarietà della sua complessa opera e, attraverso l'edizione completa degli scritti, per preservarlo dall'insidia dell'oblio? (...) D'altra parte è vero che lo stesso Dilthey ha sempre sottolineato come tutta la sua opera sia riconducibile a talune poche concezioni, risalenti al primo periodo berlinese, e che solo a partire da quelle essa sia comprensibile. Anche il concetto – da lui, peraltro, sempre usato con misura – di “critica della ragione storica”, implica del resto una forte tensione sistematica. Dilthey stesso, negli abbozzi per un'autopresentazione nel *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, ha parlato di un suo “sistema” e ha inoltre tenuto negli anni tra il 1900 e il 1906 lezioni su “Lineamenti per un sistema filosofico”, che sono in effetti un riassunto sistematico dei suoi pensieri fondamentali e che rappresentano per molti versi, almeno per gli studenti, un sostituto del secondo volume – mai apparso – della *Einleitung*<sup>14</sup>. Di qui l'ipotesi euristica avanzata e di seguito argomentata di Rodi: «Riferendomi al sistema di Dilthey nella *Einleitung* muoverò dall'ipotesi che tale sistema, in quanto tentativo di una critica della ragione storica, costituisca allo stesso tempo l'intero sistema filosofico diltheyano. Centrerò dunque la mia attenzione su di un “sistema della *Einleitung*” o, per essere più precisi, su di un “sistema della fondazione delle scienze dello spirito”<sup>15</sup>.

Nel contesto di questo proposito avanzato da Rodi e sulla base dello scopo enunciato dai curatori nel raccogliere gli inediti ristampati in GS XIX<sup>16</sup>, non è quindi fuori luogo ricordare un antico convincimento di Bollnow, quando giustamente sosteneva che l'incidenza di Dilthey sulla filosofia del secolo XX

<sup>14</sup> Id., *La ricostruzione del sistema della «Introduzione alle scienze dello spirito»*, cit., pp. 168-169. Per il riferimento alla autopresentazione, cioè, al *Übersicht meines Systems* (in GS, VIII, pp. 176-184), rinviamo alla *Visione d'insieme del mio sistema*, ora tradotta e raccolta nel volume W. Dilthey, *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, a cura di G. Magnano San Lio, Guida 1998, pp. 295-304; mentre per i due articolati corsi di lezioni, tenuti a Berlino tra il 1899 e il 1903 e relativi alla esposizione di un *System der Philosophie in Grundzügen*, rinviamo a GS, XX, pp. 235-331 e pp. 331-380. Sull'aspetto apparentemente e problematicamente antisistemico di Dilthey, avverso com'era, per sua stessa ammissione, alle «formulazioni avventate unilaterali, anche se brillanti» (cfr. in *DjD*, p. 233), si veda B. Groethuysen, *Wilhelm Dilthey*, in «Deutsche Rundschau», 39 (1913), p. 69, e G. Misch, *Vom Lebens- und Gedankenkreis Wilhelm Dilthey's*, Frankfurt a. M. 1947, p. 56.

<sup>15</sup> Ivi, p. 169. In GS, XIX (si vedano le pp. XL-XLI), i curatori hanno costruito una ben definita e utilissima tabella nella quale si potrebbe articolare lo «schema complessivo della fondazione» nei sei previsti libri della *Einleitung*, corrispondenti ai vari volumi delle GS. Sulla base di tale tabella, l'ipotesi formulata da Rodi appare immediatamente semplificata ed evidente in tutta la sua articolazione.

<sup>16</sup> Ovvero, il tentativo «di dare un'immagine di come sarebbe apparsa all'incirca la parte sistematica della *Einleitung*, se negli anni tra il 1880 e il 1890 Dilthey fosse riuscito a completare il libro in base alla sua intenzione di allora» (H. Johach-F. Rodi, *Vorbericht* a GS, XIX, p. IX).

si deve soprattutto all'edizione postuma dei suoi scritti: oggi, aggiungiamo noi, ancor più all'edizione postuma degli scritti del suo lascito, nella misura in cui essi consentono di ricostruire le movenze del cosiddetto primo e medio Dilthey in relazione al suo grande progetto di una nuova critica della ragione<sup>17</sup>. Tra questi scritti, per più di un motivo, il più importante è senza dubbio la cosiddetta *Breslauer Ausarbeitung*. Composta, come si è detto, intorno al 1880, dunque in un lasso di tempo anteriore alla pubblicazione del primo volume dell'*Einleitung*, essa costituisce infatti non solo la prima parte più ampia, in nostro possesso, della fondazione gnoseologica del campo dei fatti di coscienza quale dimensione originaria di costituzione dell'esperienza prescientifica e scientifica<sup>18</sup>; ma è anche la parte più sistematicamente elaborata di tale fondazione e al contempo il nucleo del volume XIX delle GS. Com'è stato ampiamente osservato in merito alla genesi di questo progetto di fondazione<sup>19</sup>, nel carteggio diltheyano degli anni tra il 1877 e il 1883 non troviamo alcun accenno ad una elaborazione di questa portata. Se si fa eccezione dell'impegnativo progetto di portare a compimento una *Geschichte des geistigen Lebens in der Neuzeit* e di scrivere un saggio su Goethe, ciò che sappiamo grazie ad una lettera del 1877 all'editore Georg Reimer è che in questo periodo Dilthey era intento innanzitutto alla stesura del secondo volume della *Vita di Schleiermacher*, che secondo gli accordi avrebbe dovuto essere pubblicato entro la fine dell'estate del 1878. Sappiamo anche che questa data di pubblicazione fu poi spostata alla pasqua del 1880. E sempre da una lettera a Reimer del marzo 1882 sappiamo anche i motivi originari che indussero il giovane Dilthey a interrompere la grande biografia di Schleiermacher: sono

<sup>17</sup> Cfr. O.F. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, Bd. I: *Zur Philosophie der Geisteswissenschaften*, Freiburg im Breisgau-München 1982, pp. 178-203. Com'è fin troppo noto, successivamente alla pubblicazione dei primi sei volumi delle GS da parte degli allievi e più stretti collaboratori del vecchio maestro, contrassegnata per altro da una mancanza di sistematicità e venuta alla luce tra forti difficoltà finanziarie, i primi inediti diltheyani pubblicati nelle GS furono i testi raccolti da Groethuysen nei volumi VII e VIII. Stessa sorte toccò poi alla pubblicazione dei volumi che vanno dal IX al XIV, nel senso che anch'essi furono stampati senza alcun progetto unitario e ancora una volta in condizioni economiche precarie. Le condizioni cominciarono a mutare solo nel 1972, con la pubblicazione del volume XV e l'intervento di Karl Gründer, allorquando la ripresa dell'edizione dell'opera diltheyana poté contare ora su un più cospicuo sostegno finanziario, tale da consentire la pubblicazione di considerevoli parti del *Nachlaß*, a cominciare, per l'appunto, da quei progetti ed elaborazioni del secondo volume della *Einleitung* confluiti innanzitutto nei volumi XVIII e XIX.

<sup>18</sup> Infatti, il parimenti più ampio tentativo di descrivere la molteplicità della vita psichica e la sua partizione, cioè il progetto di *Elaborazione della psicologia descrittiva*, è esso stesso posteriore almeno alla parte centrale della *Breslauer Ausarbeitung*.

<sup>19</sup> Cfr. H. Johach-F. Rodi, *Vorbericht* a GS, XIX, p. IX, e M. Mezzananza, *Dilthey filosofo dell'esperienza. Critica della ragione storica: vita, struttura e significatività*, cit., p. 14.

in sostanza gli stessi motivi metodologici che abbiamo visto enunciare nella Prefazione alla *Einleitung*. Possiamo concludere quindi che queste e non altre sono le prime e più importanti motivazioni che indussero il vecchio allievo di Trendelenburg a riprendere, alla fine degli anni settanta, il progetto di critica della ragione storica. Ma, accanto a queste ragioni di ordine eminentemente teoretico, non meno incisive sono quelle di natura accademica che impressero necessariamente un'accelerazione alla stesura del primo volume dell'*Einleitung*: vale a dire, la morte prematura di Lotze e di conseguenza la possibilità di essere chiamato sulla cattedra di filosofia resasi vacante a Berlino – cosa che in effetti avvenne nel luglio del 1882, a seguito del rifiuto sia di Kuno Fischer che di Christian Sigwart.

Ebbene, alla luce di questi fatti, che portarono all'interruzione della stesura dello *Schleiermacher* e alla pubblicazione del primo volume dell'opera del 1883, si evince dunque che ciò che Dilthey allora non poté dare alle stampe, per ragioni contrattuali stipulate con l'editore Reimer, è proprio la *Breslauer Ausarbeitung*, ovvero quell'ampio, ancorché frammentario, manoscritto che, ancora una volta per motivi ben spiegabili, sarà ripreso più volte nell'intento di portare a compimento la parte della fondazione gnoseologica e logica. Infatti, come risulta dalla comparazione dei due schemi di articolazione dell'opera abbozzati rispettivamente nella prima minuta del *Althoff-Brief* e nella posteriore Prefazione alla *Introduzione*<sup>20</sup>, questo già progettato e avviato ampliamento dell'opera prevedeva in un secondo momento un approfondimento della parte storiografica, che doveva occupare un intero Libro III del secondo volume ed essere connessa direttamente alla esposizione storica delle origini, sviluppo e declino della metafisica, così come effettivamente realizzata nel Libro II del primo volume dell'*Einleitung*. Quale sia poi la dimensione che negli anni avvenire assumerà questo inquadramento storico delle ricerche gnoseologiche, che continuerà anche in futuro ad essere determinante per il progetto diltheyano, lo si può facilmente evincere dai saggi raccolti nel secondo

<sup>20</sup> Ecco quanto Dilthey scrive nell'estate del 1882, durante la fase di stampa del primo volume dell'opera: «La tesi che la realtà effettuale, la sola realtà completa che noi possediamo, sia data nell'esperienza interna, con la sua corrispondente comprensione delle altre persone, forma la prima parte della gnoseologia delle scienze dello spirito. La logica delle scienze dello spirito costituisce la seconda parte. Queste mie disquisizioni saranno illustrate nel terzo e quarto Libro del mio lavoro; essi contengono il primo nucleo del tutto redatto per primo» (si veda in GS, XIX, pp. 390-391). E successivamente nella *Vorrede* le note e già citate affermazioni: «Il secondo volume seguirà da prima il decorso storico nello stadio delle scienze particolari e della gnoseologia, e così passerà a esporre e valutare le ricerche gnoseologiche compiute fino a oggi (libro III). Poi tenteremo una nostra fondazione gnoseologica delle scienze dello spirito (libro IV e V)» (W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, cit., p. 11).

volume delle GS<sup>21</sup>. Ecco allora spiegato non solo perché la stesura definitiva del secondo volume dell'opera venga rinviata più volte, ma anche perché il manoscritto originario della *Breslauer Ausarbeitung* inizi con il Libro IV, dedicato alla «Fondazione della conoscenza». Quest'ultimo appare suddiviso in tre sezioni<sup>22</sup>, di cui la prima, intitolata «*I fatti della coscienza*», muoveva dalla trattazione del principio di fenomenalità e, passando attraverso la tematizzazione della connessione psichica contenuta nella totalità della vita psichica e della sua articolazione pulsionale, emotiva, volitiva e cognitiva, giungeva a trattare non solo il tanto dibattuto concetto di ristrettezza della coscienza e il connesso concetto di attenzione, ma anche a sviluppare riflessioni intorno al concetto brentano di unità della coscienza in correlazione al concetto di atto psichico. La seconda sezione, dal titolo «*La percezione del mondo esterno*», tratta del rapporto che intercorre tra il nostro Sé e la realtà effettuale esterna in termini di correlazione della percezione, che costituirà una costante della concezione diltheyana nel tentativo di salvaguardare il nesso, per dirla in termini classici, tra soggetto e oggetto al di là di ogni riduzionismo coscienziale. Alla terza sezione («*La percezione interna e le esperienze della vita psichica*») spetta invece dipanare, attraverso la concezione antikantiana

<sup>21</sup> Per questi saggi rinviamo a W. Dilthey, *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura*, Prefazione e tr. it. di G. Sanna, voll. 2, Firenze 1974<sup>2</sup>. In effetti sarà proprio questa dimensione assunta dalla trattazione storica, che oltrepassava ormai di gran lunga la dimensione di un libro, a impedire una conclusione dell'opera. Ma ad impedirla fu al tempo stesso anche il concomitante ampliarsi e il successivo autonomizzarsi delle trattazioni riguardanti i singoli aspetti teorici della fondazione. Intanto, c'è da osservare che subito a ridosso della pubblicazione del primo volume dell'*Einleitung* Dilthey si impegna anche sul piano didattico alla elaborazione di quei problemi teorici che dovevano costituire il secondo volume dell'opera: così nell'inverno 1883-1884 egli tiene corsi su temi di psicologia e teoria della conoscenza. Inoltre, nel primo triennio degli anni novanta, egli elabora quegli aspetti della teoria della conoscenza e della logica che costituiranno il portato dei saggi *Contributi alla soluzione del problema circa l'origine e il diritto della nostra credenza alla realtà del mondo esterno, Esperienza e pensiero e Vivere e conoscere*. Sempre in questo giro di anni, accanto alle trattazioni di problemi metodologici riguardanti la pedagogia (*Fondamenti di un sistema della pedagogia*, tr. it. a cura di L. Tellaroli, Pisa 2003), l'etica (*Sistema di etica*, tr. it. a cura di G. Ciriello, Napoli 1993), la poetica e l'estetica (*Estetica e poetica. Materiali editi e inediti (1886-1909)*, tr. it. a cura di G. Matteucci, Milano 1992), Dilthey dà alle stampe le *Idee su una psicologia descrittiva e analitica* e i *Contributi allo studio dell'individualità*. E, com'è noto, proprio la inaspettata e violenta reazione polemica di Ebbinghaus seguita alla pubblicazione delle *Idee* (si veda la *Recensione* di quest'ultimo in *Materiali per Dilthey. "Idee su una psicologia descrittiva e analitica"*, cit., pp. 93-129) porterà Dilthey a spostare nuovamente l'asse dei suoi interessi sulla ricerca storica e sugli studi della poesia, con la pubblicazione, nel 1901, de *Il secolo XVIII e il mondo storico* (tr. it. di F. Tedeschi Negri, Milano 1977<sup>2</sup>), nel 1905, della *Storia della giovinezza di Hegel* (tr. it. a cura di G. Cacciatore e G. Cantillo, Napoli 1986) e di *Esperienza vissuta e poesia* (tr. it. di N. Accolti Gil Vitale, Genova 1999<sup>2</sup>).

<sup>22</sup> Per l'articolazione del Libro IV, si veda in GS, XIX, pp. 58-227. La Sezione prima di questo libro costituisce il manoscritto principale della *Breslauer Ausarbeitung*. Le altre due sezioni traggono i loro rispettivi titoli da una disposizione diltheyana del 1884. Per la ricostruzione dell'articolazione del Libro V e VI, i curatori tedeschi si sono avvalsi invece di disposizioni riportate su diplomi di dottorato del 1887.



del flusso temporale inteso non più in termini di idealità ma, al contrario, come realtà effettuale, la questione del nesso tra esperienza interna ed esterna al fine di stabilire quella serie di atti nei quali si radica il riconoscimento e la comprensione delle altre individualità. Il quinto libro, intitolato «*Il pensiero, le sue leggi e le sue forme. Il loro rapporto con la realtà effettuale*» e articolato in cinque sezioni, sviluppa invece la parte logica della fondazione attraverso la determinazione dei compiti che spettano alla logica intesa come teoria del pensiero<sup>23</sup>. In stretta correlazione con le rispettive parti del primo libro del primo volume dell'*Einleitung*, il sesto libro, intitolato «*La conoscenza della realtà spirituale e la connessione delle scienze dello spirito*», con le sue abbozzate nove sezioni avrebbe dovuto articolare tutta la parte metodologica della fondazione, a cominciare dalla distinzione tra i metodi delle scienze naturali e quelli delle scienze dello spirito, per finire, attraverso la ridefinizione anti-singolaristica dell'uomo come unità di vita, con la trattazione dei sistemi di cultura e dell'organizzazione esterna della società<sup>24</sup>.

Ma come ormai ben sappiamo sulla base del lascito diltheyano, i manoscritti degli anni ottanta nella loro originaria articolazione non sono gli unici testi a testimoniare l'intento di portare a conclusione quell'ampio progetto di fondazione<sup>25</sup> che dal punto di vista del suo complesso registro storico-sistematico nemmeno il più maturo saggio del 1910 su *La costruzione del mondo sto-*

<sup>23</sup> Per questa articolazione del Libro V, cfr. *ivi*, pp. 228-264.

<sup>24</sup> Sull'articolazione del Libro VI, rinviamo, *ivi*, alle pp. 264-295.

<sup>25</sup> A questo proposito, le parole indirizzate all'amico Yorck nell'agosto del 1890 sono assai esplicite in merito alla speranza che Dilthey ancora nutriva di poter portare a termine in tempi brevi il secondo volume della *Introduzione*. «È stato infine – scriveva Dilthey da Grossensass al Brennero – per me un periodo terribilmente faticoso. Ho portato a termine la storia della filosofia, ho tenuto lezioni per cinque volte, di cui ciascuna di 65 minuti e poi dopo un'ora ancora una seconda lezione. Due riunioni al pomeriggio per settimana. In queste circostanze ho dovuto finir di scrivere la lezione di etica e alla fine riprendere il saggio per l'Accademia [sul problema della realtà del mondo esterno] e concluderlo nel migliore dei modi. Esso mi ha procurato ancora grossi tormenti. Finalmente l'ho mandato in tipografia [...]. Ancora il saggio su percezione interna e tempo, poi il secondo volume è quasi completo» (*Carteggio tra Wilhelm Dilthey e il conte Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897*, in P. Yorck von Wartenburg, *Tutti gli scritti*, tr. it. a cura di F. Donadio, Milano 2006, p. 407). Ma già una successiva lettera del gennaio 1891 fa registrare improvvisamente una diversa disposizione da parte di Dilthey: «Nelle ferie di Natale, seguendo un impulso improvviso, dalla parte sistematica mi son gettato nel primo libro del prossimo volume, quello storico, per rielaborare questo eterno resto. Come già Le dissi voglio riassumere molto brevemente la costituzione della teoria della conoscenza etc. Su ciò è stato scritto tanto, gli scritti fondamentali sono così elaborati che ripugna dire un qualcosa di più; inoltre nella parte sistematica devo seguire la discussione con le posizioni più significative. Al contrario, la storia delle scienze dello spirito, la sequenza delle posizioni, i metodi, i risultati: tutto ciò deve essere trattato in modo più completo, come base della parte sistematica. Così sto scrivendo i capitoli sul sistema naturale della teologia, della giurisprudenza, dell'estetica etc. Credo ora di mettere ordine e laddove è possibile di completare le antiche raccolte sull'analisi dell'uomo nel XVI e XVII secolo, sulla dottrina generale dello Stato e del diritto. Questo è un lavoro tra i più difficili che io abbia avuto» (*ivi*, p. 427).

*rico nelle scienze dello spirito*<sup>26</sup> poteva in qualche misura racchiudere. Infatti, in linea con questo intento sistematico protrattosi a partire dagli anni ottanta, altri due schemi abbozzati nel primo triennio degli anni novanta confermano ancora una volta non solo il ben radicato proposito di delineare e realizzare lo stratificato disegno di fondazione, ma evidenziano ancor più la tensione sistematica che fin dall'inizio ha animato tale fondazione. Parliamo dell'abbozzo di indice composto dal *Plan des Ganzen* e del più ampio testo manoscritto noto con la titolazione *Berliner Entwurf*, i quali rivelano sia la modificazione a cui intanto è andato incontro, in questo laboriosissimo e infaticabile decennio di ricerche a largo ventaglio, l'elaborazione del progetto e la corrispondente idea di stesura del secondo volume, sia lo spostamento di equilibrio delle tematiche e dei problemi all'interno del ripreso disegno complessivo della critica della ragione storica. Stando al *Plan*<sup>27</sup>, il secondo volume prevedeva infatti non più un'articolazione in tre libri, com'era nella suddivisione ideata negli anni ottanta, bensì un'articolazione in quattro libri, di cui il terzo, intitolato «*Scienza d'esperienza, teoria della conoscenza e metafisica ovvero: epoca delle scienze d'esperienza e della teoria della conoscenza*», avrebbe dovuto sviluppare quella parte storica della fondazione a partire dall'età moderna. Il quarto, qui intitolato semplicemente «*Fondazione*», avrebbe invece dovuto sviluppare, previa una prima parte introduttiva di ordine generale articolata in quattro sezioni («*Le questioni che sono sollevate dalla teoria della conoscenza*»), altre due parti, nelle quali affrontare tematiche psicologiche concernenti «*I fatti della vita psichica, alla luce dei quali diventa possibile la soluzione di questi problemi*», e tematiche logiche concernenti il problema del rapporto tra «*Vivere e conoscere*» e quello della «*genesì del pensiero*» dalla vita attraverso la trattazione delle «*categorie della vita*». Il quinto libro, dal titolo «*La percezione e la realtà effettuale in essa data*», avrebbe dovuto poi affrontare la questione gnoseologica del rapporto tra percezione e realtà effettuale. Il conclusivo sesto libro, intitolato «*La conoscenza metodica dell'uomo, della società e della storia mediante le scienze dello spirito*» e suddiviso in ben nove sezioni, avrebbe dovuto contenere infine una trattazione dei metodi delle scienze dello spirito nel loro rapporto con i metodi delle scienze naturali. Com'è evidente da questa

<sup>26</sup> Questo tardo saggio, con la sua rinnovata trattazione del problema del comprendere a partire dal nesso *Erleben-Ausdruck-Verstehen*, può ora essere letto anche nella nuova edizione degli scritti diltheyani curata e introdotta da P. Rossi: W. Dilthey, *Scritti filosofici (1905-1911)*, Torino 2004, pp. 185-286.

<sup>27</sup> Per lo schema di questo *Piano del tutto*, abbozzato su diplomi di dottorato del 1893, rinviamo a GS, XIX, pp. 448-450.



pur schematica articolazione dei problemi, di volta in volta da trattare secondo una ben precisa suddivisione organica del tutto, il *Plan* in buona sostanza non fa che riprendere e ricalcare la concezione gnoseologica esposta nelle sue linee essenziali nelle due bozze del *Althoff-Brief*; infatti si trattava di muovere dal principio fondamentale di fenomenalità e di immediatezza dell'esperienza interna per poi passare all'analisi psicologica dei fatti di coscienza, alla logica antropologica<sup>28</sup> e all'analisi della percezione e del carattere di realtà effettuale dell'esperienza<sup>29</sup>. Ma a differenza del più vecchio schema degli anni ottanta,

<sup>28</sup> Sono stati Johach e Rodi a puntualizzare, partendo innanzitutto da uno dei manoscritti su *Filosofia dell'esperienza* in cui trova un'anticipazione immediata la *Breslauer Ausarbeitung*, questo spostamento verso una più «ampia antropologia della conoscenza, che Dilthey imprime alla teoria della conoscenza di matrice prevalentemente cognitiva-rappresentazionale: cfr. in *Vorbericht* a GS, XIX, p. XXII. Ma su questo aspetto centrale della fondazione dovremo al più presto ritornare.

<sup>29</sup> In questi termini più precisi, nel *Althoff-Brief*, Dilthey esponeva il punto di partenza della propria indagine e l'esito di esso sul piano gnoseologico: «Io parto da una semplice idea fondamentale. Tutta la scienza, tutta la filosofia, è scienza d'esperienza. Tutta l'esperienza trae la propria coerenza e la propria corrispondente validità dal contesto della coscienza umana. La disputa tra idealismo e realismo può essere risolta tramite analisi psicologica, la quale può dimostrare che la realtà data nell'esperienza non è un fenomeno nella mia rappresentazione; essa piuttosto mi è data come qualcosa di distinto da me stesso, perché io sono un essere che non solo rappresenta, ma vuole e sente. La realtà effettuale è ciò di cui la volontà si accorge quando incontra resistenza o quando la mano che tasta sente pressione. E la volontà si accorge di questa realtà tanto quanto di se stessa. Sia il Sé che la realtà effettuale sono perciò dati nella totalità della vita psichica. Ciascuno esiste in relazione all'altro, ed è egualmente immediato e vero. Non c'è nessuna inferenza causale che va da sensazioni a cose esterne; piuttosto, la volontà ha l'impressione: cosa-esterna-li. E dove esiste questa impressione, abbiamo una realtà vivente, e ogni supposizione del contrario rovescia la situazione; è perché esiste la volontà che esiste la rappresentazione di causa. Le impressioni sensibili si inquadrano come predicati in questa esperienza vivente di ciò che ci sta di fronte come soggetto, dato nella volontà, di tutti i predicati dell'esperienza esterna. Questo soggetto della natura è inconoscibile nella sua origine. I suoi predicati sono il materiale della conoscenza della natura, che è perciò solo descrittiva. Io cerco di sviluppare questa teoria analiticamente, prendendo come base la seguente ipotesi: né il sentimento o la volontà possono essere ridotti all'atto di rappresentare, né è sostenibile una teoria delle facoltà sulla falsariga di Lotze. L'atto di rappresentare, volontà e sentire sono contenuti in ogni *status conscientiae* e sono, in ogni momento, manifestazioni della vita psichica nella sua interazione col mondo esterno. In opposizione all'atomismo psichico della dottrina delle sensazioni, io dimostro che ogni sensazione, ogni atto del ricordare, produce impressioni, percezioni, rappresentazioni sulla base della connessione della vita psichica (...). Su questa base sorge ora il compito di fornire lo stato di fatto psicologico che sta alla base delle astrazioni della tradizionale teoria della conoscenza (...). Qui io dimostro, mediante un'analisi che risale alle spalle delle forme logiche, che le forme e leggi del pensiero logico consistono solo in un confrontare mediato, collegare e distinguere relazioni, così come nel flusso continuo delle rappresentazioni sono date nell'esperienza interna per categorie come effettuare, cosa, ecc.». E nella seconda minuta leggiamo ancora: «Così il nostro compito diventa quello di cercare i fatti psicologici fondamentali, quelli che appartengono alla totalità della nostra vita psichica e che soggiacciono a tutte le astrazioni che stanno alla base della stessa teoria della conoscenza come eredità della metafisica – quale, ad es., la forma astratta del tempo. L'elaborazione logica di questo materiale non riduce l'attendibilità oggettiva delle proposizioni concernenti la vita spirituale. Quando l'analisi risale dietro le spalle delle forme e leggi logiche, essa trova che queste si originano tramite un molteplice intrecciarsi di atti del comparare, distinguere, ecc., insomma, tramite atti aventi origine in un accorgersi, un collegare i fatti della coscienza (...); le rappresentazioni, che entrano in questi atti semplici del collegare, distinguere, ecc., e determinano i vari tipi di giudizio e inferenza, ci sono analogamente date nell'esperienza interna» (GS, XIX, pp. 389-390 e 391).

non meno evidente è, d'altra parte, il maggior spazio che il *Plan* riserva alla psicologia e alla logica antropologica rispetto a quello occupato dalla teoria della conoscenza. Ciò che possiamo osservare allora è quel costante procedimento, per così dire, metodologico che contrassegna le varie fasi della produzione diltheyana, ormai non più incapsulabile nella semplice ricetta interpretativa dell'abbandono di una componente della fondazione in favore dell'altra, ma interpretabile piuttosto alla luce del diverso equilibrio che Dilthey di volta in volta assegna alle varie componenti della fondazione logica e gnoseologica delle scienze dello spirito<sup>30</sup>.

Il *Berliner Entwurf*, un più ampio compendio redatto presumibilmente a Rigi nel 1893 e composto da appunti, riassunti e semplici inizi di elaborazioni<sup>31</sup>, pur assegnando ancora una volta alla psicologia una maggiore importanza rispetto alle altre componenti gnoseologiche, e pur suddividendo a sua volta il secondo volume in quattro libri, presenta tuttavia, rispetto ai disegni degli anni precedenti, ancora un'ulteriore serie di ristrutturazioni e ampliamenti ben visibili negli schemi di questi stessi libri. Infatti, il terzo libro, intitolato «*Lo stadio delle scienze d'esperienza e della teoria della conoscenza. Il problema odierno delle scienze dello spirito*», è suddiviso in ben otto capitoli, di cui, se i primi tre, intitolati rispettivamente «*Rinascimento e Riforma*», «*Il sistema naturale delle scienze dello spirito*» e «*Le forme di analisi*», corrispondono contenutisticamente ai saggi storici diltheyani risalenti agli anni novanta, il quarto («*La Scuola storica*») avrebbe dovuto affrontare lo sviluppo delle scienze d'esperienza nel campo storico-culturale. In più, gli ultimi quattro capitoli affrontano invece alcuni nodi cruciali connessi alle tendenze filosofiche dell'epoca presente e aprono così la via ad alcune importantissime considerazioni sia sulla funzione della «filosofia come presa di coscienza dell'uomo e riflessione della società su se stessa», sia sui «compiti particolari» che spettano alla «filosofia della realtà e della vita». Quanto al quarto libro («*La vita. Psicologia descrittiva e comparativa*»), che nelle elaborazioni degli anni ottanta era dedicato alla teoria della conoscenza e nel *Plan* del novanta risultava suddiviso tra psicologia e logica antropologica, esso prospetta ora un'analisi della struttura della vita psichica considerata nelle sue articolazioni istintuali

<sup>30</sup> Sempre nella seconda minuta, ecco come Dilthey istituisce la relazione tra la componente psicologica, gnoseologica e logica della fondazione: «Sulla base di una gnoseologia delle scienze dello spirito, (...) che è fondata sulla psicologia, sorge poi una logica delle scienze dello spirito, che ha come obiettivo ultimo risolvere la disputa tra le teorie astratte e la coscienza storica, tra la coscienza della nostra libertà e la connessione causale e l'uniformità del corso storico» (ivi, pp. 391-392).

<sup>31</sup> Per l'articolazione del *Berliner Entwurf*, si veda in GS, XIX, pp. 301-332.

ed emotive, volitive e cognitive: un'analisi che di qui a qualche anno Dilthey realizzerà a pieno con la stesura e pubblicazione sia delle *Idee* che dei *Contributi allo studio dell'individualità*. Ma questa ristrutturazione, a cui va incontro nella prima metà degli anni novanta il tanto progettato secondo volume, riguarda al tempo stesso anche gli ultimi due libri. Infatti, il quinto libro, che sempre secondo gli schemi degli anni ottanta doveva comprendere in sé la logica e la metodologia delle scienze dello spirito e nel *Plan* doveva contenere la parte gnoseologica, nell'abbozzo berlinese è diviso in tre sezioni, di cui la prima («*Vivere e conoscere*») doveva configurare il pensiero in termini di «funzione della vita»; la seconda («*Percezione e realtà effettuale*») doveva trattare tutta quella serie di problemi affrontati nel saggio del novanta sulla credenza del mondo esterno; la terza («*Pensiero e verità*») doveva infine trattare tematiche logiche sotto il profilo gnoseologico. Il sesto libro («*Sul potere dell'uomo ottenuto grazie al sapere e i limiti di tale sapere*»), che originariamente doveva trattare di argomenti strettamente metodologici concernenti le scienze dello spirito, ora doveva sviluppare, in stretta connessione con i libri precedenti, tutta una serie di considerazioni filosofiche volte a stabilire, sulla base della filosofia della vita di matrice antimetafisica, i «limiti della conoscenza psicologica», i «limiti della nostra conoscenza della natura» e i «limiti della nostra conoscenza della relazione tra il fisico e lo psichico».

Eppure, posta dinanzi a questa oggettiva riarticolazione, ridisposizione e ampliamento delle parti che dovevano comporre il secondo volume del disegno di fondazione<sup>32</sup>, la critica più attenta e aggiornata dello sviluppo della concezione diltheyana nel suo complesso, soprattutto se guardata al di là del semplice tentativo di fondazione metodologica delle scienze dello spirito, ma come tentativo di attualizzare antimetafisicamente e anti-idealisticamente una filosofia della vita in grado di dar conto dei molteplici aspetti del reale, è riuscita tuttavia a cogliere l'elemento centrale e comune che sta alla base dell'intera intenzione filosofica del Dilthey critico della ragione kantiana<sup>33</sup>. Un elemento che noi, in ciò concordi

<sup>32</sup> Rodi, a questo riguardo, parla del mutare di «dominanti» che si susseguono in questo tentativo di elaborazione della critica della ragione storica, ma non senza ricondurle, al contempo, a quella che appare essere l'«intenzione più profonda di Dilthey», e, cioè, «il punto di vista della vita»: cfr. in *La ricostruzione del sistema della «Introduzione alle scienze dello spirito»*, cit., p. 173.

<sup>33</sup> Alla luce soprattutto di alcune lezioni diltheyane, dove centrale appare la discussione intorno ai nuclei centrali della filosofia teoretica kantiana e hegeliana, abbiamo cercato di puntualizzare gli aspetti più rilevanti dell'incidenza di Kant su Dilthey, soprattutto rilevando quello che per noi costituisce il più profondo anello di congiunzione tra le istanze del filosofo di Königsberg e quelle del filosofo di Biebrich, vale a dire, lo sforzo di salvare a tutti i costi i fenomeni. Per questo ci sia consentito di rinviare al nostro saggio su *Incidenza di Kant: Wilhelm Dilthey*, apparso in «Atti dell'Accademia di Scienze morali e politiche», CXXIII (2013), pp. 5-43. Nella stessa direzione

con Mezzananza, pensiamo possa essere individuato in quella nuova e inedita filosofia dell'esperienza che, in qualità di empiria e perciò equidistante dalle «opposte unilateralità e astrazioni del kantismo e dell'empirismo», «trova i suoi strumenti più appropriati in concetti olistici come quelli di struttura, connessione e significatività, validi sia a livello delle connessioni strutturali, acquisite e teleologiche della vita psichica, sia sul piano delle connessioni effettuali del mondo storico-sociale e dei suoi sistemi» culturali ed istituzionali<sup>34</sup>.

## 2. Dalla teoria della conoscenza cognitivo-intellettuale alla logica gnoseologica: il concetto di «Selbstbesinnung»

Nel motivare il «carattere di introduzione» del suo saggio su *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft* rispetto al poderoso lavoro metodologico svolto in *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* e nel tracciare altresì il consuntivo del suo «punto di vista», ovvero la «base di valore delle scienze della cultura», Rickert, nella Prefazione alla settima edizione del 1926, così si esprimeva nei confronti del teorico della ragione storica: «L'influenza di Dilthey è stata notevole. Quel che c'è da imparare dalle sue opere per la metodologia, è stato evidenziato efficacemente». Ciononostante, e qui sta il rilievo critico centrale secondo il neokantismo di Rickert, per altro condiviso dal più maturo Husserl delle *Idee*, «a questo eccellente uomo non fu concessa, nella stessa misura, una capacità di pensiero rigorosamente concettuale»<sup>35</sup>. Il che voleva significare, dal versante neokantiano, non solo la incapacità di allontanarsi dall'orbita di una «dottrina del solo essere psichico» quale «fon-

interpretativa vanno anche le considerazioni svolte da Tessitore nel primo capitolo («La fondazione diltheyana») del suo *A partire da Dilthey. Trittico Anti-Hegeliano: Weber, Meinecke, Rosenzweig* (Roma 2013, in particolare pp. 40-50).

<sup>34</sup> Cfr. M. Mezzananza, *Dilthey filosofo dell'esperienza. Critica della ragione storica: vita, struttura e significatività*, cit., p. 24. Ma tra i nuovi contributi alla interpretazione della filosofia diltheyana, chi per primo ha posto un particolare accento sulla filosofia diltheyana dell'esperienza è stato H. Ineichen nel suo *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Diltheys Logik der Geisteswissenschaften* (Frankfurt a.M. 1975, pp. 64-74).

<sup>35</sup> Così in H. Rickert, *Il fondamento delle scienze della cultura*, tr. it. a cura di M. Signore, Ravenna 1986<sup>3</sup>, p. 50; per gli altri due riferimenti, cfr. *ivi*, pp. 45 e 50. Identico, sotto questo aspetto, il giudizio complessivo di Husserl espresso nel secondo volume delle *Ideen*: «Dilthey, uomo di geniali facoltà intuitive ma incapace di una teoresi rigorosa, intravide i problemi che ponevano lo scopo e la direzione del lavoro da compiere: ma non giunse a una formulazione decisiva dei problemi, né a soluzioni metodicamente sicure, per quanto negli anni della maturità realizzasse in questo grandi progressi» (E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, tr. it. a cura di V. Costa, vol. 2, Torino 2002, p. 177).

damento» delle scienze dello spirito<sup>36</sup>, ma, cosa assai più grave, incapacità di elevarsi a quella «logica normativa» che dal punto di vista della «teoria della conoscenza o dottrina della scienza» non è affatto identificabile «con la psicologia del conoscere», nella misura in cui questa può tutt'al più ascendere al piano dell'«essere dei giudizi», ma giammai a quello della «validità della conoscenza», che è il vero e unico «problema» di ogni autentica teoria della conoscenza<sup>37</sup>. E ancora, stabilito che l'autentico oggetto della conoscenza sia costituito da un «mondo di valori, che conferisce ai nostri giudizi un saldo criterio di misura», questa incapacità si rivela in tutta la sua radicalità come incapacità di regredire al vero soggetto della conoscenza, che non è diltheyanamente quell'«Io individuale» che come unità di vita trova il suo principio di individuazione nell'articolazione pulsionale, emotiva e cognitiva della coscienza radicata nel mondo della realtà effettuale quale suo correlato, ma è piuttosto quella «coscienza impersonale» che contraddistingue il «soggetto gnoseologico» quale «concetto-limite»<sup>38</sup>. Strana, eppur tuttavia non incomprensibile questa polemica, aperta sul fronte neokantiano<sup>39</sup> e fenomenologi-

<sup>36</sup> Cfr. H. Rickert, *Il fondamento delle scienze della cultura*, cit., sempre alla p. 50.

<sup>37</sup> Cfr. Id., *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Tübingen und Leipzig 1904<sup>2</sup>, p. 88. Non è di poca importanza ricordare il fatto che in nota a questa stessa pagina Rickert rinvii alle *Logische Untersuchungen* di Husserl come esempio di una delle «forti correnti avverse allo psicologismo» nel campo della disciplina logica: si vedano, a tal riguardo, le ampie parti dei *Prolegomeni a una logica pura*, nelle quali Husserl passa in rassegna, confutandoli, i vari argomenti e posizioni dello psicologismo (in *Ricerche logiche*, tr. it. a cura di G. Piana, vol. I, Milano 2005, pp. 69-200).

<sup>38</sup> Cfr. ivi, pp. 142-143. Per una critica via di accesso alla comprensione dei rapporti Dilthey-Rickert, rinviamo ai saggi di Giuseppe Cacciatore su *Scienze dello spirito e mondo storico nel confronto Dilthey-Rickert* (ora raccolto in Id., *Storicismo problematico e metodo critico*, Napoli 1993, pp. 215-247), *Il Verstehen e la storia: Dilthey, Windelband, Rickert, Cassirer* (in Id., *La lancia di Odino. Teorie e metodi della scienza storica tra Ottocento e Novecento*, Milano 1994, pp. 25-54) e «*Scienze dello spirito*» e *conoscenza storica. Croce, Dilthey, Rickert* (in Id., *Filosofia pratica e filosofia civile nel pensiero di Benedetto Croce*, Soveria Mannelli 2005, pp. 37-57). Considerato il discorso da noi appena accennato, tali saggi andrebbero letti in parallelo e in concomitanza con un altro significativo saggio di Cacciatore su *Il fondamento dell'intersoggettività tra Dilthey e Husserl* (anch'esso raccolto in *Storicismo problematico e metodo critico*, cit., alle pp. 249-287). Ma per una ricostruzione dei rapporti più diretti tra Dilthey e Husserl – intercorsi all'indomani della pubblicazione del manifesto della fenomenologia, *La filosofia come scienza rigorosa* (Prefazione di G. Semerari, tr. it. di C. Sinigaglia, Roma-Bari 2005) e segnati da una breve corrispondenza (*Carteggio Dilthey-Husserl (giugno-luglio 1911)*, tr. it. di B.M. D'Ippolito, in Id., *Il sogno del filosofo. Su Dilthey e Husserl*, Napoli 1987, pp. 171-185) – rinviamo al saggio di W. Henckmann (*La filosofia come scienza rigorosa*, in «*Idee*», 50 (2002), pp. 17-32) e in particolare al ben informato ed esauriente saggio di F. Buongiorno («*L'essenza della filosofia*». *Metafisica e Weltanschauung nella polemica tra Husserl e Dilthey*, apparso in «*Archivio di Storia della cultura*», XXVII (2014), pp. 139-155). Utili, infine, per un inquadramento generale del rapporto tra «L'ultimo Dilthey e la critica di Husserl» alla luce della grande e polidimensionale parabola dello sviluppo dello storicismo, sono le pagine di F. Tessitore contenute nella sua *Introduzione a Lo storicismo* (Roma-Bari 1991, pp. 194-200).

<sup>39</sup> Quanto sia stata incisiva questa critica, probabilmente più ancora di quella husserliana, è dimostrato dal primo approccio alla teoria della conoscenza di Dilthey tentato dalla Dissertazione augurale di Hugo Krakauer, letta nel

co<sup>40</sup>, nei confronti di chi era stato allievo di Adolf Trendelenburg, autore delle *Logische Untersuchungen* tese a mettere in discussione sia le istanze formali-

Novembre 1912 e poi apparsa in stampa a qualche anno di distanza dalla morte di Dilthey: *Dilthey's Stellung zur theoretischen Philosophie Kants*, Breslau 1913. In essa, accanto all'accusa di «relativismo» che subito ritorna imperante per definire la posizione filosofica di Dilthey alla luce delle considerazioni svolte dallo Husserl del saggio del 1911 e dal *Windelband* del saggio apparso sempre in «Logos» nel 1910 su *Kulturphilosophie und transzendentaler Idealismus* (e successivamente raccolto in *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, 2. Band, Tübingen 1924, pp. 279-294), Krakauer sintomaticamente scriveva: «Qui il nostro compito non è quello di occuparci della psicologia di Dilthey, quantunque essa, come in qualche modo tutto in Dilthey, sia strettamente connessa con la sua teoria della conoscenza. Ma proprio la psicologia di Dilthey può essere considerata come un esempio classico di una marcata caratteristica della natura e del modo di pensare di Dilthey, una caratteristica che noi riteniamo di dover contrassegnare come l'errore fondamentale della sua filosofia: Dilthey non parte da considerazioni logiche» (H. Krakauer, *Dilthey's Stellung zur theoretischen Philosophie Kants*, cit., p. 24; per gli altri riferimenti, cfr. ivi, pp. 26-28 e relative note a piè di pagina).

Ma dobbiamo aggiungere che in questi anni la bibliografia inerente a questi aspetti della riflessione filosofica diltheyana si è notevolmente arricchita di importanti e più approfonditi contributi storiografici e teoretici. Tra essi segnaliamo almeno i seguenti saggi: H. Diwald, *Wilhelm Dilthey. Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*, Göttingen-Berlin-Frankfurt a.M. 1963; G. Scholtz, *Schleiermachers Dialektik und Dilthey's erkenntnistheoretische Logik*, in «Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften», 2 (1984), pp. 171-189; G. Pfafferott, *Die Bedeutung des Begriffs Selbstbesinnung bei Dilthey und Husserl*, in E.W. Orth (Hg.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg-München 1985, pp. 351-380; H. Ineichen, *Erkenntnistheorie und geschichtlich-gesellschaftliche Welt. Dilthey's Logik der Geisteswissenschaften*, cit.; M. Paschi, *Dilthey: la mente e le cose. Studi per una gnoseologia*, Pisa 1988; R. Knüppel, *Dilthey's erkenntnistheoretische Logik*, München 1991; G. Matteucci, *Anatomie diltheyane. Su alcuni motivi della teoria diltheyana della conoscenza*, Bologna 1994; G. Ciriello, *La filosofia della Selbstbesinnung di Dilthey. Dalla fondazione psico-antropologica alla fondazione etica dell'individualità*, Soveria Mannelli 2007.

<sup>40</sup> Sulla polemica Husserl-Dilthey cfr. l'articolata analisi di F. Buongiorno, soprattutto quando abbandona definitivamente il cliché che per decenni ha orientato la comprensione del filosofo di Biebrich, il relativismo, e legge i saggi sulla *Weltanschauungslehre* in connessione con quello su *Das Wesen der Philosophie*: «Finché, dunque, si permane sul piano generale della caratterizzazione della filosofia, l'impostazione dei due filosofi appare analoga: la filosofia è la "scienza delle scienze", il cui importo "metafisico" coincide con il *telos* ideale della conoscenza completa. Una profonda divergenza subentra allorché consideriamo il contenuto specifico dell'importo "metafisico" in questione: per Husserl esso corrisponde al compito critico-conoscitivo assolto, in ultima istanza, dalla fenomenologia (...). Per Dilthey, invece, l'elemento metafisico si condensa in una specifica forma di *Weltanschauung* filosofica, costantemente sottoposta al rischio del faticoso scambio tra nesso reale e nesso concettuale (...). Ciò che diviene problematico e inaccettabile della *Weltanschauung* filosofica, per Dilthey, non è tanto la sua aspirazione a sciogliere il *Rätsel des Lebens* (...). Piuttosto, è la pretesa di attribuire a tale tentativo una validità universale e assoluta (...): non solo, infatti, tale presunzione contraddice la molteplicità e varietà delle *Weltanschauungen* nella loro determinazione storica, ma – quel che è più importante in rapporto all'opposto tentativo husserliano – essa configura un compito che Dilthey stesso definisce "irrisolvibile" (...) nella misura in cui non è possibile ridurre a un principio unico, dunque assoluto e universale, la molteplicità delle forme spirituali. L'elemento ideale, universale e teleologico, in altre parole, anima la filosofia e ne costituisce l'essenza; non è dato, invece, negli oggetti stessi di conoscenza, la cui verità coincide – per Dilthey – con la loro "storia" determinata. Non si dà, dunque, una conoscenza di *essenze oggettuali*, di "quiddità" sostanziali – come è per il fenomenologo; l'unica essenza che si dà è quella della conoscenza, diretta a oggettualità spirituali, cioè socialmente e storicamente configurate. Così intesa, la posizione diltheyana non implica un relativismo della conoscenza (della filosofia): oggetti di conoscenza e relative *Weltanschauungen* sono bensì molteplici e relativi, ma giacché la filosofia non si identifica *tout-court* con essi ed è riconosciuta, nella sua *essenza*, come mossa da un *telos* scientificamente rigoroso e ideale, essa non dà luogo a una posizione scettico-relativistica» (F. Buongiorno, «L'essenza della filosofia». *Metafisica e Weltanschauung nella polemica tra Husserl e Dilthey*, cit., pp. 153-154).



stiche proveniente dall'area della filosofia kantiana, sia gli astrattismi insiti soprattutto nella logica di Hegel<sup>41</sup>; nei confronti di chi fin dagli inizi degli anni sessanta aveva cominciato a tenere corsi universitari di logica, come attesta la cosiddetta *Basler Logik*; nei confronti di chi, nella famosa Prolusione accademica del 1867, si era ispirato alla «via critica di Kant per fondare una scienza empirica dello spirito umano»<sup>42</sup> e che in tutti gli altri corsi universitari berlinesi di logica aveva tessuto un costante e intenso confronto con Kant; nei confronti di chi, cosa ancora più importante, già giovanissimo era entrato in contatto con il complesso dibattito sulla disciplina della logica: da Whewell e Herschel a J.S. Mill, da Trendelenburg ad Apelt, da Fries a Prantl, non esclusi i teorici interessati a definire i rapporti tra la logica e le altre discipline, prime fra tutte quelle naturalistiche; nei confronti di chi ben presto aveva dimostrato di avere piena conoscenza delle due direzioni principali entro cui si svolge quell'acceso dibattito. Infatti, da un lato, si profilavano i tentativi atti a riformare lo statuto della logica, con l'annesso problema di chiarificare i relativi rapporti con discipline quali la metafisica, la teologia, l'estetica, l'etica, il diritto, la teoria della conoscenza e la psicologia; dall'altro, si delineavano quei tentativi volti ad approfondirne gli aspetti metodologici in connessione con il costante sviluppo delle scienze empiriche.

In realtà, considerata alla luce di questi elementi su accennati, la situazione di fatto non è riassumibile superficialmente attraverso la tesi avanzata da Rickert e condivisa da Husserl. Qui non è in gioco un certo, per così dire, diletterantismo sul piano del rigore concettuale e logico; ma si tratta piuttosto di una radicale e ormai improcrastinabile esigenza, che un frammento diltheyano precedente gli anni ottanta così enuncia con formula efficace rispetto alla configurazione della «logica tradizionale» di stampo sia empiristico che neokantiano: «La logica abbisogna di una riforma in base al fatto delle scienze dello spirito»<sup>43</sup>. Infatti, se è vero che la logica «nella sua prima configurazione era una astrazione dal fatto della filosofia dialettica greca», è altrettanto vero che

<sup>41</sup> Per questi aspetti critici rinviamo a F.A. Trendelenburg, *Il metodo dialettico*, tr. it. a cura di M. Morselli, Napoli, 1990. Un esauriente studio sulle istanze filosofiche avanzate dall'autore delle *Logische Untersuchungen*, vagliate per altro alla luce delle loro varie e diverse interpretazioni, è quello di S. Wagner, *La filosofia pratica di Friedrich Adolf Trendelenburg*, Napoli 2011.

<sup>42</sup> Cfr. W. Dilthey, *Il movimento poetico e filosofico in Germania tra il 1770 ed il 1800*, tr. it. di G. Magnano San Lio, in «Archivio di Storia della cultura», XI (1998), p. 259.

<sup>43</sup> Facciamo riferimento al primo capitolo delle progettate *Ricerche sullo studio dell'uomo e della storia*, il cui manoscritto si può leggere anche in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit.: per la citazione si veda ivi, p. 71.

essa «nei suoi successivi sviluppi ha attratto a sé le scienze naturali, ma non si è mai sottoposta alla prova dei fatti che stanno alla base delle scienze dello spirito»<sup>44</sup>. È in questa prova, alla quale Dilthey tenta di sottoporre la logica in connessione con la gnoseologia, che si misura quindi il rigore concettuale di quella antiempiristica filosofia dell'esperienza che ci accompagna in prossimità degli intenti più profondi della *Breslauer Ausarbeitung* e degli scritti di prosecuzione di essa. Una prova, possiamo aggiungere, alquanto ardua, che oltrepassa di gran lunga il già difficile proposito di determinare la distinzione gnoseologica e metodologica tra *Naturwissenschaften* e *Geisteswissenschaften*. Qui, infatti, la posta in gioco è molto più alta e, se vogliamo, teoreticamente più ambiziosa, nella misura in cui si tratta di edificare una filosofia ancora più rigorosa in grado di leggere l'intera «realtà effettuale» senza mutilazioni intellettualistiche, quindi tale da reggere il confronto non solo con l'«empirismo» e il kantismo nelle sue varie declinazioni, ma anche la «speculazione», per dirla parafrasando il titolo di un manoscritto degli anni settanta confluito subito dopo nella *Breslauer*<sup>45</sup>.

La «grande importanza» di questa ricerca funzionale alla «fondazione delle scienze dello spirito» e, dunque, allo «studio dei fenomeni spirituali»; ciò, il che è lo stesso, che fa dire a Dilthey senza alcuna compromissione che la «costruzione» di questa branca di scienze «non è neppure cominciata», poggia pertanto sulla constatazione di due dati di fatto, la quale giustifica, anzi, rende necessaria la presa di posizione equidistante sia dall'empirismo positivistico, sia dal trascendentalismo kantiano e postkantiano. «Se, infatti, Mill, Buckle e la loro importante scuola (l'unica che fino ad ora si sia accinta a tale fondazione) si aspettano di ottenerla tramite una trasposizione dei metodi delle scienze naturali e se, in tale prospettiva, questa scuola rifiuta e deve rifiutare la storiografia tradizionale come non scientifica: la vera ragione di ciò sta nel fatto che essi – rileva in prima istanza Dilthey – non hanno sottoposto i fondamenti logici delle scienze dello spirito ad una ricerca rigorosa prima di condannare, con questo loro giudizio, l'immagine tradizionale di un intero ramo della ricerca umana». In seconda istanza c'è da osservare, stavolta in via non tanto negativa, ma senza dubbio limitativa, quanto segue: «Dalla scuola di Kant scaturì poi la teoria dell'astrazione destinata a spiegare le scienze ma-

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Si tratta del frammento intitolato *Saggio su filosofia dell'esperienza e realtà effettuale in opposizione all'empirismo e alla speculazione*, anch'esso raccolto in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., alle pp. 60-68.



tematiche nello spirito dell'estetica trascendentale. La prova della teoria logica in base ai fatti restò, quindi, confinata entro i limiti delle scienze naturali»<sup>46</sup>. In questo senso, come si evince ancora in un altro frammento di questi anni, «ne risulta distintamente che Kant si muove in pura astrazione e questo vale, – aggiunge Dilthey con maggior accentuazione critica – in misura crescente, per l'intera filosofia neokantiana»<sup>47</sup>. In linea con tali considerazioni, per-

<sup>46</sup> Per queste osservazioni si veda in W. Dilthey, *Ricerche sullo studio dell'uomo e della storia*, cit., pp. 71-72.

<sup>47</sup> Cfr. Id., *Fatti della coscienza, ovvero filosofia della vita*, in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., p. 113. E, si badi bene, questo secondo rilievo critico vien fatto valere in particolare in relazione a quel concetto fondamentale già delineato in questi frammenti sulla filosofia dell'esperienza, ma non ancora definito lessicalmente, cioè, il concetto di struttura. Infatti, poco più oltre, dopo aver osservato che la filosofia neokantiana ha lasciato «cadere quella che era l'unica realtà del sistema kantiano», ovvero la «descrizione della volontà», per concentrarsi unilateralmente sulla capacità rappresentazionale del pensiero con i suoi *apriori*, Dilthey così terminava: «Tutti questi fatti della coscienza, dati nella *totalità dell'uomo*, devono necessariamente esser stimati del tutto uguali l'uno rispetto all'altro» (*ibidem*. Corsivo nostro). Ma è in un altro fondamentale frammento, anch'esso precedente la elaborazione di Breslavia, che Dilthey enuncia a chiare lettere il pensiero fondamentale della sua filosofia», delucidando al contempo non solo la sua ancipite posizione rispetto alla filosofia critica di Kant, ma, cosa ancora più rilevante, formulando il suo concetto emendato di *apriori*, molto prossimo a quello enunciato più tardi dal Simmel della *Philosophie des Geldes*. Per la loro rilevanza queste osservazioni, nelle quali per altro viene sottolineata l'importanza del processo di integrazione tra percezione interna ed esterna ai fini dell'avanzamento dei processi conoscitivi, meritano pertanto di essere citate per intero: «Il pensiero fondamentale della mia filosofia è che, dalla percezione su fino alle più alte forme della conoscenza, l'intelligenza umana sta sotto le condizioni della coscienza che essa introduce successivamente nella costruzione del mondo effettuale; di modo che la realtà del contenuto di sensazione costituisce la prima presupposizione alla quale, poi, ne vengono adattate altre, sì che il sistema della nostra sensazione diventi affine alla costruzione di questo reale (con il collegamento e la reciproca trasposizione di ciò che è dato nella percezione interna e di ciò che è dato nella percezione esterna). Che, per conseguenza, l'analisi scientifica della nostra conoscenza abbia per oggetto il rapporto reciproco tra queste presupposizioni e il loro valore conoscitivo e, precisamente, in modo da poter provare quest'ultima solo per via indiretta. Che, infine, la storia della scienza, il progresso della conoscenza possiedano nella introduzione, modificazione ed eliminazione di queste presupposizioni, il loro più importante elemento deduttivo a partire dal quale soltanto, esse diventano comprensibili. *In questo modo, io introduco nella teoria della "conoscenza in atto" e della storia della scienza la teoria fondata da Kant, ma criticamente trasformata, relativa alle condizioni della coscienza. Grazie a questa soltanto diventa comprensibile la storia della scienza e al posto del meccanismo di induzione e deduzione in Comte, Mill, Spencer, compare lo studio della sovrana natura dell'intelligenza umana che, grazie alle condizioni della coscienza in essa poste, si impadronisce degli oggetti, li costruisce; ma, insieme (e questa è la principale differenza rispetto a Kant), immergendosi nelle cose trasforma anche le sue presupposizioni. L'apriori di Kant è rigido e morto; ma le condizioni effettive della coscienza e i suoi presupposti, così come io li concepisco, sono processo storico vivente, sono sviluppo, hanno la loro storia e il decorso di questa storia è il loro adattamento alla molteplicità dei contenuti di sensazione conosciuti per via induttiva con sempre maggiore esattezza. La vita della storia coinvolge anche le condizioni, apparentemente rigide e morte, sotto le quali sta il nostro pensare (...). Con ciò, io pongo la ricerca sull'intelligenza umana nel rapporto, che le è naturale, con la conoscenza a noi accessibile delle condizioni più antiche del genere umano, con lo sviluppo dei significati nel linguaggio, con lo sviluppo della rappresentazione mitica. Queste condizioni della coscienza devono però essere concepite in tutta la loro portata. Esse si presentano e sono fondate altrettanto nella volontà e nel sentimento, quanto nel pensiero. Perciò, il punto di vista della teoria della conoscenza deve prendere le mosse da una psicologia veramente descrittiva» (così in *Presupposti o condizioni della coscienza ovvero della conoscenza scientifica*, sempre in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., pp. 114-115. Corsivi nostri). Più lapidariamente, ma con sintesi efficacissima, così Dilthey ci esprime in uno degli*

ché si potesse realizzare una più ampia e fondata filosofia dell'esperienza rispondente ai canoni di una sana empiria, non occorre allora allontanarsi dall'orbita della filosofia critica, come Dilthey aveva già auspicato all'inizio e alla fine della *Prolusione* del sessantasette; ma era necessario piuttosto un «approfondimento della Critica della ragione pura corrispondente allo stato odierno della ricerca»<sup>48</sup>. Pertanto, ciò che qui si profila in maniera evidente era il kantismo, per altro mai abbandonato, di Dilthey<sup>49</sup>, ovvero quell'inserirsi nella più ampia corrente ottocentesca del ritorno a Kant, che significava, da un lato, un superamento di Kant attraverso Kant stesso; e che, dall'altro lato, implicava una diversa lettura del criticismo rispetto sia a quella idealistica, sia a quella neokantiana.

Nel quadro di una filosofia della vita che, come è emerso in modo chiaro, si caratterizza anzitutto per essere una filosofia dell'esperienza (interna, esterna e storica)<sup>50</sup>, la revisione del modello analitico kantiano, che per il Dilthey degli anni ottanta-novanta sta a significare principalmente e sostanzialmente una critica dell'intellettualismo orientato a far valere, in sede di teoria della conoscenza, la sola facoltà rappresentazionale dell'uomo, ricondotto e incapsulato com'è nella regione della sola coscienza epistemica di matrice cartesiana<sup>51</sup>;

scritti di continuazione della *Breslauer Ausarbeitung*: «Molto di ciò che incontriamo come valido universalmente (...) si è sviluppato storicamente» (GS, XIX, p. 285).

<sup>48</sup> Cfr. Id., *Ricerche sullo studio dell'uomo e della storia*, cit., p. 73.

<sup>49</sup> Se ce ne fosse bisogno, ad attestare questa continuità della rimediazione di Kant e il tentativo, da parte di Dilthey, di assimilare Kant all'interno delle proprie istanze gnoseologiche, è una tarda e articolata lezione del 1903, nota col titolo, datole da Herman Nohl, *Dilthey's Kant-Darstellung in seiner letzten Vorlesung über das System der Philosophie*. Di questa lezione (raccolta in GS, XX, alle pp. 405-414) abbiamo curato una traduzione italiana, apparsa col titolo *Il problema metodologico in Kant* in «Archivio di Storia della cultura», XXVI (2013), pp. 491-512.

<sup>50</sup> «Ciò che è dato nell'esperienza – si legge in un manoscritto di continuazione della *Breslauer Ausarbeitung* – lo chiamiamo realtà effettuale (cose, oggetti, fatti, realtà effettuale sono quindi correlati dell'esperienza. Di conseguenza, quando analizzo la realtà effettuale, analizzo l'esperienza, e viceversa. (Filosofia è analisi della realtà effettuale, quindi dell'esperienza)» (GS, XIX, p. 178).

<sup>51</sup> Tutto sommato, potremmo dire che proprio questa rilevanza accordata, sia dalle scienze naturali che da quelle dello spirito e non ultimo dalla filosofia stessa, alla sola facoltà intellettuale dell'essere umano, è, secondo Dilthey (come secondo il suo stimatissimo amico Yorck) all'origine della crisi dei fondamenti del sapere. Ecco perché allora, anticipando giusto di qualche anno le stringate ma chiare annotazioni del *Plan* del 1893 sulla crisi del presente dovuta all'affermarsi dello spirito scientifico e meccanicistico tanto nella «costruzione meccanica della vita psichica nella fisiologia», quanto nel «meccanismo politico nella socialdemocrazia», il quale rende ognuno la «particella di una macchina» (cfr. in GS, XIX, p. 303), Dilthey così concludeva la sua nota *Antrittsrede in der Akademie der Wissenschaften*: «Per ciò c'è bisogno di metodi e concetti psicologici più raffinati che siano all'altezza della vita storica; ma in particolare, in tutte le operazioni dell'uomo, anche in quelle intellettuali, deve essere ravvisata la totalità della vita psichica, l'agire dell'uomo intero, volente-senziente-rappresentante» (in GS, V, p. 11; il testo di questo breve discorso inaugurale pronunciato nel giugno del 1887 in occasione della nomina di Dilthey a socio dell'Accademia può essere letto per intero in W. Dilthey, *Lo studio delle scienze umane, sociali e politiche*, cit., pp. 129-131). Ma, a dire il vero, queste considerazioni non sono affatto peregrine nell'opera di Dilthey, come

questa revisione, dicevamo, passa attraverso il ritorno, come è stato efficacemente sottolineato, «all'intera natura umana», alla connessione del soggetto conoscente con il suo «reale processo vitale» nell'unità di conoscere (rappresentare), valutare (sentire) e agire (volere), per porla a fondamento della chiarificazione della conoscenza e dei suoi concetti e principi»<sup>52</sup>. In altri termini, essa passa attraverso l'affermazione e lo sviluppo di una radicale istanza antropologica, che un altro manoscritto antecedente alla *Breslauer Ausarbeitung* ma in essa confluito, definisce in termini di «teoria della totalità del nostro Sé», la sola in grado di tematizzare l'esperienza nella sua complessità<sup>53</sup>. È dunque alla luce e in connessione col concetto di struttura e con la scienza di questa stessa struttura<sup>54</sup>, ovvero in stretta relazione con una antropologia della

conferma una pagina del Libro VI delle elaborazioni di Breslavia, nella quale il discorso va ad investire non solo le posizioni del positivismo classico con i suoi tentativi di trasposizione metodologica da una branca all'altra delle scienze, ma anche quelle sue propaggini ora sempre più interessate alle scienze della vita e ai problemi dell'evoluzione del vivente, ma dall'esito assai discutibile a causa delle sue evidenti aperture neometafisiche. Scrive infatti Dilthey: «Dal momento che la certezza è legata a determinazioni quantitative, il potere che l'idea di scienza rigorosa e universale ha sulla mente umana trova la propria incarnazione nello scienziato della natura. Questo potere cresce quando si considera che, sebbene le leggi della natura spazino su distanze e masse enormi, gli uomini, pur occupando solo un piccolo spazio, possono abbracciare queste distanze. Un'altra ragione di questo potere crescente può essere rinvenuta nelle grandi trasformazioni prodotte dalle scoperte scientifiche, comparate alle quali persino le conquiste dei grandi eroi debbono sembrare piccole. Così, lo [scienziato della natura] è circondato da un'aurea speciale, e l'influenza delle scienze naturali è aumentata (...). In aggiunta, le scienze naturali grazie alla loro teoria dello sviluppo si sono sempre più integrate in una metafisica. L'avanzamento di questa tendenza sembra quindi inarrestabile». E questa constatazione, riallacciandosi alle lucide considerazioni dello Jevons di *The Principles of Science. A Treatise on Logic and Scientific Method* (London-New York 1877<sup>3</sup>) sui «limiti delle scienze naturali», così in modo assai significativo si concludeva: «Anche se giungiamo così ad un tipo di positivismo che è di gran lunga più cauto e critico di quello egemone», qualora esso, s'intende, riconoscesse appunto i limiti e i confini del proprio sapere naturalistico, «tuttavia queste sue mere trasformazioni si rivelerebbero pur sempre inefficaci. Questo è un punto decisivo. Solo quando riusciremo a sviluppare positivamente la presa di coscienza di sé, esperienza interna e le scienze dello spirito, la vita spirituale dell'Europa potrà ricevere un nuovo impulso» (GS, XIX, pp. 274 e 275. Corsivo nostro).

<sup>52</sup> M. Riedel, *Comprendere o spiegare? Teoria e storia delle scienze ermeneutiche*, tr. it. a cura di G. Di Costanzo, Napoli 1989, p. 107).

<sup>53</sup> Cfr. Dilthey, *Filosofia dell'esperienza: empiria, non empirismo*, cit., p. 92.

<sup>54</sup> Questa teoria, com'è noto, riceve una sua prima ampia esposizione, antecedente alle *Ideen* del 1894, in un ben articolato frammento redatto intorno al 1880 dal titolo *La molteplicità della vita psichica e la sua partizione* (si veda in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., pp. 143-209). Ma in questi manoscritti redatti tra gli anni settanta-ottanta, Dilthey pone l'accento non solo sulle tre forme elementari in cui è possibile, per astrazione, ripartire la vita psichica e sul gioco in cui esse si connettono, ma anche sulle sue componenti somatiche che intervengono nell'esperienza attiva del reale effettuale (cioè, della realtà di fatto), ridotto a realtà (cioè, alla realtà del vissuto). Così, ad esempio, in *Filosofia dell'esperienza: empiria, non empirismo* (pp. 92-93), troviamo le seguenti considerazioni in merito: «La resistenza della volontà e i sentimenti che l'accompagnano costituiscono un "di fuori" rispetto a me. Vi è un confine e un aldilà. Tale confine coincide con quello del mio corpo: infatti corpo significa quel *continuum*, all'interno del quale la mia volontà traduce immediatamente movimenti ed esperisce resistenza e vive il gioco dei sentimenti. La superficie del corpo è ovunque organizzata a esprimere movimenti ed a sentire resistenza: tutte le estremità possiedono motilità, capacità di

conoscenza, che si configura e si misura, nella sua effettiva portata e necessità, quell'ampliamento della teoria della conoscenza e della logica auspicato nella *Einleitung* e in parte realizzato nelle elaborazioni di Breslavia. «Ogni scienza è scienza d'esperienza, ma ogni esperienza ha una sua coesione originaria e, determinata da questa, una sua validità nelle condizioni della nostra coscienza, in cui l'esperienza si produce, una coesione e validità nel tutto della nostra natura. E questo punto di vista, che quindi ammette l'impossibilità di risalire oltre tali condizioni, che è come dire l'impossibilità di vedere senza occhio o di un volger lo sguardo della conoscenza al di là dell'occhio stesso che conosce, lo chiamo la prospettiva gnoseologica; la scienza moderna non ne può riconoscere alcun'altra»<sup>55</sup>. Di qui, allora, il senso di quella impossibilità, da parte della filosofia in generale, di aggrapparsi ancora all'«assunto di un rigido *a priori* della nostra facoltà di conoscenza»<sup>56</sup> ridotta al solo atto del rappresentare, ovvero all'intelligenza isolata<sup>57</sup>; ma di qui, ancora, il senso comunque

sensazione e di sentimento (...). È però attraverso il movimento, il sentimento motorio e il sentimento tattile e di resistenza che la realtà viene direttamente esperita. E solo per il fatto che essa è esperita, sono reali per noi gli oggetti della vista. Realtà e resistenza esperite in un sol luogo, cosa che è stata spesso definiti come materialità (ma invece può essere definita come realtà effettuale), sono identiche. Per la vita che posso apprendere in me stesso, la percezione visiva è una mera astrazione». Analogamente, nei manoscritti della *Breslauer Ausarbeitung*, troviamo non solo un'analisi dell'articolazione dei fatti della coscienza sviluppata tendendo in considerazione gli esiti della «ricerca fisiologica» in merito alla «articolazione del sistema nervoso» (cfr. in GS, XIX, pp. 99-105); ma anche notazioni come le seguenti, avanzate in direzione della distinzione tra percezione e relativa esperienza esterna, da un lato, e percezione e rispettiva esperienza interna, dall'altro: « Il mio Sé, tuttavia, come oggetto nello spazio, in quanto è dato per mezzo della percezione esterna, ovvero il mio corpo, costituisce il punto di passaggio dalla percezione ed esperienza esterne all'esperienza interna. Infatti, lo spazio che il mio corpo occupa, in quanto dato nella percezione esterna, viene progressivamente riempito, per così dire, di stati interni tramite l'esperienza che acquisisco, tramite la pratica, attraverso la creazione di un contesto per il sentimento della vita, gli sforzi della volontà, i sentimenti muscolari e una varietà di sentimenti specificamente localizzati. E le localizzazioni, che sono date nella mia percezione esterna o che possono essere determinate a partire da essa con l'intelletto, sono al tempo stesso la sede di sentimenti e stati della volontà, di cui io vengo in possesso nell'accorgermi. È così che ciò che è esterno giunge ad essere contrapposto a ciò che è interno. E anche quelle percezioni che la coscienza considera anzitutto come cose, sono intrecciate in questa continuità della vita interna» (GS, XIX, pp. 80-81).

Per queste tematiche e aspetti della psicologia diltheyana, ci limitiamo a rinviare al bel volume curato da Mario G. Signore: *Una logica per la psicologia. Dilthey e la sua scuola*, Padova 2003.

<sup>55</sup> W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, cit., p. 8. Cfr. anche in GS, XIX, p. 82, ove si dice: «Ogni scienza è scienza d'esperienza; anche i criteri, che determinano che cosa è esperienza, possiedono la loro stessa evidenza solo come un'esperienza interna».

<sup>56</sup> Cfr. *ivi*, pp. 9-11.

<sup>57</sup> È proprio in stretta relazione con il superamento di questa prospettiva intellettualistica che a conclusione della *Einleitung* Dilthey allaccia la parte storica, dedicata al primato e al dissolversi della metafisica con il suo portato scettico, all'ampio programma gnoseologico da sviluppare nel secondo volume. «Il legittimo successore dello scettico è lo gnoseologo, il teorico della conoscenza. E qui siamo arrivati al limite da cui comincia il libro immediatamente successivo: la prospettiva gnoseologica dell'umanità (...). Dal punto di vista della storia intellettuale in cui termina l'atteggiamento metafisico dell'uomo, inizierà il libro seguente per esporre la storia della coscienza scientifica moderna nel suo rapporto con le scienze dello spirito, così come tale coscienza è determinata dall'atteggiamento gnoseo-

originariamente ed eminentemente trascendentale della ricerca diltheyana come ricerca indirizzata a cogliere le condizioni di possibilità del conoscere; di qui, infine, il senso tutto anti-idealistico della affermazione secondo cui non esiste filosofia priva di presupposti<sup>58</sup>.

A voler riassumere efficacemente l'intero e lungo percorso entro il quale Dilthey ha sviluppato le proprie istanze gnoseologiche fondative, nello sforzo costante di mantenere eguale distanza sia da un certo soggettivismo sterile, che finisce per guadagnare la dimensione del Sé ma perdendo ogni contatto con la regione del reale effettuale, sia da un certo obiettivismo acritico, che finisce per ridurre l'intera realtà in termini di pura e semplice materialità, può venirci in aiuto una pagina conclusiva dei manoscritti di continuazione della elaborazione breslaviana, nella misura in cui in essa è dato cogliere non solo il nesso che congiunge presa di coscienza di sé e storia, presa di coscienza di sé e scienze dello spirito, ma anche il nesso che collega *Selbstbesinnung* e coscienza storica, liberando quest'ultima da ogni ipotesi relativistica col trasfigurarla nei termini che sono suoi, cioè, di un relazionismo critico attento al senso di ogni forma di connessione immanente (nella psiche, nella realtà effettuale, nella cosa come oggetto, nella vita) e non già astrattamente imposta dall'esterno. Ebbene, scrive Dilthey in un breve ma illuminante frammento dal titolo *Presa di coscienza di sé e comprensione storica*: «Presa di coscienza di sé e comprensione sono centrali. Certamente la presa di coscienza di sé è pri-

ologico di fronte agli oggetti (...). – L'esposizione storiografica (...) farà vedere come anche all'interno della fondazione gnoseologica le astrazioni che la storia da noi esposta della metafisica si è lasciate dietro, siano state eliminate solo tardi e, fino ad oggi, ancora molto imperfettamente. Così essa introdurrà a quella prospettiva psicologica che prende a risolvere il problema della conoscenza non partendo dall'astrazione di un intelletto isolato ma dal tutto dei fatti della coscienza. In Kant infatti si è compiuto solo l'autodisgregarsi delle astrazioni che creano la storia da noi tracciata della metafisica: ora si tratta di osservare senza pregiudizi la realtà effettuale della vita interiore e, muovendo da tale realtà, accertare che cosa siano la natura e la storia per questa vita interiore» (ivi, pp. 521-522).

<sup>58</sup> È ciò che si legge a tutto tondo nel frammento su *Il compito gnoseologico della filosofia*: «Non vi è alcun filosofare che sia privo di presupposti». Anzi, a voler prestare bene attenzione all'esito a cui giunge il frammento centrale dei primi progetti di teoria della conoscenza, cioè, il citato *Filosofia dell'esperienza: empiria non empirismo*, «Questa proposizione diventa trasparente in tutta la sua portata, se la si commisura al cammino dello spirito scientifico, quale ci è rivelato dalla storia della scienza. Questo cammino non ci mostra un pensiero privo di presupposti che proceda a sempre ulteriori conseguenze e deduzioni bensì, a rovescio, proprio il procedimento di una chiarificazione progressiva dei presupposti in base ai quali lavora il pensiero; una riconduzione di tali presupposti ad altri più generali e una prova degli stessi in base alle loro conseguenze per la comprensione dei fatti, che è, in parte, una eliminazione dei presupposti stessi» (si veda in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., rispettivamente pp. 86 e 106). Insomma, filosofia (sempre se intesa come sana empiria) e scienza, qualora la prima non intenda abbandonare il profondo solco tracciato nella storia dallo stesso spirito scientifico per contrabbandarlo con ipotesi metafisiche inadatte alla comprensione dei fatti, s'incontrano proficuamente intorno alla tesi che i presupposti del pensare possono, da un lato, essere ripercorsi a ritroso in modo storico-evolutivo e, dall'altro lato, possono essere verificati sulla base delle loro applicazioni.

maria, ma, d'altro canto, anche la comprensione degli altri condiziona la presa di coscienza di sé, similmente a come autocoscienza e mondo [sono] connessi l'uno all'altro in un'unica connessione (...). Questo punto fornisce la prospettiva più feconda per giustificare il nesso che abbiamo stabilito tra storia e presa di coscienza di sé. La filosofia, considerata come espressione delle più generali condizioni della nostra conoscenza della natura, può essere trattata come una scienza simile alla matematica, da sviluppare sistematicamente. Una simile filosofia è un fenomenalismo, che usa conseguentemente i fenomeni esterni per dedurre verità circa i processi di coscienza. Questo fenomenalismo scivola o nello scetticismo o in un volgare dogmatismo naturalistico. *Ma non appena diventiamo responsabili di inserire nella fondazione della nostra conoscenza la piena vitalità e libertà di ciò di cui ci accorgiamo, e quindi neghiamo quella mutilazione della vitalità che incoraggia una conoscenza superficiale, noi realizziamo che la filosofia non è una scienza nello stesso senso in cui lo è la scienza naturale (...). La storia è il nostro mezzo più potente per dare voce alla vita interna, per esprimerla ed esplicitarla.* Ciò che l'uomo trova in se stesso, egli può osservarlo soprattutto nella storia, la quale porta in luce e a chiara percezione tutto ciò che è contenuto in lui. Infatti, la presa di coscienza di sé come fondazione del sapere fornisce la prospettiva più profonda sullo *status humanitatis* e sui suoi effetti sul modo in cui l'uomo considera il sapere e se stesso. Le scienze dello spirito forniscono a loro volta la prospettiva più profonda sull'essenza dell'esperienza interna e sull'umanità (...). Solo in questo modo possiamo ampliare la sua portata. La vitalità e libertà della presa di coscienza di sé risiedono nella sua soggettività – insomma: la sua forza è anche la sua debolezza. Verità – posseduta nell'accorgersi, però in modo estremamente soggettivo; questa verità è la nostra fonte per cogliere la realtà effettuale. Noi lottiamo per ampliare questa fonte della vita e della realtà effettuale onde renderla adatta alla conoscenza oggettiva (...). *La storia è l'alleata della presa di coscienza di sé; anzi, l'una esiste solo perché esiste l'altra. L'interiorità soggettiva deriva dalla seconda; l'ampliamento, che si approssima alla validità universale, dalla prima*<sup>59</sup>. Fanno da *pendant* a queste precise considerazioni, che si commentano da sé, quelle analoghe svolte nella *Einleitung*, dove precisamente Dilthey afferma: «L'adempimento di questo compito [sc. di una fondazione gnoseologica delle scienze dello spirito] si potrebbe designare 'Critica della ragione storica', ossia della facoltà dell'uomo di conoscere se stesso, e la

<sup>59</sup> GS, XIX, pp. 276-277 (i corsivi sono nostri). Il titolo del frammento è dei curatori del volume.



società e la storia che egli crea»<sup>60</sup>. Ma, in effetti, questa teorizzazione, o quanto meno il concetto di *Selbstbesinnung*, inteso come continuo processo di escavazione, di sondaggio all'interno della vitalità individuale nella sua correlazione con la realtà effettuale alla ricerca delle condizioni di possibilità non solo della conoscenza, ma anche dell'agire<sup>61</sup>, ha un'origine che parte da molto lontano. Infatti, sembra che l'utilizzo di questo concetto possa essere fatto risalire alla stesura del *Leben Schleiermachers*, quindi agli anni precedenti il 1870, quando viene appunto pubblicata la grande opera biografica. In essa, cercando di chiarire la modalità con cui il grande teologo di Breslavia aveva tentato di dischiudere il valore e il significato dell'esistenza umana, in antitesi a coloro che avevano cercato la «destinazione» dell'uomo semplicemente «nelle leggi dell'intelligenza superiore», quindi «solo attraverso un'idea presupposta di ciò che l'uomo deve essere» e non nella immanenza di una riflessione sul Sé, Dilthey così riassumeva tale modalità: «dal profondo della considerazione di sé (*Selbstbesinnung*) deve schiudersi questo senso della vita, senza alcuna deduzione che si aggiunga a partire da un ordine superiore o da una seconda esistenza, sia essa la nostra esistenza futura o quella di un'essenza superiore»<sup>62</sup>. Ma assai più significative, all'insegna della relazione che Dilthey sta istituendo tra scienza dei fatti della coscienza e teoria della conoscenza, sono le affermazioni che ricorrono in un luogo non databile degli scritti per la prosecuzione dello stesso *Leben Schleiermachers*. «Schleiermacher – vi si legge – scorge che l'intero dato di fatto psicologico, l'uomo intero, è costituito dal fatto della presa di coscienza di sé, che è attiva nel processo della conoscenza»<sup>63</sup>. Risulta-

<sup>60</sup> W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, cit., p. 154.

<sup>61</sup> Unificando l'ambito oggettuale della psicologia descrittiva con quello della gnoseologia antropologica, Dilthey così infatti precisa il senso della *Selbstbesinnung* nella elaborazione di Breslavia: «Quest'analisi dell'intera sussistenza e connessione dei fatti della coscienza, che rende possibile una fondazione della connessione delle scienze, la chiamiamo presa di coscienza di sé in contrapposizione a teoria della conoscenza. Infatti, la presa di coscienza di sé trova nella connessione dei fatti di coscienza tanto la base per l'agire quanto quella per il pensare. Essa indaga le condizioni che danno evidenza alle asserzioni sul reale effettuale, ma anche quelle che forniscono al volere e alle sue regole correttezza (un'espressione tipica) a differenza dalla verità, per non parlare ancora della vita emotiva. Tutto sta sotto queste condizioni: contenuti, pulsioni, addirittura sentimenti. Nel contesto di questa introduzione, la presa di coscienza di sé deve rivelare il fondamento che sorregge l'edificio delle scienze» (GS, XIX, p. 79).

<sup>62</sup> W. Dilthey, *La vita di Schleiermacher*, cit., vol. I, p. 192.

<sup>63</sup> GS, XIV/1, p. 464. Non meno rilevante è una ulteriore annotazione sulla *Dialettica* schleiermacheriana, nella quale Dilthey vede prefigurarsi in qualche misura il proprio approccio gnoseologico, nel senso di una metateoria fondante: «La Dialettica di Schleiermacher costituisce la prima logica gnoseologica. Con questo termine intendiamo una fondazione della scienza reale, che muove dal problema della conoscenza umana e sviluppa, nel corso della sua soluzione, le forme, le leggi e i metodi del pensiero come strumento per rendere possibile questa conoscenza» (ivi, p. 157).

va in tal modo di estrema importanza per l'incomparabile biografo di Schleiermacher l'aver rilevato come quest'ultimo costituisse, a suo tempo, una posizione antitetica a Kant, nella misura in cui egli poneva a fondamento del processo gnoseologico non già l'attività isolata di una ragione pura e intemporale quale sede degli *a priori* formali della conoscenza intellettuale, bensì l'uomo tutto quanto intero nella connessione delle sue facoltà. Ma, al di là di questi pur importanti punti di contatto con alcune istanze principali della riflessione schleiermacheriana, prima tra le quali quella che per tutto il corso della sua riflessione Dilthey considererà come il vero principio fondamentale di tutta la sua filosofia e della filosofia in generale, ossia il principio dell'uomo tutto quanto intero, la reale genesi della teorizzata *Selbstbesinnung* va cercata e individuata nei primi progetti di teoria della conoscenza antecedenti il 1880. Infatti, è proprio tra i frammenti redatti a questo scopo che troviamo quello incentrato, e non è certamente un caso, intorno al *Das Prinzip der Selbstbesinnung*. Redatto in forma di teoremi, tale frammento assegna al principio in questione quei contrassegni fondamentali che caratterizzano la svolta dalla semplice e classica teoria della conoscenza, fondata sugli elementi formali del processo conoscitivo ridotto a puri atti del rappresentare, alla gnoseologia antropologica o anche «logica analitica» – per dirla col più tardo saggio del 1892 su *Esperienza e pensiero*<sup>64</sup> –, il cui scopo è determinare il «nesso dei processi che stanno alla base del pensiero discorsivo», col penetrare «all'indietro la natura e il valore conoscitivo di processi di cui il nostro più lontano ricordo incontra i risultati come già dati»<sup>65</sup>. In linea, quindi, con l'indirizzo delle ricerche svolte da Kant nell'Estetica e nell'Analitica trascendentale, Dilthey individua in tal modo nella presa di coscienza di sé l'«ultima istanza di fronte

<sup>64</sup> Cfr. W. Dilthey, *Esperienza e pensiero. Studio sulla logica gnoseologica nel XIX secolo*, cit., p. 288. Tra le altre cose, questo è anche il saggio nel quale Dilthey, posto di fronte alla «problematicità del pensiero moderno» per la sua «riluttanza ad andare al di là del dato, e del calcolo relativo al dato», per il suo «punto di vista esteriormente fattuale» e per il suo «atteggiamento di pensiero scisso e scettico-pessimistico» che apre di nuovo la strada a tutto «vantaggio» di una «teologia di chiesa», porta alla luce quello che è il problema fondamentale della filosofia. E, cioè, il problema al quale con grande «energia, a suo tempo, Hegel diede espressione» «allorché attaccò la filosofia di riflessione dell'epoca kantiana»: ovvero, «Se la filosofia deve tornare ad essere una potenza capace di determinare l'agire e il pensare umano, deve rimettersi in condizioni di affermare e di tener duro» (si veda ivi, p. 291). Questo aspetto della funzione pratica della filosofia, considerato alla luce del nesso inscindibile tra scienza e filosofia che caratterizza l'intero arco della riflessione diltheyana, è stato indagato a fondo da Giuseppe Cacciatore nel suo ponderoso *Scienza e filosofia in Dilthey* (voll. 2, Napoli, 1976), al quale rinviamo. Ma dello stesso autore andrebbe preso in considerazione anche il volume su *Letica dello storicismo* (Lecce 2000, in particolare i primi quattro capitoli).

<sup>65</sup> Cfr. Id., *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, cit., p. 156.



alla quale stanno sia il contenuto che il processo della nostra autocoscienza». E ciò è detto originariamente con una ben precisa e importante specificazione del concetto, che ci porta fin da ora lontani dalla pratica effettiva delle ricerche svolte da Kant. Infatti, in ottemperanza alla richiamata funzione pratica del filosofare quale baluardo contro i drammatici esiti scettici intrinseci al pensiero moderno in quanto pensiero scisso, perché la sua pratica conduce alla scissione di soggetto e oggetto, da un lato, e alla mutilazione del soggetto stesso, dall'altro; in relazione a tutto ciò, dicevamo, alla *Selbstbesinnung* viene assegnato un duplice e necessario compito: quello di individuare «l'elemento costrittivo o determinante all'interno dell'autocoscienza che, nel conoscere, è l'evidenza, ossia il fondamento del conoscere», e «nell'agire il motivo, ossia il movente». In aggiunta a ciò, richiamando il principio di coscienza, che per tutti gli anni ottanta funge da cardine dell'intera riflessione filosofica diltheyana prima di essere sostituito dal concetto di vita quale vertice dell'elaborazione filosofica<sup>66</sup>, si dice ancora: «Quest'ultima istanza condiziona ogni processo psichico e ogni contenuto psichico (...): perciò la designo come la condizione della coscienza, alla quale sottostà tutto ciò che occorre nella coscienza stessa». Ma c'è dell'altro per completare a pieno il significato di questo che viene a configurarsi, già in questi anni di approfondimento della filosofia kantiana<sup>67</sup>,

<sup>66</sup> In realtà, l'espressione «filosofia della vita», per indicare il nucleo fondamentale della propria posizione filosofica, appare assai presto in Dilthey, come stanno a dimostrare due frammenti gnoseologici degli anni settanta: *La filosofia della vita nel suo rapporto all'empirismo e alla speculazione e Fatti della coscienza ovvero filosofia della vita* (se ne veda la tr. it. in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., pp. 109-111 e 111-114). Ma in entrambi i casi, non è la connessione oggettiva della vita a costituire il punto di partenza e il vertice della riflessione, bensì la connessione coscienziale, che ritroveremo anche al centro delle considerazioni svolte nella *Breslauer Ausarbeitung*. Così, nel primo frammento è dato leggere quanto segue: «La coscienza è il luogo in cui ogni realtà è di casa, la materia di cui ogni realtà è tessuta. Questo è stato chiarito con crescente chiarezza dalla filosofia, a partire da Pitagora fino a Fichte» (tr. it., cit., p. 110). E ad inizio del secondo manoscritto leggiamo ancora più distintamente, anche in risposta al problema della trascendenza che costituisce l'oggetto d'indagine delle diverse filosofie moderne della coscienza, non esclusa, per Dilthey, quella kant-fichtiana: «L'oggetto della filosofia è costruito tramite l'insieme dei fatti di coscienza e il processo della filosofia è la ricerca delle condizioni generali della loro pensabilità. – Questi fatti sono soltanto nella mia coscienza. La pretesa obiettiva nei riguardi di questa coscienza è, che essa non lasci nella trascendenza, rispetto alla coscienza, nulla di ciò che può recarsi alla coscienza (...). L'oggetto della filosofia è colto, così, come lo stesso in tutti i tempi: infatti il mondo, come i fatti etici ecc.», come a dire in generale i fatti che cadono nell'esperienza interna, «costituiscono solo contenuti parziali di una coscienza. essi sono per me soltanto in quanto sono nella coscienza» (tr. it., cit., p. 111).

<sup>67</sup> Al di là dei molteplici riferimenti a Kant sparsi in tutta l'opera diltheyana, vanno naturalmente ricordati i due ampi medaglioni inseriti ne *La vita di Schleiermacher* (si veda nel citato vol. I, pp. 138-158 e 159-180): il primo dedicato a «*Il punto di vista critico di Kant come presupposto delle ricerche di Schleiermacher*», il secondo a «*Il sistema di Kant come oggetto della polemica di Schleiermacher*». E in aggiunta non va dimenticato un altro luogo dove Dilthey concentra più diffusamente la propria attenzione su Kant, nella fattispecie sul Kant delle *Lezioni di logica*: e, cioè, una lezione universitaria del 1864-65 dedicata a *Logica assoluta e logica formale* (tr. it. a cura di G. Ciriello, in «Archivio di Storia della cultura», XXVI (2013), pp.469-490), lì dove oggetto di discussione critica,

come *a priori empirico*<sup>68</sup>, la cui datità, all'interno della coscienza, è concepita in termini di *Wirkendes*, ovvero di ciò che ha ed esercita efficacia. C'è, appunto, il fatto che «queste condizioni di coscienza hanno efficacia senza che alcuna attenzione vi si rivolga e, quindi, senza che esse diventino oggetto di riflessione». Per cui innanzitutto «la loro elevazione a coscienza» e poi «la loro analisi» esprimono i «due momenti» implicati nel «termine» presa di coscienza di sé. Il che sta a dire che tali condizioni o presupposti della coscienza non solo «costituiscono l'ultima istanza della fondazione di ogni scienza», filosofia inclusa, ma sono al tempo stesso qualcosa che, nel e per il suo costituirsi, «si compie in un lungo processo storico»<sup>69</sup>.

Ma così inteso, soprattutto nella sua contrapposizione alla teoria della conoscenza di origine sia empiristica e positivista sia trascendentalistica<sup>70</sup>, il concetto di *Selbstbesinnung*, che rimarrà di centrale importanza per l'approccio gnoseologico diltheyano fino al *Progetto di Berlino*<sup>71</sup>, è riconducibile

sulla falsariga delle considerazioni di Trendelenburg, è non solo la logica speculativa di Hegel, ma anche la logica formale di matrice aristotelico-kantiana.

<sup>68</sup> È in questi termini che Stephan Otto ha indicato la svolta radicale compiuta da Dilthey nei confronti di Kant, nel suo denso saggio su *Dilthey e il concetto di «a priori empirico» nel contesto della «critica della ragione storica*, allorché sostiene che «al posto dell'*a priori puro* subentra – come condizione della possibilità di qualcosa di determinato – un *a priori trascendentale ed empirico allo stesso tempo*» (il saggio è apparso in tr. it. nel volume *Wilhelm Dilthey. Critica della metafisica e ragione storica*, cit.; per la citazione cfr. ivi, p. 83). Ma in effetti già Apel aveva utilizzato lo stesso termine nel suo *Die Erklären: Verstehen-Kontroversen in transzendentalpragmatischer Sicht* (Frankfurt a.M. 1979, p. 140). Parla invece di *a priori* in termini di «*a priori relativo*» Krausser in *Kritik der endlichen Vernunft. Wilhelm Dilthey's Revolution der allgemeinen Wissenschafts- und Handlungstheorie* (Frankfurt a.M. 1968, p. 63). Ma al di là di queste accezioni terminologiche, importanti che siano, il dato rilevante è il loro convergere su questo punto sostanziale: e, cioè, che le forme e le leggi del pensiero hanno definitivamente perso ormai, per Dilthey, lo statuto di assiomi e di principi immutabili, per essere convertiti in elementi che, plasmatisi dalla esperienza, hanno un loro sviluppo nel tempo e nella storia.

<sup>69</sup> Per tutto quanto si è detto intorno al significato di *Selbstbesinnung*, si veda W. Dilthey, *Il principio della presa di coscienza di sé*, in Id., *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., p. 127.

<sup>70</sup> Al proposito, possiamo menzionare le notissime affermazioni contenute nella Prefazione alla *Einleitung*, laddove «da storico e da psicologo» Dilthey, contrapponendosi a coloro che hanno «spiegato l'esperienza e la conoscenza a partire dal fatto del semplice rappresentare», così duramente obiettava: «Nelle vene del soggetto cosciente costruito da Locke, Hume e Kant non scorre sangue vero ma la linfa rarefatta di una ragione intesa come pura attività di pensiero». E giusto qualche riga più sotto così sintetizzava la propria posizione e il compito che spettava allo sviluppo di nuova prospettiva gnoseologica di natura anti-intellettualistica: «Alle domande che ciascuno di noi ha da rivolgere alla filosofia, non può rispondere l'assunto di un rigido *a priori* della nostra facoltà di conoscenza ma solo una storia dell'evoluzione umana che prenda le mosse dalla totalità del nostro essere» (Id., *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, cit., pp. 9 e 10).

<sup>71</sup> In esso, infatti, Dilthey continua ancora ad esprimersi in questi termini: «La presa di coscienza di sé fornisce un tipo di fondamento completamente differente da quello della teoria della conoscenza» (in GS, XIX, p. 305). Ma qualche anno dopo incontriamo considerazioni addirittura in senso sistematico connesse al concetto di *Selbstbesinnung*. Pensiamo in particolare all'abbozzo redatto probabilmente tra il 1896-1898 dal titolo emblematico *Che cosa è la filosofia*, il cui quinto capitolo prevedeva, infatti, lo sviluppo di una parte dedicata esclusivamente al concetto di presa di coscienza di sé. Da esso, per confutare ancora una volta chi volesse attardarsi a percorrere il

a una prospettiva di tipo meramente genetico-psicologico? O per riformulare il quesito in altri termini: che relazione passa tra psicologia e *Selbstbesinnung* ovvero logica gnoseologica? Si è già accennato al fatto che le due discipline condividono un medesimo ambito oggettuale, vale a dire quello dei fatti della coscienza<sup>72</sup>. Ma ciò è sufficiente a giustificare una riduzione della prospettiva gnoseologica a quella che Dilthey stesso chiama ricerca genetica, oppure è possibile individuare per questa *Forschung* un diverso significato distinto da quello direttamente psicologico? Per cercare di rispondere a questi interrogativi, che hanno da sempre richiamato l'attenzione della letteratura secondaria, occorre tornare a riflettere innanzitutto sulla funzione che l'analisi psicologica, naturalmente quella sviluppata nelle *Ideen*, svolge all'interno della fondazione nel suo complesso. A noi pare, soprattutto quando in essa leggiamo che «in nessun caso una psicologia può servirle [alla teoria della conoscenza] da premessa»<sup>73</sup>, che la scienza dello psichico non sia da considerare, nell'ottica

sentiero di una interpretazione della filosofia diltheyana della vita in termini di irrazionalismo, apprendiamo: «La fondazione della filosofia sistematica è autoriflessione [*Selbstbesinnung*], cioè conoscenza delle condizioni della coscienza alle quali sottostà l'elevamento dello spirito alla sua autonomia attraverso determinazioni universalmente valide, quindi attraverso la conoscenza universalmente valida, le determinazioni di valore universalmente valide e le regole universalmente valide dell'agire finale. Queste condizioni sono date nella connessione vitale, anzi costituiscono la condizione ultima poiché in tale connessione vitale hanno la loro unità tutti gli altri elementi condizionanti della vita». Da qui Dilthey fa scaturire il noto «principio fondamentale» che regge l'intero edificio della sua *Lebensphilosophie*: « questa connessione vitale nella sua articolazione strutturale costituisce la condizione di ogni sapere, dietro la quale esso non può essere ricondotto» (per la tr. it. di questi passi, si veda in W. Dilthey, *La dottrina delle visioni del mondo. Trattati per la filosofia della filosofia*, cit., p. 309).

<sup>72</sup> Nella seconda recensione alla *Logik* di Sigwart, che è del 1881, Dilthey afferma senza mezzi termini di conoscere «solo due metodi come legittimi all'interno del punto di vista critico: quello applicato» appunto da Sigwart, «che inizia là dove il pensiero si rivela configurare, in base al principio di ragione, una connessione necessaria e, a partire di qui, sviluppa le possibilità di subordinare ad essa il contenuto del sapere immediato; oppure un metodo che parte dalla analisi del sapere immediato, indaga i fatti della coscienza in esso dati e così, a partire da queste vive forze motrici dell'intelligenza, individua il senso originario delle leggi del pensiero e la portata, oltre che i limiti, della connessione di pensiero necessaria» (si veda W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., pp. 224-226). Per la discussione del tema in ambito neokantiano rinviamo al saggio di Windelband, *Metodo critico o genetico?* (ora in Id., *Preludi*, tr. it. di R. Arrighi, Milano, 1947, pp. 129-154).

<sup>73</sup> Cfr. W. Dilthey, *Idee su una psicologia descrittiva e analitica*, cit., p. 357. Per intendere correttamente questa affermazione, conviene leggerla alla luce di ulteriori e importantissime considerazioni qui svolte. Anzitutto quando si dice: «In prima approssimazione, ci si potrebbe quindi raffigurare, il rapporto tra psicologia e teoria della conoscenza nel modo seguente. Nello stesso modo in cui già prende da altre scienze proposizioni universalmente valide e sicure, la teoria della conoscenza potrebbe assumere dalla psicologia descrittiva e analitica un complesso di proposizioni che risponda da un lato ai suoi bisogni e che, dall'altro, non sia soggetto ad alcun dubbio». Poi quando in seconda istanza si afferma: «Ma il rapporto che caratterizza la psicologia nei riguardi della teoria della conoscenza è ancora diverso da quello di qualunque altra scienza al riguardo (...). La connessione psichica costituisce il sottosuolo del processo conoscitivo, e quest'ultimo può quindi essere studiato e determinato nelle sue potenzialità soltanto entro tale connessione psichica (...). In questo senso può ora trovare soluzione anche il problema del rapporto della teoria della conoscenza alla psicologia. Nella coscienza vivente e nella descrizione universalmente valida di questa connessione psichica è contenuta la base della teoria della

diltheyana, come una scienza fine a se stessa, già bell'e pronta, da cui poter dedurre per via genetica tanto i processi quanto le leggi del pensiero; ma sia piuttosto da intendere nel suo ruolo funzionale, vale a dire di strumento finalizzato allo scavo costante, diremmo inesauribile come inesauribile è la vita stessa, di ciò che è stato definito come «l'ordine latente del regno sublogico, il denso, opaco, fitto di immagini dominio del vissuto»<sup>74</sup>, dal quale attraverso l'analisi e la descrizione possono essere fatte emergere (non dedurre!) le funzioni del pensiero discorsivo come componenti intrinseche alla sfera psichica. Tutto ciò al fine di restituire all'esperienza dell'uomo, nell'intento di non tradirla, quella che è la sua caratteristica fondamentale, ovvero la sua dinamica fluidità, entro la quale si realizza l'evenienza (*Entstehung*) e la costruzione del dato, anche del darsi del lato rappresentazionale costitutivo della coscienza. Alla luce di ciò si potrebbe, di conseguenza, intendere per ricerca genetica non un'indagine preoccupata a individuare la genesi fattuale del logismo, ovvero a ricostruire lo sviluppo delle forme e leggi logiche che vengono applicate nelle scienze; ma una ricerca delle condizioni trascendentali del pensiero attraverso una più radicale analisi regressiva rispetto a quella kantiana, sì da essere in grado di far emergere il sottosuolo che sta alla base delle operazioni formali proprie del pensiero discorsivo. Ci sembra allora che in questo senso vadano interpretate le due affermazioni che ritroviamo nel citato frammento su *Presupposti o condizioni della coscienza ovvero della conoscenza scientifica*: «Il fare spirituale dell'uomo in relazione alla realtà effettuale che egli vuole conoscere e sulla quale vuole agire: questo è il grande fatto per il quale vengono ricercate le condizioni della pensabilità». Ebbene, «diversa da questa è la ricerca genetica. Essa abbraccia il modo in cui questa totalità si è sviluppata nell'individuo presente e quello in cui è sorta gradualmente nel genere umano». A voler procedere lungo questa direzione di ricerca, allora «ogni spiegazione genetica deve risolvere il problema di quale sia lo sviluppo nel bambino, prima dell'influsso del linguaggio sulla sua formazione, e quale

conoscenza. Di una psicologia già fatta e completa la teoria della conoscenza non ha bisogno (...). La teoria della conoscenza è psicologia in movimento, in movimento verso una meta determinata. Essa ha il suo fondamento in quella presa di coscienza di sé (*Selbstbesinnung*) che abbraccia il reperto totale e indiviso della vita psichica: validità universale, verità, effettualità vengono determinate nel loro senso solo in base a tale reperto» (per tutto ciò, si veda ivi, pp. 362-363. I corsivi sono nostri). Su questi aspetti del rapporto tra teoria della conoscenza e psicologia, ha scritto pagine fondamentali Marini nel suo *Alle origini della filosofia contemporanea: Wilhelm Dilthey. Antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione*, cit. (si veda ivi, alle pp. 183-266, l'intero capitolo quinto su «Dieci pagine di Ideen. Le 4 peculiarità della psicologia e la teoria della conoscenza. L'emergere di un modello epistemologico relazionale per le scienze dello spirito»).

<sup>74</sup> Cfr. B.M. D'Ippolito, *Il sogno del filosofo. Su Dilthey e Husserl*, cit., p. 16.

sia lo sviluppo corrispondente nel genere umano». Da qui Dilthey trae immediatamente le proprie inequivocabili e nette conclusioni, tutte di segno negativo: «Queste due spiegazioni genetiche hanno in comune la assai scarsa accessibilità ad una ricerca»<sup>75</sup>. Stando così le cose, ci sembra allora che una ed una sola possa essere la posizione che possiamo assegnare alla *Selbstbesinnung* nel progetto diltheyano di fondazione del sapere: non coincidendo né con una forma di psicologia della conoscenza, che finirebbe col relativizzare definitivamente ogni elemento costitutivo del logismo, né con una teoria della conoscenza, che limiterebbe fortemente l'intero logismo alla sfera del rappresentare, la presa di coscienza di sé sta quindi a rappresentare una regione intermedia tra psicologia e teoria della conoscenza.

### 3. Coscienza, percezione e pensiero

La riforma della ragione kantiana, come è emerso da quanto detto sopra, si attua attraverso una rigorosa svolta antropologica<sup>76</sup> che finisce per incidere prima di tutto sul primo momento del progetto di fondazione delle scienze dello spirito, quello teorico-conoscitivo. Il riconoscimento delle condizioni di possibilità come condizioni non meramente formali ha infatti condotto Dilthey alla presa d'atto del nesso che corre tra *Selbstbesinnung* e ragione considerata nella concretezza storica del suo farsi. La ragione non è data, non è un dato da contemplare e magari analizzare nella sua assoluta dimensione intemporale. Essa o si fa o non è. Il suo essere coincide con il suo farsi, non con la struttura delle sue leggi immutabili quali elementi formali di strutturazione dell'apparire. La ragione, riconosciutasi come ragione storica, è un'articolazione che come tale si articola non solo su base teoretica, ma anche su base motivazionale, perché nel suo insieme essa non mira semplicemente alla

<sup>75</sup> W. Dilthey, *Presupposti o condizioni della coscienza ovvero della conoscenza scientifica*, cit., pp. 115-116. Concordano con questa distinzione tracciata nel frammento anche le affermazioni contenute nel più maturo *Progetto di Berlino*: «Il nostro compito è quello di spiegare le relazioni formali in modo tale da cogliere i loro motivi, il fondamento della loro certezza, la loro realtà e forza genetica nel corso dello sviluppo della conoscenza. E nel fare questo, noi comprenderemo anche come esse permeano tutta la percezione e il pensiero» (in GS, XIX, p. 323).

<sup>76</sup> «Il punto centrale della antropologia – scrive Dilthey in un ennesimo frammento degli anni ottanta dal titolo *La legge fondamentale della storia* – è costituito dalla dottrina dell'organismo psichico, ossia della costituzione dello stato complessivo "sentimento", dello stato complessivo "volontà", della intelligenza psichica e della circolazione che tra essi sussiste» (si veda in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., p. 209).

conoscenza della realtà, bensì anche alla valutazione e trasformazione del reale effettuale<sup>77</sup>. In questo quadro, dove quindi la logica fondata sulla storizzazione della ragione non precede l'esperienza, ma ad essa è strutturalmente correlata, si trattava per Dilthey di ripensare il nesso tra Estetica e Analitica trascendentale. Infatti, il rifiuto del modello intellettualistico incardinato nella sola attività rappresentazionale quale atto privilegiato nella apprensione dell'oggetto, della cosa, e la transizione verso un diverso modello basato su quella istanza antropologica di cui sopra, consentono a Dilthey di scoprire la rete più complessa entro cui si realizza questa apprensione, alla quale partecipano ora non solo la facoltà del rappresentare, ma anche volontà e sentimento. L'apprensione oggettuale rimanda in tal modo all'intera connessione psichica individuale e non semplicemente ad una sola componente di essa. Tale apprensione, si può aggiungere, in tanto può rimanere aderente a quella che è la reale esperienza dell'uomo nel suo rapporto col mondo, in quanto non mutila ovvero non frantuma l'integrità esistenziale, l'esserci dell'uomo. Il paradigma intellettualistico nelle sue varie declinazioni, restringendo il dato oggettuale nelle sole maglie della rappresentazione, è pertanto un tradimento sia della più complessa esperienza di conoscenza, sia della più stratificata esperienza di vita dell'uomo. Diversamente stanno le cose con la introduzione del paradigma incentrato sul concetto di *Selbstbesinnung*. Quest'ultima, in quanto processo di costante scavo nel rapido flusso continuo dei vissuti, in quanto riflessione sul Sé, laddove si compie la graduale elevazione a coscienza delle componenti intellettuali della coscienza, si caratterizza non come un semplice processo introspettivo, bensì come un processo circolare, diremmo ermeneutico, che parte dal tutto, cioè dal Sé nella sua connessione psichica, e ha termine nella parte, ovvero nelle varie componenti di volta in volta portate a coscienza. Ma partendo dal Sé in quanto correlato col mondo, il processo di elevazione a coscienza del Sé non è chiusura solipsistica, al contrario, è l'unica modalità conoscitiva che apre e si apre al vasto mondo della vita. Non è tutto. C'è dell'altro e di più importante in questa correlazione esperienziale del Sé

<sup>77</sup> In effetti, questa attenzione ai risvolti pratici della riflessione filosofica e, di conseguenza, il tentativo di riformulare, sulla base di alcune istanze provenienti, da un lato, dalla *Allgemeine praktische Philosophie* di Herbart (in J.F. Herbart, *Sämtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge*, hrsg. von O. Flügel und K. Kehrbach, Bd., II, Langensalza 1989<sup>3</sup>, pp. 329-458), dall'altro, dalla *Anthropologie der Naturvölker* (3 Bände, Leipzig 1859-1862) di Th. Waitz, le categorie pratiche kantiane in direzione di «categorie mobili» in grado di reggere l'impatto con la realtà storica dell'agire umano, può essere fatto risalire alla tesi di abilitazione all'insegnamento, che Dilthey diede alle stampe nel 1864 col titolo *Versuch einer Analyse des moralischen Bewußtseins* (*Analisi della coscienza morale*, tr. it. a cura di G. Ciriello, Bari 2000).



che emerge da questo processo di autoriflessione: c'è il fatto che ciò che il Sé, in quanto unità di vita, incontra, ancorché in termini inizialmente inaspettati attraverso l'esperienza di resistenza della volontà, non è un morta e smorta oggettualità, ma una realtà anch'essa vivente e unitaria, addirittura definibile come un Tu, come un'altrettanta volontà in quanto esercitante una pressione. Questa alterizzazione interna alla esperienza stessa dell'Io, che portiamo a coscienza prima ancora che intervenga la distinzione gnoseologica, quindi, astratta e secondaria rispetto all'esperienza primaria, tra soggetto e oggetto, si profila dunque come un processo di potenziamento della vita in quanto incontro tra realtà viventi. La presa di coscienza di sé sta, si attua e si svolge, di conseguenza, sotto il segno di un potenziamento vitale che è al tempo stesso espansione del Sé, irriducibile pertanto ad una declinazione del *cogito* cartesiano-kantiano. Infatti, ciò che è dato nella *Selbstbesinnung* come processo di autoapprensione, non è né l'«*Ego cogito*» della riduzione cartesiana, né tanto meno l'«Io-penso» dell'appercezione trascendentale kantiana riconducibile ad una ennesima categoria dell'intelletto in quanto espressione dell'atto di sintesi in generale; ma è piuttosto una unità: quell'unità di «Io penso», «Io voglio», «Io temo», per altro anche irriducibile al «concetto di sostanza» della bimillenaria tradizione metafisica<sup>78</sup>. La filosofia diltheyana della individualità, che nel solco di una prestigiosa tradizione filosofico-culturale, quale quella del kantismo non ortodosso di Herder e soprattutto di Humboldt<sup>79</sup>, è pronta ormai a farsi filosofia della personalità come costante e mai lineare processo di instaurazione personalitaria<sup>80</sup>, non sa più che farsene di una soggettività

<sup>78</sup> Cfr. in GS, XIX, p. 173.

<sup>79</sup> «Dove si prescinde da alcuni pochi accenni non giunti a formulazione scientifica – osserva il Dilthey della *Einleitung* – come quelli di Herder e di Guglielmo von Humboldt, fin qui la gnoseologia – sia quella empiristica sia quella kantiana – ha spiegato l'esperienza e la conoscenza a partire dal fatto del semplice rappresentare» (W. Dilthey, *Introduzione alle scienze dello spirito. Ricerca di una fondazione per lo studio della società e della storia*, cit., p. 9). Dobbiamo ai considerevoli contributi di Fulvio Tessoro la individuazione di questo filo rosso che congiunge l'orientamento di un certo «kantismo eterodosso» allo storicismo critico e problematico quale alternativa allo storicismo assoluto e alla sua lettura di Kant. Tra i numerosissimi contributi di Tessoro, qui ci limitiamo a segnalare: *Dimensioni dello storicismo*, Napoli 1971; *Comprensione storica e cultura*, Napoli 1979; *Filosofia e storiografia*, Napoli 1985; *Il senso della storia universale*, Milano 1987; *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, voll. 2, Roma 1995; *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. III, Roma 1997; *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. IV, Roma 1998; *Contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, vol. V, Roma 2000; *Nuovi contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma 2002; *Altri contributi alla storia e alla teoria dello storicismo*, Roma 2006.

<sup>80</sup> In questa direzione di ricerca teoretica, debitrice senz'altro a molteplici spunti della riflessione filosofica e storica di Dilthey, si è posto a suo tempo Pietro Piovani, di cui ci limitiamo a segnalare, anche in questo caso, due fondamentali contributi: *Principi di una filosofia della morale* (1972) e *Oggettivazione etica e assenzialismo* (1981), entrambi raccolti in volume in Id., *Per una filosofia della morale*, a cura di F. Tessoro, Milano 2010. Per una

pura, coincidente con la sola regione astratta del pensiero cristallizzatasi nei saperi positivi della natura, intesi appunto da Kant come il grande «*Faktum*» della ragione pura. Contrariamente a ciò, possiamo dire che il *continuum* del regresso coscienziale attuato dalla e tramite la *Selbstbesinnung* è una integrale denaturalizzazione della correlazione esperienziale soggetto-oggetto, uomo-natura, nel senso, come dicevamo sopra, di reintegrazione dell'esperienza nella sua fluidità costitutiva, dentro la quale emerge la efficacia delle condizioni di possibilità che determinano la datità del reale effettuale. In fondo, se vogliamo, la stessa tanto richiamata distinzione diltheyana tra scienze naturali e scienze dello spirito non è semplicemente funzionale alla distinzione gnoseologica e metodologica tra due branche del sapere, ma è preparazione, attraverso lo specifico organo conoscitivo delle *Geisteswissenschaften*, di quella denaturalizzazione del dato che sola può aprire l'accesso al mondo storico della vita inteso nella sua connessione e comunanza quale riverbero, sul piano dell'oggettivazione dei sistemi di cultura e delle organizzazione esterna della società, del nesso di comunanza che contrassegna la vita individuale. La transizione non è dalla natura allo spirito sulla base della loro identità idealistica, ma dalla vita alla vita stessa, oltre la quale il pensiero, come sua funzione, non può risalire<sup>81</sup>.

Ecco allora la stringente necessità del compito, di cui si fa portatrice la *Breslauer Ausarbeitung*, di contestualizzare anzitutto la dimensione reale

interpretazione complessiva ma assai articolata della posizione di Piovani nel panorama dello storicismo, rinviamo, tra i molteplici saggi e interventi di Tessitore dedicati al grande pensatore napoletano, la sua lunga e bella introduzione al volume: *La filosofia morale di Pietro Piovani tra storicismo e ontologia della storia*, da leggersi naturalmente in concomitanza con le altre introduzioni (di Cacciatore, Acocella, Cantillo e Lissa) che precedono i singoli saggi raccolti nel volume.

<sup>81</sup> In un capitolo del *Berliner Entwurf* intitolato significativamente «*Antiche risposte e nuovi quesiti*», con un occhio attento al problema della trascendenza e con l'altro rivolto a coloro che, in piena epoca moderna, hanno avuto la benemerita di voler dimorare sul piano della immanenza facendo di essa il vero scopo della riflessione filosofica, ecco come efficacemente si esprime Dilthey: «il nostro compito è prendere ciò che è dato come realtà effettuale, la connessione che è inscindibile da questa realtà, la vita terrena che sembra costituire il nostro mondo sicuro, e fare di esso l'oggetto di una critica della conoscenza in un modo completamente sistematico ed esauriente. Questa critica deve includere le stesse scienze, psicologia, storia, la nostra coscienza sociale, e la misura in cui noi abbiamo una conoscenza riflessiva della realtà effettuale esterna. Infine, essa deve occuparsi dei nostri ideali, dei nostri valori e della nostra stessa coscienza della vita come di ciò che ci guida nella realtà effettuale, una volta che è stato cancellato il regno del trascendente. La grande dottrina dell'immanenza, dell'entusiasmo per l'universo e del riorientamento della conoscenza nella connessione della stessa realtà effettuale (Bruno, Shaftesbury) pone un compito completamente nuovo alla nostra coscienza riflessiva. Shaftesbury, Herder e Goethe hanno lavorato alla sua soluzione. Esso dipende anche dal cogliere i valori immanenti della vita, affinché la filosofia possa adempiere, sulla base di una fiducia in tali valori, al suo compito di realizzare una nobile trasformazione della vita. La conoscenza non può risalire dietro le spalle della vita, di cui essa è una funzione. La vita resta sempre il presupposto della conoscenza, cioè, della coscienza o del sapere contenuto nella vita» (in GS, XIX, p. 329).



della coscienza attraverso quelli che sono i suoi fatti, i fatti della vita psichica entro cui si manifesta primariamente la vita, e ciò in antitesi al vario articolarsi della moderna filosofia della coscienza da Cartesio e Berkeley a Kant e al neokantismo.

L'analisi della coscienza e dei fatti della coscienza si articola sulla base di un principio che Dilthey ritiene essere il primo principio fondamentale per «l'inizio di ogni seria e coerente filosofia»<sup>82</sup>, perché grazie ad esso soltanto diventa possibile accedere ad una forma di sapere in qualche misura immediata, in cui non sussiste ancora quindi la distinzione gnoseologica di soggetto-oggetto e che è di conseguenza maggiormente predisposto ad effettuare una adeguata analisi del vissuto, per cogliervi quel germe di riflessività che è alla base del pensiero discorsivo e di tutte le sue operazioni logico-linguistiche<sup>83</sup>. Parliamo del principio di fenomenalità che, presentato e discusso in vari luoghi e contesti dell'intera opera diltheyana, nella *Breslauer Ausarbeitung* riceve palesemente la sua esposizione più ampia e compiuta. Seguendo dappresso il ragionamento svolto da Dilthey in questo contesto, vediamo subito che la esposizione della teoria della riduzione fenomenale<sup>84</sup> fatta in questo contesto

<sup>82</sup> Cfr. GS, XIX, p. 58.

<sup>83</sup> Negli scritti di Breslavia, che compongono i materiali per il secondo volume della *Einleitung*, molteplici sono, a differenza delle altre opere diltheyane, i riferimenti al linguaggio e alla funzione che quest'ultimo herderianamente svolge, soprattutto quando si presta attenzione al linguaggio mitico, nel formarsi del pensiero logico-discorsivo. Significative a riguardo sono le lucide osservazioni contenute in un breve testo dal titolo che si commenta da sé – «Linguaggio, religione, mito, poesia e la connessione della vita» –, nel quale Dilthey istituisce un collegamento tra linguaggio primitivo, nei diversi contesti in cui si forma e diventa efficace, e quelle categorie della vita che saranno oggetto specifico del manoscritto su *Vivere e conoscere* (cfr. in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., pp. 319-347). Scrive Dilthey: «Le forme e gli elementi formali della mitologia sono in primo luogo destinati a dare espressione alle categorie della vita e ai concetti della vita. La medesimezza nelle sue varie predicazioni si manifesta nel modo più semplice negli inni vedici mediante il rapporto della divinità con le sue varie, relativamente autonome predicazioni. La categoria di vita della medesimezza, rispetto alla quale si verificano mutamenti verso il non-più-riconoscibile, si esprime nel simbolo della trasformazione e della metamorfosi. Ciò può essere connesso al demonismo. Nella fase mitica, dove l'attenzione è focalizzata su eventi meteorologici e sulle loro correlazioni, la categoria di vita della causalità viene appresa principalmente in termini di simboli di magia, volontà buona e cattiva di spiriti, procreazione, ecc. Infine, le categorie di vita di senso, significato e scopo, così come applicate al corso del mondo, sono la fede nella provvidenza, nella rivelazione, nella predestinazione, ecc. del medioevo (...). Anche nella poesia troviamo un processo simile a quello per mezzo del quale radici e forme o elementi formali costituiscono il linguaggio. Le singole immagini, specialmente i caratteri e i rapporti ben radicati, da cui scaturisce il linguaggio poetico, si rapportano l'uno all'altro nello stesso modo in cui intuizioni (o concetti) si rapportano a giudizi». Ma tutto questo per dire che cosa? Che il linguaggio prepara «la via del pensiero», nella misura in cui «nella sfera del linguaggio, ciò che è contenuto nella connessione della vita è già differenziato mediante processi intellettuali nei due aspetti della realtà effettuale: contenuti e relazioni» (si veda in GS, XIX, pp. 289-290).

<sup>84</sup> Anticipando i termini del discorso, cioè, riallacciandosi immediatamente alle conseguenze del principio di fenomenalità rappresentate dall'analisi dell'«esperienza di impulso e resistenza», assai acutamente Johach e Rodi ritengono che, per una corretta interpretazione del suddetto principio, non si possa fare a meno di considerare il

si allaccia immediatamente e direttamente ad una critica radicale dell'uso sostantivale del concetto di coscienza, vale a dire dei vari e diversi tentativi di entificare la coscienza come luogo reale nel quale compaiono e scompaiono le nostre rappresentazioni. È in controluce a questa forma di reificazione del *Bewußtsein* che Dilthey lascia emergere il modo più corretto di tematizzare e porsi dinanzi alla coscienza: «L'espressione "coscienza" (*conscientia*) non può essere definita, ma solo indicata come reperto ultimo non ulteriormente analizzabile. Io vivo in me stesso questo modo in cui qualcosa c'è per me. Non importa quali differenze possano essere presenti in me: chiamo "coscienza" ciò che essi hanno in comune la cui conseguenza è esserci-per-me. Con questo modo di indicare lo stato di fatto designato col termine "coscienza" è escluso il restringimento del suo senso ai processi del rappresentare, dell'intelligenza. Coscienza ha luogo quando percepisco il profumo dei monti non meno che quando sono piacevolmente stimolato da esso – o mi ricordo di esso, o riconosco le sue cause, o ne porto il desiderio. Con il solo nome "coscienza" sono intesi tutti questi modi distinti in cui c'è per me qualcosa di psichico. Accanto a quest'uso linguistico ve n'è l'altro, in base al quale come "coscienza" viene in breve designato l'intero contenuto che c'è per me in questo modo a me noto, dunque, in base al mio vissuto. Nella forma sostantivale del concetto ha origine l'errore di considerare la coscienza come uno spazio in cui entrano e poi di nuovo scompaiono percezioni o rappresentazioni, oppure come una forza che le conserva, la cui luce illumina solo una determinata cerchia di percezioni o rappresentazioni»<sup>85</sup>. Paradossalmente, è proprio sulla base di questa impossibilità di definire la coscienza, ridotta a reperto ultimo inanalizzabile, che Dilthey passa ad esporre ciò che in prima approssimazione sembra essere implicito «nella coscienza quotidiana e nell'uso corrente della lingua»:

nesso che sussiste tra la «presa di coscienza dell'oggetto e di sé» e la «sfera somatica e sociale» (cfr. H. Johach-F. Rodi, *Vorbericht* a GS, XIX, p. XXIX). Tra i passi a cui fanno riferimento i due curatori per corroborare la loro tesi, il primo è il seguente: «Tramite orientazione nello spazio, misurazione del tempo, relazioni causali di scopo, ecc., questo reticolo del Sé si trova col mondo in rapporti retti da leggi. La nostra riflessione serve a mettere in relazione questi fatti, i quali sono, senza eccezione, collegati come stati e proprietà del mio Sé per produrre la più importante e centrale delle nostre rappresentazioni: la rappresentazione del nostro Io. Questa rappresentazione esiste solo in relazione alla rappresentazione del Tu. Noi poniamo il nostro Sé solo ponendo un mondo, e la leva più importante per lo sviluppo del Sé, che è introdotta qui come qualcosa di nuovo, si trova nella rappresentazione di un Sé estraneo» (in GS, XIX, p. 168). Il secondo è tratto da *La molteplicità della vita psichica e la sua partizione*: «Un individuo è dunque (...) non questa singola e isolata esistenza che è compresa nel concetto di egoità, l'individuo è piuttosto un complesso che racchiude in sé, in una volta, i sentimenti vitali di altri individui, della società e, anzi, della natura» (in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., p. 203).

<sup>85</sup> GS, XIX, p. 59.

vale a dire, il «nocciolo positivo» del principio di fenomenalità. Quest'ultimo, evitando di incorrere nell'«errore dei fenomenalisti»<sup>86</sup>, può essere, secondo Dilthey, enunciato nella forma seguente: «ogni oggetto, così come ogni sentimento, è dato come un fatto della coscienza, o più succintamente, è un fatto della coscienza. Ciò comporta che a tutto e a ogni cosa che io vivo e esperisco in me viene attribuita esistenza. Più precisamente, la sicurezza con cui qui è asserito l'esserci, è immediatamente presente nel grado che essa può avere in generale per me. *Questa conoscenza è non solo immediata, ma anche incrollabile. Ad ogni cosa che c'è per me*, sia essa un oggetto o una persona o un sentimento o un'idea, *il principio di fenomenalità ascrive implicite esistenza*, cioè, l'esistenza di un fatto della coscienza. Di conseguenza questo principio apre un incommensurabile regno di realtà»<sup>87</sup>. Siamo con ciò condotti in una regione, quale quella della realtà ovvero della realtà ridotta a fatto della coscienza, la cui conoscenza precede assolutamente ogni distinzione gnoseologica di soggetto-oggetto, se è vero che «l'esistenza di un atto psichico e la mia cognizione di esso non sono due cose differenti»; se è vero, cioè, che qui non sussiste «la distinzione tra un oggetto che viene scorto e l'occhio che lo scorge», ma che, al contrario, «ciò di cui io ho cognizione, è semplicemente un fatto della coscienza»<sup>88</sup>. Ebbene, alla luce della riduzione fenomenale secondo il principio di fenomenalità, con il quale Dilthey pone bene in evidenza la funzione primaria dell'esser-ci-per-me, emergono in modo concomitante due fattori. Il primo è che questo sapere immediato in quanto tale costituisce la sfera ante-predicativa, pre-riflessiva rispetto alla quale ogni pratica scientifica risulta essere nient'altro se non una specializzazione di questa stessa esperienza riflessiva immediata. In questo senso, traspare in maniera evidente come, da un lato, al pensiero discorsivo non possa essere assegnata alcuna funzione

<sup>86</sup> Questo errore nasce, fondamentalmente e principalmente secondo Dilthey, «dalla trasposizione di un concetto, che è valido in relazione al mondo esterno, nel campo dei fatti di coscienza, dove esso non ha più senso». In altre parole, esso si ingenera allorché si pretende di ridurre i fatti interni della coscienza a semplici fenomeni o apparizioni, al pari di qualsiasi oggetto del mondo esterno. Da un certo punto di vista è vero che, per quanto concerne un oggetto «distinto dalla coscienza, io posso separare ciò che di per sé spetta ad esso da ciò che appartiene alla mia facoltà apprensionale, perché, sebbene un tale oggetto sia un fatto della coscienza, esso nondimeno dovrebbe esistere indipendentemente dalla coscienza». Per cui io posso benissimo operare una distinzione «tra il primo, come realtà, dal secondo, come apparizione». Ma, aggiunge subito Dilthey, «una simile distinzione diventa un nonsenso quando applicata ai fatti della coscienza. Qui, infatti, io ho a che fare esclusivamente con processi psichici che interagiscono tra loro; il processo, che effettua una modificazione nell'apprensione di un altro processo, è un fatto di coscienza altrettanto quanto lo è il processo che ne è influenzato; il risultato di una tale influenza è un fatto della coscienza altrettanto quanto lo è lo stato antecedente ad essa» (cfr. *ivi*, p. 64).

<sup>87</sup> *Ivi*, p. 61. I corsivi sono nostri.

<sup>88</sup> Cfr. *ivi*, p. 63.

primaria, nella misura in cui esso è sempre una specializzazione prospettica di quella esperienza ante-predicativa nella quale viene vissuta la correlazione tra il Sé e la realtà esterna<sup>89</sup>; e come, dall'altro lato, ad esso non spetti nemmeno la funzione di fine ultimo della riflessione, nella misura in cui esso, come si è già evidenziato, ha solo una funzione strumentale e preparatoria del sapere<sup>90</sup>. Il secondo fattore è che, proprio in quanto si tratta non del semplice processo stesso di riduzione, ma del modo in cui questo processo c'è e in virtù del quale si costituisce la realtà, ovvero la realtà vissuta in cui è dato originariamente sia il Sé che il mondo; per tutto questo, la funzione primaria dell'esser-ci-per-la-coscienza svela il ruolo eminentemente attivo che l'uomo svolge nel processo esperienziale. Non è tutto. Dal momento che è il principio di fenomenalità a prescrivere di ricondurre la «realtà» alla «conoscenza immediata» data nella coscienza, «non importa se questa sia la realtà dei fatti

<sup>89</sup> Questa correlazione, nella sua immediata datità, è ciò che Dilthey definisce anche in termini di struttura della vita: «In una persona adulta la struttura della vita psichica sopra discussa è connessa alla distinzione tra un Sé e la realtà esterna che lo circonda ed è indipendente dal Sé. Il Sé si trova, nelle sue percezioni e sentimenti, determinato da questa realtà, e retroagisce a sua volta su di essa con puri atti della volontà» (GS, XIX, p. 182)

<sup>90</sup> In effetti, questa questione del rapporto tra il principio della riduzione a coscienza e la funzione predicativa del pensiero logico-discorsivo è un problema della massima rilevanza per Dilthey, del quale egli non nasconde l'intrinseca problematicità e, volendo, anche una certa drammaticità, qualora si assegnasse al pensiero astratto un ruolo primario nell'esperienza umana. Infatti, questi sono i termini precisi in cui Dilthey presenta tale problematicità: «Anche il principio di fenomenalità e il suo nocciolo positivo, che, come abbiamo visto, costituisce il fondamento sicuro del pensiero filosofico, non è un fatto, ma piuttosto una proposizione generale acquisita attraverso un processo di pensiero. Per conseguenza l'evidenza dei fatti della coscienza sembra essere fondata sull'evidenza delle operazioni logiche, che ce li garantiscono. Tutta la mia esposizione fatta finora (...), ha fatto uso del pensiero, delle sue forme e leggi, per stabilire, in principi generali, ciò che è evidente in modo originario e immediato, anzi, ciò che solo potrebbe essere immediatamente evidente. Ora questi risultati sembrano essere conglobati interamente in questo circolo del mio pensiero (...). La risposta che diamo a questa questione è di considerevole importanza. Se rispondiamo affermativamente, allora la nostra certezza circa la realtà dei fatti di coscienza si dimostra essere, in ultima analisi, il risultato dell'applicazione delle leggi del pensiero, e quindi dipende dalle condizioni della loro validità e applicabilità. In questo caso non ci sarebbe nessuna conoscenza immediata. L'evidenza delle forme e leggi del pensiero sarebbe per noi l'unica cosa incondizionata e stabilirebbe da principio la presenza della realtà effettuale. Così le leggi del pensiero dominerebbero sulla nostra vita spirituale come un *fatum* primordiale. La realtà deriverebbe, pertanto, dalla necessità logica e sarebbe subordinata ad essa come una sua espressione, o in generale o sotto particolari condizioni. L'evidenza sarebbe l'arbitro della realtà, il pensiero l'arbitro dell'esperienza vissuta e la logica l'arbitro della realtà effettuale (...). Al contrario, la negazione di questo assunto implica, come abbiamo già sostenuto, che deve esserci una conoscenza immediata, che è in sé sufficiente e conclusiva, della realtà dei fatti della coscienza: quindi a costituire la base delle scienze non è l'evidenza del pensiero campata in aria, bensì la realtà effettuale, la realtà piena, per noi più vicina e più importante. Conseguentemente sorge anche la prospettiva di rendere comprensibile le operazioni del pensiero sulla base di questa conoscenza immediata della realtà effettuale. Questa seconda alternativa corrisponde alla verità. Si può, infatti, dimostrare che la conoscenza della realtà dei fatti di coscienza non ha bisogno di essere acquisita solo tramite il ragionamento, ma piuttosto che abbiamo una conoscenza immediata di essa. E l'obiezione appena sollevata nei confronti di ciò che abbiamo dichiarato, può essere dissipata» (GS, XIX, pp. 84-85).

della coscienza o quella degli oggetti dell'esperienza» del mondo<sup>91</sup>, ne consegue gnoseologicamente che mai ci si potrà sottrarre alla necessità di avviare uno studio sulle condizioni che determinano ogni accadimento interno della coscienza. Per cui il principio di coscienza, nel senso prima enunciato di struttura della vita, finisce per costituire il vero *a priori* empirico non solo della scientificità dei saperi, ma anche della sua stessa teoria. Ma lasciamo che sia ancora una volta Dilthey stesso a pronunciarsi al riguardo con termini che già ricordano da vicino le più mature *Ideen*: «Emerge ancora una volta l'importante condizione psicologica fondamentale, per la quale la connessione acquisita della vita psichica, pur non essendo consaputa, determina rappresentazioni, concetti e azioni. Per conseguenza gli stati interni di una coscienza possono essere di fatto correlati in un nesso logico. Un'intenzione, che è connessa a rappresentazioni di scopo, può incidere [su] azioni, senza che essa giunga ogni volta alla coscienza. Tutti noi siamo guidati da scopi, che solo raramente portiamo a coscienza come tali. Subordiniamo ad essi i mezzi e determiniamo le [singole azioni], senza pensare espressamente allo scopo»<sup>92</sup>. Pensiero e azione, scienza e prassi, scienze positive e scienze dell'azione sono dunque riconducibili alla connessione coscienziale in qualità di sue specializzazioni prospettiche.

Quali siano le dirette e immediate conseguenze di questo approccio coscienziale ma non coscienzialistico nei termini di una entificazione della coscienza ridotta a mero teatro della dinamica delle rappresentazioni, è individuato ancora una volta da Johach e Rodi, nel momento in cui fanno rilevare come questo processo, o meglio, questo modo di «esser-dato-nella-coscienza» coincida sostanzialmente, in Dilthey, col concetto dell'«accorgersi» e come tale termine sia «parallelamente affine al termine “vissuto”», qualora esso sta «a indicare l'originario esser dato dello psichico anteriormente ad ogni scomposizione in pensare, sentire, volere, atto e contenuto»; e come altresì Dilthey cerchi, anche attraverso questo concetto, di sfuggire nuovamente «alla separazione di soggetto-oggetto» implicata nel termine kantiano di rappresentazione e, al contempo, «ad alcune aporie» insite nella «teoria tradizionale della conoscenza»<sup>93</sup>: quale, ad esempio, quella «di come la cosa possa entrare nella mia coscienza». Infatti, dal momento che è appurato che nella modalità coscienziale dell'*Innewerden* non sussiste e non è posta alcuna distinzione gno-

<sup>91</sup> Cfr. *ivi*, p. 87.

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 287.

<sup>93</sup> Cfr. H. Johach-F. Rodi, *Vorbericht* a GS, XIX, p. XXX.

seologica di soggetto e oggetto, cade automaticamente anche la «questione di come può sorgere in me la coscienza di una cosa, dato che io stesso non sono la cosa» e che quindi «le sue proprietà» non possono essere «le mie proprietà», ma esse «appartengono piuttosto alla sfera del suo proprio essere»<sup>94</sup>. In conseguenza dell'aver concepito il «ragionamento», come Dilthey ama definire il processo razionale del pensiero, in termini di «avviamento» e «preparazione» al sapere della realtà nelle sue molteplici sfaccettature; e ancor più, in conseguenza dell'aver inteso il pensiero logico-discorsivo come funzione della vita; in seguito a tutto ciò, una pagina dei manoscritti, dove per altro il confronto con le istanze della filosofia fichtiana dell'identità di soggetto-oggetto e delle successive critiche herbartiane a Fichte ha una sua importante valenza nell'insieme del discorso<sup>95</sup>, illustra assai bene il significato da attribuire al concetto di *Innewerden*, ovvero di processo di avviamento alla riduzione fenomenale. «L'essere-per-sé come accorgersi costituisce la natura semplice del processo psichico, nella misura in cui *questo è non solo un mero immedesimarsi in un oggetto, ma una esperienza vissuta. Esso costituisce il fondamento di ciò che chiamiamo vita come tale, il suo nocciolo più primitivo, e contiene al tempo stesso la legge formativa dell'autocoscienza. Questo accorgersi, nel quale un individuo possiede i suoi propri stati, può anche essere definito sentimento di sé, sebbene esso includa di più di quanto è indicato dal termine. Questo fatto contiene il nocciolo dell'autocoscienza*»<sup>96</sup>. Il partire da questo «fatto primario» dell'*Erleben*, in base al quale «ogni atto psichico può includere un accorgersi

<sup>94</sup> Cfr. GS, XIX, p. 62.

<sup>95</sup> Per questo confronto critico, che porterà Dilthey a rigettare non solo la soluzione fichtiana del problema, ma anche a rimarcare l'insufficienza delle corrette obiezioni avanzate da Herbert nei confronti di Fichte perché sviluppate ancora alla luce di una certa filosofia intellettualistica di concepire l'autocoscienza, rinviamo, in GS, XIX, alle pp. 158-160. A fronte di tutto ciò, un'attenzione particolare va prestata alle considerazioni che, in questo stesso contesto, Dilthey svolge in relazione al concetto kantiano di appercezione pura, perché in esse è dato cogliere, come sempre accade quando egli fa riferimento a Kant, vicinanza e al tempo stesso lontananza dagli schemi della filosofia trascendentale: «Kant [colse correttamente] i due veri principi esplicativi, l'accorgersi e l'unità della coscienza, ma restrinse il processo in modo intellettualistico». Infatti, se, da un parte, la tesi kantiana «che la congiunzione con l'oggetto non possa derivare dalla sensazione, dai sensi, e che quindi la sintesi sia propria del soggetto, è corretta»; dall'altra parte, «è lecito chiedersi anzitutto se l'oggetto non possa esserci per me in un fenomeno psichico diverso dalla sensazione. Secondariamente, si può chiedere se per spiegare gli oggetti si possano usare, oltre ai sensi, solo atti dell'intelletto» (ivi, pp. 155- 156). Ebbene, è precisamente in linea con questo triplice riferimento a Kant, Fichte e Herbart in merito al problema dell'autocoscienza che Dilthey sviluppava quella che in questo luogo egli definisce come «teoria positiva», la cui «tesi principale» risiede per l'appunto nella «relazione» tra «unità della coscienza» e «accorgersi di questa unità» quale «base dell'autocoscienza». Una teoria che si articolava intorno al plesso concettuale «accorgersi, essere-per-sé, vita».

<sup>96</sup> Ivi, p. 160. I corsivi sono nostri.

di se stesso»<sup>97</sup>, non implica, quindi, né la necessità gnoseologica di permanere nella regione del solo pensiero mediato con la sua distinzione tra soggetto e oggetto, che anzi il pensiero stesso trova le proprie condizioni di possibilità proprio nella riduzione fenomenale; né la necessità di permanere nella semplice presenza dell'atto percettivo, in cui siamo assorbiti in un oggetto. Insomma, l'accorgersi non combacia con nessuna delle due regioni: né con il piano dell'astrazione del pensiero riflessivo, né con quello del flusso degli atti in cui sono percepite oggettualmente le cose. Esso si contraddistingue piuttosto per essere la modalità soggettiva e dunque coscienziale attraverso cui qualcosa, sia esso un percepito, un voluto, un sentito o un pensato, «viene consaputo come il proprio», in quanto nell'*innwerden* «il processo e l'accorgersi del processo sono collegati, anzi completamente congiunti, con il loro contenuto»<sup>98</sup>. L'accorgersi coincide quindi con la regione del con-saputo, vale a dire con la

<sup>97</sup> Cfr. *ibid.* Il prosieguo dell'argomentazione è assai esplicativo e vale la pena riportarlo per intero, anche per le implicazioni somatiche che esso comporta accanto a quelle più specificamente intrapsichiche. «I sentimenti sono di per sé un accorgersi, e quindi ogni sentimento è una specie di accorgersi. Anche un appetito non può essere concepito senza un accorgersi della tensione contenuta dentro di esso. Diversamente stanno le cose con l'atto del pensare o del percepire. Questi atti non sono necessariamente accompagnati da un accorgersi di se stessi, sebbene un accorgersi possa accompagnarli. Nella percezione l'accorgersi è connesso a sentimenti di riposo o motori e a sensazioni legate alla funzione dell'organo di senso, allo sforzo dell'attenzione che mette in tensione i muscoli, oppure a quel dolce riposo che è accompagnato da sentimenti legati in parte ai nostri muscoli e in parte alle nostre sensazioni. Nel caso del pensiero l'accorgersi è connesso alla volontà di conoscere e altrettanto probabilmente è supportato dalla tensione insita negli stati nervosi associati alla coscienza, o da sentimenti di inibizione, ecc. Nell'accorgersi il soggetto non è affatto separato da ciò che viene percepito. Questo lo chiamiamo uno stato della coscienza immediata. Da ciò possiamo immediatamente arguire che chi si accorge possiede questo stato, o che chi è in uno stato si accorge di esso. L'accorgersi è il fatto primario dell'essere-per-sé, che, come la vita stessa, non contiene nessuna distinzione tra soggetto e oggetto, ma piuttosto forma la loro fondazione (...). Senza questo accorgersi immediato il Sé come oggetto non potrebbe mai giungere a sapersi come una sola cosa con il Sé come soggetto (...). Perciò, l'atto dell'accorgersi deve essere totalmente distinto dall'atto in cui sono percepite o concepite oggettualmente cose» (ivi, pp. 160-161). In questo passo vale la pena segnalare un altro punto di vicinanza tra Schleiermacher e il suo vecchio biografo, rappresentato da quel concetto di «volontà di sapere» che in qualità di impulso alla conoscenza non isola il processo conoscitivo dal contesto e dalla radice vitale da quale esso sorge: l'orientamento della volontà come espressione di un interesse e di una attenzione che muove l'uomo, proiettandolo oltre la datità del dato nella dimensione che gli è più propria – la libertà. Infatti, come scrive in altro luogo Dilthey con affermazione che sarebbe molto piaciuta al Fichte della rimediazione di Kant: «Lo sviluppo dell'individuo così come il progresso della civiltà punta verso la libertà» (ivi, p. 105).

<sup>98</sup> Cfr. ivi, p. 162. È alla luce del significato di questo processo interno alla coscienza, il quale si presenta tuttavia non come un semplice processo meramente psichico (altrimenti sarebbe esso stesso flusso e quindi esso stesso espressione della relatività del fluire), che Dilthey, educatosi alla scuola del soggettivismo critico di Kant, può fermamente sostenere contro ogni oggettivismo radicale e pertanto acritico, come acritico è ogni soggettivismo radicale: «Se uno cerca di cancellare il proprio Sé per vedere le cose così come sono realmente, con esso svanirebbe altresì ogni impulso a vedere. Infatti, è l'elemento aggiuntivo dell'esperienza vissuta, che dal Sé trabocca nel mondo degli oggetti, specialmente nella presa d'atto di ciò ch'è storico, quello che più di tutto lo rende degno di essere veduto. Solo da questo sentimento di sé, da questo essere-per-sé, deriva la caratteristica colorazione di rappresentazioni come "mio", "nostro", e di ciò che chiamiamo vita» (ivi, p. 161; i corsivi sono nostri).



elevazione a coscienza di ciò che in qualche modo già c'era per il Sé e che, proprio per il fatto di esserci, esercita un'influenza su di esso. Ed è in e attraverso questo processo di elevazione all'essere-consaputo che, quale primo impulso al sapere, ci si sottrae in qualche misura al mero flusso percettivo e cogitativo. In relazione a tutto ciò, nelle pagine che stiamo considerando, è opportuno allora evidenziare due punti di un certo rilievo teoretico e gnoseologico al tempo stesso. L'uno è quando, applicando la teoria dell'accorgersi agli atti cogitativi, nella fattispecie alla relazione tra l'andirivieni delle rappresentazioni e il sentimento di sé, si dice che «con il sentimento di sé abbiamo un accorgersi del nostro Sé e al contempo di *qualcosa che lo influenza e determina. Il passivo contiene dentro di sé l'esistenza di un attivo*»<sup>99</sup>. L'altro è quando, nell'applicare questa stessa teoria alla realtà effettuale, Dilthey fa emergere quanto segue: «Ciò che chiamiamo realtà effettuale è ben altra cosa da questa morta e passiva oggettualità somigliante ad un'immagine nello specchio. È l'accorgersi della pressione sul sentimento e della resistenza alla volontà che rivela un'attività fuori di me. Tutte le rappresentazioni nella coscienza hanno una tale realtà effettuale quando stanno in una tale relazione con i sentimenti e la volontà. Io la chiamo realtà effettuale interna»<sup>100</sup>. Ed è sempre sulla base di questa riduzione – che l'accorgersi avvia a realizzare ponendo le prime basi del processo che porterà al pensiero rappresentazionale –, che Dilthey può, da un lato, eliminare dal discorso intorno alla correlazione tra egoità e realtà ogni attardata nostalgia per un Io inteso sostanzialisticamente<sup>101</sup>; e, dall'altro lato, rinvenire nella «radice dell'autocoscienza», ovvero nel «sentimento di sé», la condizione «cooriginaria alla coscienza del mondo»<sup>102</sup>.

<sup>99</sup> Ivi, p. 163. I corsivi sono nostri.

<sup>100</sup> *Ibid.*

<sup>101</sup> Infatti, se è vero che, «quando ci accorgiamo che nel mutare degli atti psichici è attivo qualcosa che rimane lo stesso, allora l'identità dell'Io, il quale è stato separato dal corpo e riferito nuovamente all'attività interna dell'appercezione, acquista una più profonda significatività»; è altrettanto vero che, volendo rimanere entro i «limiti critici» della teoria dell'*Innewerden*, noi «non abbiamo un accorgersi immediato di questo Sé unitario. Siamo solo obbligati a presumerlo per spiegare ciò di cui ci accorgiamo». Di conseguenza non «possiamo presumere che questo Sé sia una sostanza». Ma, al contrario, dobbiamo concludere che è il concetto stesso di sostanza a derivare «da questo fatto» dell'accorgersi. Pertanto «nulla può essere dedotto da esso eccetto questa unità integrale che abbraccia tutti gli atti psichici e rimane identica in tutti loro». Commisurata a tutto ciò, si può allora terminare affermando, come Dilthey non esita ad affermare, che «l'approccio della filosofia astratta può essere a questo punto riconosciuto come pienamente insostenibile». Infatti, se c'è un «tipo di esperienza che ci mostra come il molteplice di espressioni di vita, stati, effetti e proprietà sia tenuto insieme in un'unità che è identica a se stessa», questo genere di esperienza è da individuare nella sola «esperienza interna», cioè, nell'«autocoscienza» (cfr. ivi, pp. 169-170).

<sup>102</sup> Cfr. ivi, p. 171.



Fino a questo punto abbiamo cercato di percorrere insieme con Dilthey quello che è il senso positivo del principio di fenomenalità e ciò che quest'ultimo implica a livello di riduzione fenomenale. Volendo riassumere il tutto, si potrebbe anche dire che il nocciolo positivo del principio consiste nel fatto che esso ci conduce in prossimità di una regione, quale quella di un sapere immediato, lì dove non si pone affatto il problema del sapere, perché questo è il regno del consaputo, della realtà ideale, non del fenomenico, dell'apparenza, ovvero di ciò che trascende la coscienza. In più, questo è il dominio nel quale, per sua stessa determinazione d'essenza, «il focalizzare l'attenzione sui fatti della coscienza li modifica in un modo che può essere» facilmente «controllato»<sup>103</sup>, in quanto ciò che pongo in quest'area lo pongo come essenzialmente mio, senza alcuna distinzione tra soggetto e oggetto, un oggetto che mi trascende. Perciò questa realtà irriducibile a fenomeno «*costituisce la certezza di ultima istanza*»<sup>104</sup>; una certezza che in qualche modo va ad investire anche i dati del mondo esterno, nel momento in cui essi, attraverso l'esperienza di resistenza della volontà, vengono consaputi, cioè, anch'essi ridotti a fatti della coscienza. Ma in relazione a questi aspetti positivi, senza alcuna intenzione di trincerarsi dietro di essi, Dilthey non è disposto a nasconde la «portata negativa» implicita nel principio di fenomenalità». Al contrario, egli non è affatto «d'accordo a smussare i suoi spigoli», isolandolo così «in una presunta sfera neutrale di pura teoria». La via da seguire, se si vuole essere coerentemente rigorosi, è allora quella di «riflettere a fondo su questo principio», per quanto possano sembrare «ridicole o pericolose le sue conseguenze»<sup>105</sup>. La conclusione a cui mena il prosieguo della ricerca, e Dilthey non ne nasconde tutta la drammaticità, che è poi la «tragicità» tutta interna allo «sforzo della conoscenza, che proviene dalla vita stessa»<sup>106</sup>, è allora questa: «Nel suo contenuto positivo, quindi, il principio di fenomenalità fornisce il fondamento della filosofia, mentre nella sua componente negativa esso costituisce il suo problema fondamentale, anzi, il vero enigma della conoscenza»<sup>107</sup>. Ebbene, qual è questo problema, qual è questo enigma dinanzi al quale si trova la filosofia, proprio nel momento in cui essa sembrava aver toccato terra e fornito ad «ogni investigare» «un δός μοι ποῦ στῶ»<sup>108</sup>, un accesso ad una dimensione di sapere immediato e in-

<sup>103</sup> Cfr. *ivi*, p. 88.

<sup>104</sup> Cfr. *ivi*, p. 177.

<sup>105</sup> Cfr. *ivi*, p. 65.

<sup>106</sup> Cfr. in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896, cit.*, p. 316.

<sup>107</sup> GS, XIX, pp. 74-75.

<sup>108</sup> Cfr. *ivi*, p. 64.

crollabile, capace di infondere certezza ai dati interni ed esterni alla regione coscienziale? Anche la risposta a questo drammatico interrogativo non si fa attendere, e Dilthey lo enuncia in questa forma semplice ma incisiva per il proseguimento della ricerca: «Ma in base a questo principio di fenomenalità io sono ora totalmente limitato ai fatti della coscienza? Questo principio ha il significato negativo di escludere ogni tipo di enunciato sull'esserci indipendente dalla coscienza?». Si affaccia qui il medesimo problema che Dilthey, in realtà, aveva già visto profilarsi nella ricerca su *La filosofia della vita nel suo rapporto all'empirismo e alla speculazione*, allorquando, nel momento stesso in cui assegnava al filosofo il compito di «far sì che nulla, di ciò che egli può recarsi alla coscienza e che può pesare nella ricerca delle condizioni generali dei fatti della coscienza nelle quali sta la loro pensabilità, venga lasciato in una *posizione di trascendenza* rispetto alla coscienza», scorgeva al contempo la «portata negativa» di «questa conoscenza» filosofica. E ciò perché «essa offre, alla posizione scettica di fronte al mondo, un fondamento chiaro», come sta a dimostrare il levarsi di una «nuova razza di sofisti», la quale «pratica virtuosisticamente la negazione teoretica e la accondiscendenza pratica nei riguardi di tutta la realtà nella quale noi viviamo». Così facendo essi, con il loro «insistere: “solo nella coscienza”, come Shylock sulla sua cambiale», finiscono per trasformare la filosofia «in uno scherzo di cattivo gusto»<sup>109</sup>. Fuor di metafora, sembra abbastanza chiaro il discorso ora aperto da Dilthey. Il problema fondamentale della filosofia è rappresentato precisamente dalla posizione di trascendenza rispetto alla coscienza; un problema che, se viene affrontato alla maniera dei fenomenalisti alla Berkeley e alla Fichte, finisce per dissolvere la realtà in pura apparenza, in un «mondo di ombre»<sup>110</sup>, e per aprire così il «portone della filosofia»<sup>111</sup> ad ogni istanza scettica e relativistica. È allora per questa ben precisa ragione che Dilthey, come si è già visto, ha insistito perché si facesse massima chiarezza sulla consistenza dell'esperienza, onde evitare di sostituire ad essa con fin troppa facilità quello che è il prodotto dell'autoriflessione: l'ego nella sua superba solitudine metafisica. Ma in effetti questo pericolo di una deriva solipsistica egli l'ha già ampiamente scongiurato quando, in opposizione alle errate interpretazioni idealistiche del principio di fenomenalità, ha sostenuto che, se si parte «dal sentimento di-se stessi, dai

<sup>109</sup> Cfr. in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., p. 110. Il corsivo è nostro. Si veda anche in GS, XIX, p. 65.

<sup>110</sup> Cfr. GS, XIX, p. 64.

<sup>111</sup> Cfr. *ivi*, p. 65.

sentimenti, dagli sforzi della volontà, troviamo che anche questi sono sempre collegati con una coscienza del mondo esterno, per quanto impercettibile possa essere questa coscienza»<sup>112</sup>. «Perciò, fin dove mi è possibile raggiungere i fatti della mia coscienza tramite l'apprensione diretta, il mondo esterno mi è dato con altrettanta immediatezza quanto una qualsiasi tonalità emotiva o un qualsiasi sforzo della volontà. Perciò, anche dal punto di vista imparziale dell'esperienza vissuta, l'uno è altrettanto certo quanto l'altro»<sup>113</sup>. Il principio di correlazione Io-mondo, altra cosa dal mondo come semplice rappresentazione, impedisce dunque di incapsulare l'intero discorso filosofico nei limiti angusti dell'Ego, per aprirlo al mondo dell'esperienza considerata in tutta la sua integralità: quella stessa esperienza che trova le sue condizioni di possibilità nella coscienza. Alla solitudine dell'egoità, che da nessuna parte porta, intrappolata com'è dentro se stessa o al massimo nelle rappresentazioni che essa stessa produce, va quindi sostituito il principio critico di coscienza, inteso non come luogo sostantivato dell'andirivieni degli atti di rappresentazione, bensì come modalità dell'esser-ci-per-me: in altre parole, come dominio d'azione del principio fondamentale di ogni seria e fondata filosofia dell'esperienza, il principio di fenomenalità.

L'impostazione centrale del problema dell'esperienza, e con esso quello della percezione, così come la troviamo sviluppata nella seconda e terza sezione del quarto libro dei manoscritti di continuazione dell'elaborazione breslaviana, in realtà trova una sua prima determinata ancorché sintetica enunciazione nel *Saggio su filosofia dell'esperienza e realtà effettuale*. Qui, contrapponendosi alla «concezione unilaterale» di Locke e Kant quando essi limitano «ogni esperienza a quella esterna», e altresì alla meccanica contrapposizione di esperienza esterna ed interna foriera di una «errata teoria psicologica», Dilthey giungeva a questa conclusione: «Vi è solo un'esperienza, la quale può essere valorizzata in una duplice direzione, e così sorge la distinzione tra esperienza esterna e interna»<sup>114</sup>. Questa tesi, che in questo contesto poteva sollevare più di un problema di comprensione, trova ora, alla luce della teoria della riduzione fenomenale, del principio di fenomenalità<sup>115</sup> e del secondo fondamentale

<sup>112</sup> Cfr. *ivi*, p. 70.

<sup>113</sup> *Ibid.*

<sup>114</sup> Per tutto questo si veda in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, *cit.*, p. 61.

<sup>115</sup> Ma già in un altro manoscritto appartenente ai primi progetti di teoria della conoscenza dal titolo *Apprensione ed analisi dei fatti di coscienza*, pur esso inserito successivamente nella elaborazione breslavese, questa relazione tra esperienza e principio di fenomenalità è ben evidente: «Questi fatti della coscienza costituiscono il contenuto

principio della filosofia<sup>116</sup>, un suo chiaro ed evidente significato e collocazione all'interno del disegno gnoseologico<sup>117</sup>. Infatti, dalla possibilità di riduzione

dell'esperienza interna, come di quella esterna. Noi chiamiamo esperienza il processo che accade nella coscienza, nel quale ad essa è dato un reale-effettuale. L'esperienza esterna sorge allorché alla coscienza si contrappone un reale-effettuale da essa diverso, l'interna apprende la effettualità di questa coscienza stessa» (ivi, p. 123). È alla luce di questa stessa relazione che, in *Filosofia dell'esperienza: empiria, non empirismo*, Dilthey considera la «esperienza interna come base della psicologia», muovendo le note obiezioni al metodo della osservazione esterna di Comte: «La constatazione di tali fatti [cioè, quelli della coscienza] costituisce quindi la base di ogni studio della natura umana e la possibilità critica della psicologia, il suo fondamento di legittimità, è legato in prima linea a questo punto» (si veda ivi, p. 98; per la discussione e critica della posizione di Comte, dove per altro Dilthey si serve dei due concetti fondamentali di attenzione e accorgersi, si vedano invece le pp. 99-102).

<sup>116</sup> Con queste parole enfatiche, infatti, Dilthey designa tale principio e la sua imprescindibile portata metodologica rispetto ai problemi che investono il dominio della conoscenza e, quindi, anche dell'esperienza: «Dal principio analizzato nel capitolo precedente [quello di fenomenalità] deriva quindi il secondo principio fondamentale della filosofia: la connessione che abbraccia i fatti della coscienza – incluse percezioni, ricordi, oggetti e rappresentazioni di essi e, infine, concetti –, è una connessione psicologica, cioè, è contenuta nella totalità della vita psichica. Di conseguenza la spiegazione di questa connessione, in cui si trovano percezioni e gli altri processi intellettuali, deve essere fondata sull'analisi dell'intero psichismo. Questo principio non fornisce alcuna determinazione iniziale del grado in cui i fatti della coscienza sono stati portati in una connessione interna dalla scienza, o della natura di questa connessione. Esso fornisce solamente la regola metodologica in base alla quale deve essere effettuata l'analisi e la spiegazione dei fatti della coscienza, incluse le percezioni e le altre operazioni intellettuali: col supporto cosciente dell'intero psichismo e della connessione in esso riscontrata» (GS, XIX, p. 75).

<sup>117</sup> A riguardo assai pertinenti e condivisibili ci sembrano le acute osservazioni del Marini sul carattere speciale dell'esperienza interna, anche se sviluppate alla luce del precipitato teoretico più maturo delle *Ideen*. «C'è l'esperienza interna, e c'è una riflessione su questa esperienza interna che, piano piano, la porta a coscienza. Quindi vi sono due momenti: il momento iniziale e quello finale. Quello iniziale è il momento della realtà vissuta, quello finale è il momento della datità della realtà vissuta (...), il privilegio di questo rapporto è che l'oggetto di cui si parla è lo stesso: vi è insomma, fin dall'inizio, questa identità tra il conoscente e il conosciuto. Il modo di conoscere della riflessione è un modo di conoscere speciale in quanto essa conosce se stessa: è l'esperienza interna che conosce se stessa, è l'esperienza interna che si duplica (...). E qui è contenuta una garanzia di verità anche secondo il principio tradizionale per cui la verità è corrispondenza del pensiero con l'oggetto: qui il pensiero è la riflessione, l'oggetto è l'esperienza interna, ma la riflessione è un atto dell'esperienza interna, quindi il soggetto e l'oggetto in questo caso coincidono, nel senso di una circolarità che dà una "immediata" garanzia di verità alla riflessione. Di qui il carattere privilegiato dell'esperienza interna e della riflessione; di qui la pretesa che la psicologia sia scienza fondamentale rispetto alla teoria della conoscenza (...). Cos'è allora la conoscenza? Diremo, in prima approssimazione, che la conoscenza è una specializzazione dell'esperienza interna, e quindi si basa totalmente sull'esperienza interna (...). È un modo di specializzarsi (secondo strumenti di carattere intellettuale) di una molto più ampia realtà dinamica che è quella dell'esperienza stessa, della vita stessa. Per Dilthey l'esperienza interna non è l'esperienza psichica individuale, ma ha già in sé questo carattere trascendentale di universalità (...). Ebbene questo carattere articolato dell'esperienza interna, è qualcosa che Kant ignora, che Comte e i positivisti ignorano» (così in A. Marini, *Alle origini della filosofia contemporanea: Wilhelm Dilthey. Antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione*, cit., pp. 204 e 216). Ad ogni modo, sul carattere riflessivo e linguistico che connota tanto l'esperienza esterna quanto quella interna, rispetto alla sfera ante-predicativa della percezione, pagine interessanti si ritrovano anche nella *Breslauer Ausarbeitung*: cfr. in GS, XIX, pp. 80-81 e 91. Qui ci limitiamo a riportarne la sintesi che Dilthey stesso opera: «esperienza (ἐμπειρία, *experientia*) è conoscenza sulla base della percezione. La percezione come tale non è ancora esperienza; piuttosto, quest'ultima consiste di giudizi e comporta un ampliamento della conoscenza dei fatti. La mia percezione di un albero sul mio percorso non è ancora ciò che io chiamo "esperienza"; né lo è la mia conoscenza immediata dell'esistenza dell'albero. Solo quando una percezione comporta un ampliamento della mia conoscenza, essa è di per sé la base dell'esperienza» (GS, XIX, p. 81).

coscienziale, anche dei dati fenomenici provenienti dall'esterno, ne consegue immediatamente il fatto che l'esperienza non solo non può che essere interna, ma anche unica, come viene prospettato a ragion veduta in una pagina di continuazione della *Breslauer Ausarbeitung*. «C'è un unico tipo di esperienza che ci mostra come il molteplice di espressioni di vita, stati, effetti e proprietà sia tenuto insieme in un'unità che è identica a se stessa: è l'esperienza interna, l'autocoscienza»<sup>118</sup>. L'esperienza interna risulta così essere la regione egologica in grado di tenere unito anche tutto questo molteplice che altrimenti assegneremmo ad un «di fuori», al mondo esterno. Ma è proprio perché siamo in presenza di un'unica esperienza, come unica è la realtà al di là di ogni tradizionale distinzione ontologica, che le sue due modalità possono correlarsi e cooperare al processo di comprensione, in particolare della comprensione intersoggettiva<sup>119</sup>. Eppure, al di là di ogni astratto e unilaterale riduzionismo che sarebbe privo di ogni fondamento, tutto ciò non impedisce affatto di cogliere e stabilire quelle che sono le «proprietà fondamentali» che contraddistinguono e differenziano ciascuna delle due modalità del circuito esperienziale. Difatti, a voler seguire le indicazioni sviluppate nella terza sezione del quarto libro dedicata specificamente alla «*percezione interna e le esperienze della vita psichica*», tre sono le «caratteristiche peculiari» che distinguono «ciò che appare nella percezione esterna» «da ciò ch'è dato nella percezione interna». Mentre ciò che è percepito nella prima è dato «come fenomeno» ed è quindi mediato dai «sensi», assumendo pertanto «forma sensoriale» e di conseguenza una configurazione spaziale, considerata la predominanza del «senso della vista e del tatto» «nella nostra percezione sensibile»; viceversa, i «fatti della percezione interna» sono dati «direttamente come realtà effettuale», cioè, li possediamo «immediatamente nell'accorgersi senza alcuna mediazione dei sensi», e pertanto sono «aspaziali e inestesi»<sup>120</sup>. Potremmo aggiungere che sono

<sup>118</sup> GS, XIX, p. 170. Ma si veda, sempre ivi (p. 203), la ancora più esplicita considerazione, secondo la quale «ciò ch'è dato nella percezione esterna, può successivamente, in base ad un interesse psicologico o critico, essere considerato come stato del proprio Sé. Così la percezione esterna trapassa in quella interna. E se, in conseguenza del mutarsi dell'interesse, ogni percezione esterna può evidentemente trapassare in una percezione interna, allora è chiaro che tutti i contenuti della nostra coscienza possono rientrare nella percezione interna, vuoi che essi, al pari delle proprie emozioni e processi volontari, compaiano solamente nella percezione interna, vuoi che essi, al pari di ciò ch'è dato nei sensi in seguito al riferimento al Sé apprensionale e rappresentazionale, trapassino dalla percezione esterna a quella interna».

<sup>119</sup> A tal riguardo, facciamo riferimento in particolare al capitolo di chiusura del libro quarto delle elaborazioni di Breslavia, dedicato, non a caso, a «*Il collegamento tra percezione esterna ed interna nel riconoscimento e comprensione delle altre persone*» (cfr. ivi, pp. 223-227).

<sup>120</sup> Cfr. ivi, p. 204.

proprio queste ultime specifiche proprietà – immediatezza, non sensorialità, aspazialità – che fanno della esperienza interna e di tutto ciò che ad essa è riducibile un esempio di evidenza, di cui può senz'altro avvalersi innanzitutto la scienza d'esperienza dei fatti psichici<sup>121</sup>.

#### 4. *Esperienza, tempo e temporalità*

In uno dei frammenti per una poetica risalenti agli anni 1907-1908, quindi coevi alle *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Dilthey, concentrando l'attenzione in modo particolare su quella che in questo contesto egli definisce la «profondità del vissuto», lascia emergere in maniera sintetica ma efficace ciò che ancora e di più significativo è implicato nella esperienza interna e, quindi, ciò che caratterizza quanto cade in quest'ultima in virtù del processo di riduzione fenomenale. Scrive dunque Dilthey: «Tutto ciò che da me è stato vissuto, che è vivibile, costituisce ora <una connessione>. *La vita è il decorso collegato in un intero in base ad una connessione strutturale, che comincia nel tempo e in esso finisce (...)*. Questa vita è localizzata temporalmente, spazialmente e mediante interazioni nella connessione dell'insieme generali di eventi che entra nella nostra esperienza (...). *L'espressione vissuto designa un parte di questo decorso di vita (...)* Essa non è un presente, contiene già in sé passato e futuro nella coscienza del presente». E nel capoverso immediatamente successivo egli aggiunge in termini che in qualche modo ci riportano nelle prossimità di alcune considerazioni di particolare rilievo sviluppate nelle pagine degli scritti di continuazione della elaborazione di Breslavia: «*Nell'incessante avanzare in cui ciò che è futuro diventa continuamente un presente e questo un passato, in questo flusso costante e continuativo che chiamiamo tempo, il presente è una sezione trasversale (...)* all'interno del flusso. Questa sezione trasversale in quanto tale non sarebbe esperibile. Come fa allora il presente a diventare effettivamente esperibile?». La rispo-

<sup>121</sup> «Quando l'esperienza esterna viene integrata nell'esperienza interna come un fatto di coscienza, viene alla luce quell'ampia connessione d'esperienza che è costituita dai fatti di coscienza e che, sotto questo aspetto, abbraccia ogni stato di fatto. La scienza dei fatti di coscienza è, per conseguenza, scienza d'esperienza. Per questa scienza ogni proposizione e ogni concetto ha il significato di un fatto; così anche un assioma non è nient'altro che un fatto di coscienza, che mostra come una proposizione universale sia connessa ad una evidenza immediata e indeducibile. Addirittura l'avanzamento del pensiero da una proposizione ad un'altra è un fatto, che mostra come varie proposizioni siano interconnesse ad un particolare tipo di evidenza, che può essere espresso in una regola logica» (ivi, pp. 81-82).

sta coincide sostanzialmente con le osservazioni già effettuate nelle *Studien*: «Riempimento con realtà è il carattere del presente, in contrapposizione con la rappresentazione di realtà e delle sue proprie modificazioni nel ricorso o nell'aspettazione di realtà e con la volontà di realizzarle. Ora, è questo riempimento con realtà che sussiste sempre e di continuo nel suo stesso avanzare, mentre quel che costituisce il contenuto del vivere subisce mutamenti. Quindi questo avanzante riempimento con realtà diviene esperibile come vivere, a differenza del rappresentare ciò che è stato vissuto o che sarà vissuto. La sua espressione è: noi viviamo sempre nel presente»<sup>122</sup>. Analogamente, a conclusione della propria esperienza di vita e di pensiero, nell'incompiuto *Plan der Forsetzung*, segnatamente laddove egli focalizza l'attenzione sulle componenti della riduzione fenomenale (accorgersi e realtà) in rapporto al tempo, Dilthey scrive ancora ad integrazione di quanto già sostenuto nel terzo studio: «Nella vita è contenuta come sua prima determinazione categoriale, fondamentale

<sup>122</sup> Così nel frammento intitolato *Il vissuto*, che abbiamo letto in W. Dilthey, *Estetica e poetica. Materiali editi e inediti (1886-1909)*, cit.: i passi considerati sono alle pp. 289-292 (i corsivi sono nostri). Quasi testualmente leggiamo nella *Dritte Studie*, fondamentale non solo per la esplicazione del nesso tra il concetto di decorso di vita e quello di temporalità e per la distinzione qui tracciata tra tempo reale (il tempo della coscienza) e tempo dell'accadere naturale (il tempo della rappresentazione), ma anche per la chiarificazione, attraverso la definizione della dimensione del presente, del concetto di *Präsenz*, ben altra cosa dalla semplice puntualità del presente linearmente inteso: «L'accadere compiuto e in sé concluso, chiaramente delimitato, che è contenuto in ogni parte della storia come in ogni concetto delle scienze dello spirito, è il decorso di vita. Esso forma una connessione che è delimitata da nascita e morte. Per la percezione esterna esso compare nella sussistenza della persona durante la sua durata di vita. A questa sussistenza spetta la proprietà del sussistere ininterrotto. Ma, a prescindere da ciò, sussiste una connessione, che può essere vissuta, la quale collega i momenti del decorso di vita dalla nascita fino alla morte (...). Nel decorso di vita è contenuta la determinazione della temporalità della vita; l'espressione "decorso" designa appunto solo questo. Il tempo non è solo una linea costituita da parti equivalenti, un sistema di rapporti, di successioni, simultaneità, durata. Se pensiamo il tempo a prescindere da ciò che lo riempie, le sue parti sono equivalenti l'una con l'altra. In questa continuità anche la parte più piccola è lineare; un "è" non c'è neppure nella parte più piccola. Ma il tempo concreto consiste piuttosto nell'inarrestabile avanzare del presente, in cui il presente diviene continuamente passato e il futuro diviene presente. Il presente è riempimento con realtà di un momento temporale, è un vissuto in contrapposizione al suo ricordo, o al desiderio, alla speranza, alla aspettazione, al timore di un qualcosa che può essere vissuto nel futuro. Ora, è questo avanzante riempimento con realtà che sussiste sempre e di continuo nell'avanzare del tempo, mentre quel che costituisce il contenuto del vivere subisce continui mutamenti. Questo avanzante riempimento con realtà nella linea del tempo, che costituisce il carattere del presente, a differenza del rappresentare ciò che è stato vissuto o che sarà vissuto, questo costante sprofondare del presente all'indietro in un passato e nel diventare-presente di ciò che appunto ancora abbiamo atteso, voluto, temuto, e che esisteva ancora solo nella regione di ciò che è rappresentato – quest'è il carattere del tempo reale. La sua espressione è: noi viviamo sempre nel presente, e in tale carattere è inoltre racchiusa la corruttibilità della nostra vita (...). Solo in questa continuità sta il riempimento temporale, dunque la pienezza di vita (...). Il carattere del nostro decorso di vita sussiste in effetti eternamente nelle relazioni tra presente, passato e futuro (...). A ciò si aggiunga il fatto che la connessione tra ciò che è ricordato e il presente, il persistere della realtà qualitativamente determinata, l'influsso del passato come forza sul presente, assegna a ciò che è ricordato un proprio carattere di presenza. E la "presenza" è l'essere-incluso del passato nel nostro vivere» (in GS, VII, pp. 71-73).



per tutte le altre, la temporalità. Ciò risulta già nell'espressione "decorso di vita". *Il tempo c'è per noi in virtù dell'unità comprensiva della nostra coscienza.* Alla vita e agli oggetti esterni che vi compaiono sono comuni i rapporti di simultaneità, successione, distanza temporale, durata, mutamento. *Da essi sono stati sviluppati, sulla base della scienza matematica della natura, i rapporti astratti che Kant ha posto a fondamento della sua dottrina della fenomenalità del tempo.* Questo ambito di rapporti racchiude ma non esaurisce il vissuto del tempo, in cui il suo concetto trova il suo riempimento finale. Qui il tempo viene esperito come l'inarrestabile avanzare del presente, in cui il presente diviene continuamente passato e il futuro diviene presente. Il presente è il riempimento con realtà di un momento di tempo, esso è il vissuto in contrapposizione al ricordo o alle rappresentazioni del futuro, che sorgono nel desiderio, nell'aspettazione, nella speranza, nel timore, nel volere. È questo riempimento con realtà o presente che sussiste di continuo, mentre quel che costituisce il contenuto del vivere subisce continui mutamenti. Le rappresentazioni, nelle quali possediamo il passato e il futuro, esistono solo per chi vive nel presente. Il presente c'è sempre e nulla c'è che non compaia in esso (...). Così le parti del tempo riempito non sono distinte tra loro solo qualitativamente, ma, se guardiamo dal presente all'indietro verso il passato e in avanti verso il futuro, allora ogni parte del flusso del tempo ha, a prescindere da ciò che in esso compare, un distinto carattere»<sup>123</sup>. Ma questa attenzione per il tempo reale quale tempo della coscienza e quale pienezza di vita, ovvero questo tentativo di esplicazione del rapporto tra vissuto e fenomenalità, rispetto al quale il tempo fenomenale kantiano, per quanto ridotto a dimensione interna della soggettività, resta tuttavia un «regno spettrale dell'intemporale, qualcosa che non viene vissuto»<sup>124</sup>, perché ridotto a puro elemento quanti-

<sup>123</sup> GS, VII, pp. 102-103. I corsivi sono nostri. Per un primo approccio alla tematica del tempo e della temporalità, così come viene sviluppata da Dilthey in immediata relazione e critica della dottrina kantiana del tempo, rinviamo, per quanto didascalico sia, al breve studio di Arslan Topakkaya, *Die gelebte Zeit. Dilthey's Auffassung von der Zeit und seine Kritik an Kant's Zeitlehre* (München 2009), contenente, alla fine del volumetto, un utile indice ragionato della letteratura secondaria sul tema, che non si ferma alla sola posizione diltheyana. Ma in tale indice, il lettore non troverà, purtroppo, alcun riferimento alla letteratura italiana, che pure ha dedicato pagine assai rilevanti alla problematica del tempo in Dilthey, come quelle della D'Ippolito (*Il sogno del filosofo. Su Dilthey e Husserl*, cit., pp. 80-90), di Matteucci (*Anatomie diltheyane. Su alcuni motivi della teoria diltheyana della conoscenza*, cit., pp. 98-105), di Marini (*Alle origini della filosofia contemporanea: Wilhelm Dilthey. Antinomie dell'esperienza, fondazione temporale del mondo umano, epistemologia della connessione*, cit., pp. 148-181).

<sup>124</sup> Cfr. *ivi*, p. 194. Ma, in realtà, Dilthey non si limita semplicemente a prendere in considerazione il momento della esposizione della dottrina del tempo, nel quale Kant afferma: «Il tempo non è altro che la forma del senso interno, ossia dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno. Difatti il tempo non può essere a nessun titolo una determinazione dei fenomeni esterni (...); ma, al contrario, determina il rapporto delle rappresentazioni



tativo di calcolo; tale attenzione, dicevamo, rimonta ad anni nei quali Dilthey pone concretamente mano al proposito di elaborare in modo articolato e sistematico una psicologia descrittiva in grado di dar ragione, al di là delle ipotesi della psicologia dominante, alla continuità della vita psichica e alla delimitazione degli atti e dei processi psichici. Di conseguenza, riallacciandosi alle «ricerche sull'unità della coscienza e al concetto di atto psichico», che in questo contesto significava anzitutto avvalersi, ancorché criticamente, delle indagini sviluppate da Brentano entro i confini di una psicologia dal punto di vista empirico avversa a costruire la vita psichica «a partire dalla sensazione», Dilthey così argomenta: «L'unità intrapsichica è quella totalità che è collegata nell'unità della coscienza». E sulla base di questo principio olistico, altra cosa dalla nuclearità della sensazione che «non designa alcun vissuto psichico», egli aggiungeva due importanti considerazioni. La prima, orientata a evitare di ridurre la coscienza a un processo intermittente che la priverebbe della sua unità, è appunto questa: «Ora, poiché nel procedere della vita in avanti, delle parti costitutive entrano in questa unità, mentre all'indietro si perdono nel buio, così non vi è nulla di separato e distinto nella continuità del processo vi-

nel nostro stato interno». Ma egli prende altresì in considerazione il secondo momento di questa esposizione, allorché Kant, sempre nel quadro dell'estetica trascendentale, per rispondere ad una «obiezione» «unanime», afferma anche: «Il tempo è senza dubbio alcunché di reale (...). Esso ha dunque una realtà soggettiva rispetto all'esperienza interna, ossia, io ho realmente la rappresentazione del tempo e delle mie determinazioni in esso» (per queste citazioni si veda in I. Kant, *Critica della ragion pura*, tr. it. a cura di P. Chiodi, Torino 1977<sup>2</sup>, pp. 108 e 111). È quindi alla luce di questi due momenti dell'esposizione che Dilthey valuta il senso di quello che gli appare come il «più importante attacco alla realtà di ciò che è dato nella percezione interna», per l'appunto, la «dottrina kantiana del senso interno e del tempo». Ebbene, se la «prima tesi di Kant», quella relativa al «fluire del tempo come una forma *a priori*», gli appare «dimostrata correttamente», a patto però che non vi si introduca la «distinzione di materia e forma»: infatti, com'è pronto ad ammettere Dilthey, «questa condizione è radicata in un'attività, la cui natura si manifesta nell'unità della coscienza» quale «fonte della continuità del tempo»; la seconda tesi invece, quella secondo la quale il tempo è una «forma pura dell'intuizione analoga allo spazio», ovvero quella che estende il «concetto di apparizione alle esperienze interne», appare a Dilthey «sbagliata». Anzi, è proprio in questa estensione che sta «l'errore fondamentale» della concezione kantiana. Infatti, se il tempo implicasse effettivamente questa analogia con la forma dello spazio, «allora le sue parti si distinguerebbero l'una dall'altra solamente per la loro relazione al tutto». Sta di fatto, come Dilthey osserva anche in questo contesto, che «le componenti del tempo restano distinte l'una dall'altra anche quando esse sono astratte dai loro specifici contenuti». E per di più aggiunge, anticipando i termini del discorso sviluppato, come abbiamo visto, sia nelle *Studien* che nel *Plan der Fortsetzung*: «Il presente è l'esserci così com'è dato nell'esperienza. I lati della nostra vita psichica come anche la realtà del nostro Sé e del mondo sono tenuti insieme nel tempo da questo presente (...). Perciò, il tempo è dato nella totalità della nostra autocoscienza e non è meramente un fatto dell'intelletto». Insomma, per dirla in breve, ciò che della deduzione sviluppata nell'estetica kantiana non convince Dilthey, e non è poco, è la «soggettività del tempo», la sua riduzione a idealità, nella misura in cui questa tesi non solo non è in grado di spiegare «come possa essere presente in noi il fluire del tempo», ma non è neppure in grado di giustificare il «darsi del tempo nella volontà e nel sentimento», ovvero in tutte quelle componenti che costituiscono la connessione strutturale dello psichico (per tutte queste considerazioni, cfr in GS, XIX, pp. 215-217).

tale; ciò che si delimita reciprocamente sono solo i contenuti che la coscienza importa». La seconda, ancora più importante ai fini del nostro discorso, è la seguente: «Questa unità della coscienza costituisce empiricamente in un determinato attimo lo stato psichico. Questo stato io lo chiamo momento vitale (...). *Come fatto d'esperienza, non come astrazione, esso riempie un tempo*, nel quale lo sguardo dell'attenzione coglie la propria situazione (...). Ciò che in esso è dato, noi lo chiamiamo *status conscientiae*»<sup>125</sup>. Ebbene, se, in continuità con queste ultime considerazioni, aggiungiamo quella avanzata nei manoscritti del secondo volume – e, cioè, che una «grande difficoltà» per l'analisi della percezione degli stati interni «consiste nel fatto che ogni cosa data nella percezione interna è sempre solo lo *status conscientiae* illuminato da attenzione. Le altre parti perdono sempre più in distinzione, ecc., sull'orizzonte della coscienza»<sup>126</sup> –, ecco che giungiamo in prossimità dell'ultimo risvolto a cui

<sup>125</sup> Per tutto questo si veda in W. Dilthey, *La molteplicità della vita psichica e la sua partizione*, cit., p. 144. Il corsivo è nostro. Cfr. anche in *Idee su una psicologia descrittiva e analitica*, cit., pp. 408-409.

<sup>126</sup> Cfr. in GS, XIX, p. 219. In merito a queste ultime osservazioni, secondo le quali la «totalità della vita psichica non ci è data», anzi, non ci è dato «neppure il suo nocciolo o il nostro carattere», nel che è da vedere il rifiuto diltheyano per ogni tipo di istanza o ipotesi totalizzante, del massimo interesse è la integrazione che nelle proprie carte Dilthey allega alla conclusione della frase ora citata. In essa, infatti, troviamo espresso in estrema sintesi quel concetto di intellettualità della percezione interna, modellato sulla teoria helmholtziana della intellettualità della percezione esterna, intorno al quale Dilthey sta lavorando in questi anni e che farà saltare l'intero impianto della critica kantiana, fondata com'è sulla distinzione tra percezione e pensiero. Scrive dunque Dilthey in questo appunto: «Intellettualità della percezione interna. 1. Quando vogliamo dar conto a noi stessi dei nostri stati interni, ci volgiamo a ciò che è più remoto; ma questo avviene rispetto ad un qualcosa di dato. Quando distinguiamo fatti particolari, ciò accade sempre dal punto di vista del rendere conto. Ma questo punto di vista, nella sua relazione con [la] connessione acquisita della vita psichica, è un sistema di appercezione (...). 4. Ogni processo particolare è da noi appercepito nella connessione della struttura data della vita psichica. Principio ultimo: anche la percezione particolare è connessa all'appercezione» (ivi, p. 435, n. 390). È, infatti, ne *La immaginazione del poeta* del 1887 che trova chiarificazione e applicazione il concetto di appercezione e, insieme con esso, il concetto di connessione acquisita della vita psichica inteso nel suo senso pregnante di apparato apriorico di natura non-formale ma materiale. «Se – argomenta Dilthey alla luce di quelli che fin dagli anni settanta ha definito come le operazioni elementari del pensiero, cioè, del pensiero tacito, pre-discorsivo e ante-predicativo – si va oltre il distinguere, il riunire, il mettere in relazione, il riprodurre e il rimuovere le rappresentazioni, tra questi processi formativi del pensiero s'incontra dapprima l'appercezione. Essa costituisce il caso più semplice in cui la connessione della vita psichica è efficace su un singolo processo e riceve da questo un retroeffetto. Con appercezione intendiamo l'assunzione nella connessione della coscienza di contenuti d'esperienza, percezioni sensoriali o stati interni, mediata dall'orientamento attenzionale. Essa è dunque dapprima condizionata dal fatto che i nuovi contenuti d'esperienza e una rappresentazione già esistente si pongono in una relazione totale o parziale di interiorità reciproca. Da ciò viene mediata l'assunzione della percezione-rappresentazione così sorta entro la connessione in cui già si trovava la rappresentazione. Di conseguenza, può prodursi un'alterazione o nei contenuti d'esperienza o nella connessione della vita psichica» (si veda in W. Dilthey, *Estetica e poetica. Materiali editi e inediti (1886-1909)*, cit., pp. 121-122). Per il riferimento a Helmholtz, rinviamo al saggio del 1878, il quale tra gli scritti helmholtziani è quello che più di tutti ha inciso sull'approccio diltheyano alla tematica della percezione: *I fatti della percezione* (ora raccolto in versione italiana in H. von Helmholtz, *Opere*, tr. it. a cura di V. Cappelletti, Torino 1996<sup>2</sup>, pp. 583-629). Sulla efficace incidenza che il maggior studioso di ottica fisiologica dell'Ottocento ha avuto su Dilthey, ha scritto

conduce l'analisi della percezione interna: il «flusso temporale come la forma delle percezioni interne»<sup>127</sup>.

Dunque, com'è perfettamente documentabile dai vari riferimenti sopra addotti, la interconnessione, che Dilthey istituisce tra momento vitale e temporalità<sup>128</sup>, quest'ultima intesa e vissuta anche come corruttibilità dal punto di vista dell'esperienza umana (troppo umana) della vita<sup>129</sup>, costituisce un lungo e ininterrotto filo conduttore che collega il cosiddetto periodo medio della sua riflessione teoretica alla fase più matura del suo tentativo di fondazione delle scienze dell'uomo e della storia. E qui Dilthey, al di là dei vari riferimenti e spunti critici mossi alla concezione del tempo in Kant, si riallaccia ad una ben più antica quanto illustre tradizione, che vede nel tempo, in special modo nella sua dimensione del presente, la drammatica «inafferrabilità di ciò che costituisce propriamente il tempo»: cioè, principalmente alla meditazione dell'Agostino delle *Confessioni*<sup>130</sup>. Ma veniamo al nocciolo della questione, di quella questione che nessuna branca della scienza naturale come scienza fenomenica e calcolante può comprendere, ma solo un'analisi approfondita del vissuto che faccia emergere anzitutto lo spessore qualitativo inerente all'esperienza umana: vale a dire, quella pienezza del tempo reale che, secondo quanto abbiamo appreso dal *Plan der Fortsetzung*, come condizione ancora una volta non-formale scandisce la relazione esistenziale tra vita, vitalità e mondo. Scrive Dilthey: «Ad ogni percezione conviene solo una proprietà o caratteristica,

pagine fini Andrea Orsucci nel suo saggio *Tra Helmholtz e Dilthey: filosofia e metodo combinatorio* (Napoli 1992), contribuendo non poco a modificare l'immagine tradizionale di un Dilthey tutto arroccato sulla distinzione e separazione tra scienze naturali e scienze dello spirito.

<sup>127</sup> Così suona il titolo del quarto capitolo della terza sezione del libro terzo, dedicata interamente a «*La percezione interna e le esperienze della vita psichica*»: cfr. *ivi*, pp. 195-227.

<sup>128</sup> A riguardo, in una aggiunta a mano di Dilthey, nella quale «la continuità del flusso temporale» è vista dipendere dalla «gradazione» avente luogo nella «relazione tra percezione e riproduzione rammemorativa», si osserva significativamente: «La vitalità data in una percezione interna, questa stessa vitalità come accorgersi è sempre la base». Non è tutto. Nel determinare quel che per eccellenza è il «carattere del tempo», cioè, la «continuità», Dilthey torna ad escludere che esso possa essere ridotto a tempo spazializzato, quindi a puro elemento di calcolo razionale al pari dei punti che si succedono lungo una linea retta: «È del tutto evidente che [ciò che è temporale] non è in una posizione, così come non vi è mai un momento che possa essere concepito come un'unità (cfr. in GS, XIX, p. 436, n. 408).

<sup>129</sup> Concordiamo a pieno quanto a proposito osserva la D'Ippolito: «Il tempo, d'altra parte, come corruttibilità, indica un limite radicale, che il vissuto comprende senza poterlo risolvere: non si tratta infatti di un limite in senso kantiano, che attenga al conoscere umano come tale, ma del limite reale-esistenziale, che indica la presenza di un elemento irriducibile di fattualità e di datità nella struttura stessa della vita» (*Il sogno del filosofo. Su Dilthey e Husserl, cit.*, p. 80).

<sup>130</sup> Cfr. in GS, XIX, p. 215. Ma a questo precedente illustre si affianca una ben più remota tradizione di pensiero quale quella eraclitea e zenoniana: «Questo carattere del tempo è vissuto da Eraclito nel sentimento tragico della corruttibilità, è espresso da Zenone nella nota contraddizione della freccia che vola» (*ibid.*).

da cui è astratto il concetto di tempo»<sup>131</sup>. È sulla base di questo ispessimento temporale che affetta, caratterizzandoli costitutivamente, percepito e percezione, che, da un lato, non è possibile ridurre la percezione a pura e semplice sensazione come risposta fisiologica e meccanica ad uno stimolo esterno e fare di essa la base per la costruzione dello psichico; e, dall'altro lato, ridurre l'esperienza originaria del tempo a mero «sistema d'ordine» di ciò che «che coesiste [nello spazio]». A quest'ultimo riguardo, Dilthey non mette totalmente e acriticamente in discussione la possibilità di un ordinamento siffatto, a patto però che non lo si concepisca alla maniera kantiana, vale a dire come ordine naturale e necessario. Infatti, Kant, ignorando la distinzione tra esterno e interno, tra ordine naturale e ordine qualitativo e vissuto, insomma, tra «percezione interna ed esterna», finisce per omettere quella che è la «caratteristica fondamentale del tempo». E, cioè, quella *Präsenz* che elimina dall'idea di tempo il senso riduttivamente spaziale della semplice successione puntuale e lineare. È dunque in questo quadro che vanno lette le considerazioni avanzate negli scritti per il secondo volume: «Il presente avanza, per così dire, in successione. Ciò che è presente arretra nel passato. Questo avanzare del presente nel tempo è il fatto che nessun sistema d'ordine di un senso interno è in grado di spiegare. Dei processi composti che costituiscono il presente, qualcosa si perde goccia a goccia, per così dire, nell'oceano del passato. In avanti, qualcosa di atteso, di futuro, diventa presente». Alla luce di ciò, ovvero in considerazione della temporalità interna che scandisce, alla maniera storicistica, il succedersi del tempo nelle sue differenti dimensioni e nei suoi differenti riflessi sulla soggettività vivente, il presente non è allora «nient'altro che uno stato vitale, che si manifesta nell'attenzione, nel sentire e nel volere». A sua volta il passato, pur esso considerato «come stato di coscienza», si distingue dal presente «per tutte quelle caratteristiche peculiari che distinguono i ricordi dalle esperienze visute». Infine, rispetto a queste due dimensioni, «il futuro è ciò che è meramente indeterminato in termini di immagini rappresentazionali. *Esso è un mondo*

<sup>131</sup> Ivi, p. 217. In relazione a questa affermazione, nella quale Dilthey pone l'accento sul carattere intrinsecamente temporale della percezione, si potrebbero leggere altre due importanti considerazioni sviluppate nella *Breslauer Ausarbeitung*. La prima, lì dove in termini più generali riguardo alla stratificazione dell'unità di vita, si dice che: «Entro la continuità di questo Io in continuo mutamento, che pure, attraverso il suo mutamento, rimane lo stesso, distinguiamo mutamenti del sentimento, della volontà e del conoscere». La seconda quando, in relazione ai processi di appercezione che hanno luogo entro l'unità della coscienza, Dilthey sostiene che: «Tramite l'unità della coscienza tutti gli atti della vita desta sono tra loro interconnessi. Nuovi elementi possono sempre entrare in collegamenti già esistenti, mentre altri permangono (...). Per conseguenza il flusso temporale è esperito e richiamato come un flusso continuo» (si veda ivi, pp. 145 e 165).

*di possibilità che ci incalzano costantemente come banchi di nebbia, quando guardiamo giù dall'alto delle Alpi. Ma queste possibilità sono immagini connesse con l'attitudine dell'attesa. Il futuro nascente influenza sempre la coscienza mutevole del presente in qualità di tonalità emotiva*<sup>132</sup>. In tal senso, almeno secondo la dimensione temporale del futuro, connessa com'è alla attività rappresentazionale dell'Io vivente e alla coscienza ispessita dal presente, il tempo si configura come campo di possibilità, come vissuto e dinamico quadro prospettico, in cui e attraverso cui le unità viventi accedono alla comprensione della vita e del mondo della vita, prendendo posizione all'interno di essi con attitudini che sono insieme conoscitive e valutative. Infatti, solo se vissuto con attitudini plasmatrici il valore, i valori valgono<sup>133</sup>. Di qui il significato della temporalità quale prima categoria delle scienze dello spirito. Alla vita come connessione temporale di presente, passato e futuro, e al suo correlato esterno, il mondo, anch'esso ridotto e ricondotto al lato interno dell'esperienza, si accede solo attraverso un'analisi critica della temporalità.

Abbandonata l'orbita della concezione kantiana del tempo inteso come forma pura in cui ordinare la successione delle rappresentazioni<sup>134</sup>, ristabilito, in conseguenza della riduzione fenomenale alla realtà del vissuto sia l'esserci del Sé che l'esserci della realtà effettuale, il nesso tempo-vita<sup>135</sup>, Dilthey può così contrassegnare in termini squisitamente temporali le relazioni intrinseche che intercorrono tra le percezioni<sup>136</sup>, e inserire pertanto ciò che è percepito

<sup>132</sup> Per tutto questo si veda ivi, p. 211 (i corsivi sono nostri). A lato di queste importanti considerazioni, si leggano anche quelle altrettanto fondamentali sviluppate nelle *Ideen* a proposito dei processi psichici che hanno luogo all'interno della coscienza: «Tali processi si susseguono nel tempo (...), ma non come onde l'una dopo l'altra, ciascuna superata dall'altra, intervallate come file di un reggimento di soldati (...). Io trovo invece, nella mia vita desta, una continuità. I processi scorrono gli uni accanto e dentro negli altri in modo tale che nella mia coscienza qualcosa è sempre presente» (*Idee su una psicologia descrittiva e analitica*, cit., p. 408).

<sup>133</sup> Come è detto a conclusione dei manoscritti di continuazione della elaborazione di Breslavia in merito al concetto di storia, «Lo sviluppo della dimensione contenutistica dello spirito è il risultato di un processo di differenziazione, ma è dovuto allo sviluppo dell'ampia esperienza vissuta dei valori come altro tipo di esperienza» (in GS, XIX, p. 294).

<sup>134</sup> Sempre alla luce delle pagine che stiamo considerando, la critica alla concezione kantiana del tempo come sistema d'ordine assume toni assai duri e radicali, allorché Dilthey intravede in essa addirittura «un totale rovesciamento del rapporto tra realtà effettuale, vita e pensiero». Infatti, nella misura in cui «il sistema d'ordine esisterebbe oggettivamente a prescindere da noi, è esso che assegnerebbe alla mia particolare situazione di fatto il valore di presente». Per cui quel presente che nella «vitalità» «è un vivere immediato», e questa stessa vitalità non sarebbero altro che una «parvenza di un sistema d'ordine» (cfr. ivi, pp. 214-215).

<sup>135</sup> «Ebbene, l'idealità del tempo è molto più difficile da concepire della idealità dello spazio, poiché il tempo è tanto la forma del vivere interno, quanto la forma dei processi esterni» (ivi, p. 213).

<sup>136</sup> «Simultaneità, sequenza, durata, distanza temporale sono relazioni intrinseche alle nostre percezioni, che designiamo come relazioni temporali. In esse è contenuta una successione di mutamenti, e non possiamo pensare la rappresentazione della successione senza quella del tempo, come la rappresentazione del tempo senza quella della successione» (ivi, p. 212).

nel presente dentro il flusso temporale dovuto all'inarrestabile avanzare del presente. Cosicché anche in questo contesto delle *Ausarbeitungen*, nel quale è dato scorgere l'antefatto delle più fini ancorché brevi indagini sul tempo condotte nelle *Studien* e nel *Plan der Fortsetzung*, il nucleo centrale della concezione diltheyana del tempo è costituito dal presente, per la carica di realtà e di potenzialità<sup>137</sup> che esso ha rispetto al carattere puramente rappresentazionale del passato e del futuro<sup>138</sup>. Questo senso di realtà, che Dilthey assegna al presente onde evitare che tutto si trasfiguri in pura «parvenza»<sup>139</sup>, si sostanzia appunto nel riferire il presente al contenuto effettivamente dato nella percezione attuale, quindi nella regione del vissuto. Ed è proprio perché il percepito e la percezione mostrano questo loro ispessimento e innervazione temporale, inseriti come sono in un tempo del presente, essi come qualcosa di vivente entrano a far parte della connessione della coscienza quale dimensione affetta dal presente. «Il presente è l'autocoscienza riempita, in cui ci troviamo come realtà effettuale. *Esso non è infine altro che la realtà effettuale del nostro Sé, cioè, l'esserci che è dato nell'esperienza*»<sup>140</sup>. Ma, stando a quest'ultimo rilievo, la dimensione del presente quale carattere peculiare del vivere e della vitalità – che è altra cosa dalla pura e semplice soggettività trascendentale priva di qualsiasi linfa vitale<sup>141</sup> – finisce così per investire non solo ciò che è

<sup>137</sup> È in questo senso che ci pare debba essere intesa la tesi secondo la quale «il presente garantisce situazioni sempre nuove del nostro Sé, avanza sempre con lo stesso ritmo, senza mai esitare, senza mai affrettarsi. Così esso è e mai diviene, eppure costituisce tutta la realtà effettuale. Quindi, il tempo e il mutamento fanno sì che nulla perduri, ma tutto si consumi» (ivi, p. 213).

<sup>138</sup> È quanto emerge chiaramente già in questa fase preparatoria della concezione diltheyana del tempo: «Passato e futuro si formano solo tramite rappresentazione. Anzi, esistono solo nella rappresentazione interna, in parte come ricordo, in parte come immagini di qualcosa che vuole successivamente diventare realtà effettuale. Essi devono essere distinti dal presente, che è totalità riempita di vita, non già una rappresentazione di essa» (ivi, p. 221).

<sup>139</sup> Cfr. ivi, p. 213.

<sup>140</sup> Ivi, p. 221 (il corsivo è nostro).

<sup>141</sup> Contro la purezza eterea del soggetto trascendentale, rispetto al quale l'individualità di ciascuno finisce per presentarsi come una declinazione dell'essere della ragione, valga per tutto quanto con enfasi è detto nel citato *Saggio su filosofia dell'esperienza e realtà effettuale in opposizione all'empirismo e alla speculazione* (p. 64): «Il segreto del mondo, espresso positivamente, è l'individualità, indivisibile, indissolubile». Sempre in queste stesse pagine, alla positività esistenziale dell'individualità considerata nella sua integralità, fa eco il principio antispinoziano e antihegeliano della positività del mondo: «Eliminazione rigorosa della proposizione: omnis determinatio est negatio. L'universo come insieme totalmente positivo di qualità (...). Non vi è alcuna decomposizione del mondo in concetti» (ivi, p. 66). In linea con la prima affermazione, diventa chiaro allora il senso pieno della tesi espressa nel Libro VI dei manoscritti per il secondo volume, là dove Dilthey connette vitalità e processo di comprensione: «il comprendere è competenza di tutti coloro che si occupano attivamente degli stati spirituali, e si differenzia dallo spiegare per il suo coinvolgimento nella vitalità, un coinvolgimento che è possibile solo sulla base della vitalità stessa. Quest'ultima è il grande oggetto e al contempo l'organo di coloro che hanno a che fare con gli stati spirituali» (in GS, XIX, p. 277).

dato nel percepire, ma per determinare e assorbire in sé l'intera esperienza vissuta-vivente di quell'io che si muove nel commercio con il mondo e che, perciò, fin dall'inizio è inserito in una complessa trama di relazioni umane e mondane, storiche, ed è restio quindi ad ogni tentativo di incapsulamento in pure strutture trascendentali intese alla maniera kant-fichtiana, avulse, cioè, da ogni contatto materiale con la temporalità. Per ciò stesso, continuare ad ammettere che il tempo sia riconducibile ad un «sistema d'ordine fondato nelle condizioni di un qualcosa di atemporale», fa trasparire «subito l'impossibilità di portare avanti una simile idea»<sup>142</sup>. La condizione di possibilità dell'esercizi dell'esperienza (del Sé come del realtà) è affidata sì al tempo, ma non al tempo trascendentalmente inteso.

### 5. *L'intellettualità della percezione interna*

Ma il carattere di affezione temporale dell'esperienza non esaurisce l'intera teoria diltheyana dell'*Erfahrung*, che per questa sua complicazione non poteva né coincidere con alcuna forma tradizionale di esso, né considerarsi come una semplice forma ampliata e riattualizzata di empirismo. L'empiria, così come si declina dal punto di vista della riflessione filosofica diltheyana, presuppone infatti, come abbiamo già anticipato, un'altra caratteristica intrinseca all'esperienza, che nessuna concezione trascendentale o empirista può contemplare in sede di analisi della percezione. Parliamo del teorema dell'intellettualità della percezione formulato da Helmholtz in riferimento alla percezione esterna, allorquando si era trattato di riempire l'*a priori* di Kant rilevando la presenza del dato intellettuale, che agirebbe già all'interno della percezione, facendo di essa un processo che travalica continuamente la semplice datità della sensazione<sup>143</sup>. Ebbene, sulla falsariga del concetto e della concezione helmholtziana,

<sup>142</sup> Cfr. GS, XIX, p. 214.

<sup>143</sup> Secondo Helmholtz, la percezione, in quanto attività costruttiva e quindi già di per sé intellettuale, operante in base all'esperienza e alla consuetudine alla prima originaria decifrazione dei dati sensoriali, possiede una sua logica nella comprensione del mondo esterno: una logica molto simile a quella del pensiero propriamente detto che sottende al ragionamento scientifico. Senza l'appoggio delle particolari operazioni elementari di questa logica, che interpreta il materiale empirico proveniente dalle sensazioni, l'io non giungerebbe mai a intuire spazialmente e temporalmente i fenomeni della realtà esterna. A proposito di queste operazioni leggiamo dal famoso manuale di ottica fisiologica: «Le attività psichiche che ci conducono ad inferire, dinanzi a noi e in un certo posto, la presenza di un oggetto di un dato tipo sono in generale attività inconse e non conse. Quanto al risultato esse sono equivalenti a una *conclusione*, in quanto l'azione osservata sui nostri sensi ci mette in grado di formare una rappresentazione relativa alla possibile causa di tale azione; anche se di fatto vengano percepite direttamente solamente le stimolazioni



Dilthey applica il teorema della intellettualità anche alla percezione interna, contribuendo in tal modo a rompere definitivamente lo schema kantiano che vede nella sensibilità e nell'intelletto due distinte fonti della conoscenza. Certo, cercherebbe invano chi volesse trovare nei manoscritti per il secondo volume la teoria completa del pensiero che Dilthey svilupperà e utilizzerà a partire dal saggio su *Vivere e conoscere* prima, e nelle *Idee* dopo. Tuttavia, spunti in tale direzione sono presenti sia nella *Breslauer Ausarbeitung* che nei suoi scritti di continuazione, nonché nel *Berliner Entwurf*, cioè, nei luoghi in cui Dilthey delinea quelle operazioni elementari del pensiero considerandole alla stregua di esperienze di secondo livello. A questo riguardo, va anzitutto riconsiderato il rifiuto, da parte del filosofo di Biebrich, di definire la coscienza in termini di luogo per considerarla piuttosto come dominio dell'attività attenzionale accompagnata dall'interesse<sup>144</sup>, dalla disposizione al voler-sapere quale fonte originaria di ogni conoscenza in generale e rappresentazionale in particolare. Se così è, allora i termini in cui cogliamo e ci appropriamo del percepito inserendolo entro la sfera della nostra coscienza non si inscrivono semplicemente nella nostra capacità di sentirlo, ma si estendono a quelle operazioni elementari del pensiero che, nella loro matrice e funzione vitale, così vengono presentate nel *Berliner Entwurf*: «Ovunque c'è vita interna, il suo significato risiede nella coscienza, nella riflessione, nella circospezione. E vediamo inoltre che tutta la coscienza, attraverso la differenziazione dei suoi organi e delle funzioni, sale al livello del pensiero. Le sue operazioni elementari sono implicite in tutti i processi psichici. Esse sono coinvolte negli stati emotivi e nei processi volontari, tanto quanto nei processi del conoscere, percepire, giudicare e inferire. Noi distinguiamo, colleghiamo, ecc., continuamente. Il pensiero, nelle sue operazioni elementari, non è quindi necessariamente un atto di accertamento della realtà effettuale; atti di valutazione e atti di volontà

nervose, cioè gli effetti, giammai gli stessi oggetti esterni. Ciò che però sembra distinguerle da una conclusione, nel senso comune della parola, è il fatto che una conclusione è un atto del pensiero conscio (...). Nondimeno è possibile parlare degli atti psichici della percezione come di *conclusioni inconscie*, operando così una qualche distinzione tra queste e le cosiddette conclusioni conscie» (H. von Helmholtz, *Handbuch der physiologischen Optik*, Hamburg und Leipzig 1909-1911, Bd. III, pp. 5-6).

<sup>144</sup> Tra i tanti passi che si potrebbero citare all'occorrenza, ci limitiamo a segnalare i seguenti, che ci sembrano assai esplicativi: «qui c'imbattiamo nella fonte di innumerevoli errori da parte di una psicologia, la quale fa dell'anima un teatro di rappresentazioni che, simili ad atomi, interagiscono in essa conformemente a leggi. Ma in realtà, una rappresentazione non appare sulla scena del mondo interno in virtù di qualche potere autonomo. Al contrario, essa è il prodotto dell'orientamento volontario dell'attenzione, di un interesse». E ancora: «La volontà di conoscere, per mezzo della quale la percezione isola la cosa dal processo sensoriale, è insita nel pensiero. Infatti, la rappresentazione, a differenza della percezione, riceve la regola della sua applicazione dalla spontaneità del nostro Sé, non dalla realtà esterna» (GS, XIX, pp. 109 e 228).



sono parimenti processi di pensiero»<sup>145</sup>. Ma, alla luce di questo nesso tra teoria e prassi fondato sulla originarietà di questi atti concepiti a metà strada, quindi come elementi mediatori, tra ricettività e spontaneità, per usare termini cari all'analisi kantiana, sta appunto il fatto oltremodo rilevante, secondo il quale «queste operazioni implicano anche un tipo di esperienza. Esse costituiscono una esperienza di secondo ordine», come sta a dimostrare, ad esempio, «la differenza di grado, che emerge quando effettuo un confronto»; oppure quando effettuo un atto di divisione». Infatti, «io so che qualsiasi cosa, che è stata separata da un intero, era contenuta in questo intero e quindi essa contiene meno dell'intero. Questa è un'esperienza basata sul fatto della separazione, il cui risultato non ha bisogno di essere analizzato mediante comparazione e misurazione»<sup>146</sup>. Comunque sia, c'è dell'altro. Di fatti, a voler seguire una precisa indicazione proveniente dall'accertamento critico dell'attendibilità o meno dell'esperienza interna, il cogliere il dato percepito attraverso e grazie a queste operazioni già ci solleva in certa misura ad un piano, che è quello della prima e originaria interpretazione razionale del percepito, sebbene quest'ultima possa implicare e produrre in certi momenti non solo stati di illusione, ma anche di autoillusione. Facendo, per dir così, il punto tra ciò che contraddistingue l'esperienza interna da quella esterna, alla luce del processo di riduzione fenomenale che caratterizza la prima, Dilthey infatti invita ad osservare quanto segue: «Qui il problema della mediazione e intellettualità della percezione è differente da quello nella sfera della percezione esterna. Lì si cerca di separare le componenti condizionate da stimoli dai processi cogitativi, in modo da determinare che cosa è condizionato dall'esterno. Questo problema non si pone affatto per l'apprensione degli stati interni. Nell'esperienza interna non si può suddividere la datità in questo modo; qui tutto, come fatto interno, è effettuale nello stesso senso. Per conseguenza, qui può anche crearsi [una] illusione psicologica. Oltre alle illusioni sensoriali si presenta l'autoillusione. La ragione di questo è che confondiamo gli stati dati in noi con le conclusioni che traiamo da loro, con l'*interpretazione razionale a cui costantemente li sottoponiamo*. Inoltre, queste interpretazioni sono spesso erronee precisamente a

<sup>145</sup> Ivi, p. 318.

<sup>146</sup> Cfr. ivi, p. 322. È interessante notare come Dilthey riconduca in effetti a queste stesse operazioni logiche elementari del pensiero pre-discorsivo, o per meglio dire, al loro grado di evidenza, anche la necessità nel suo significato logico e formale: «La necessità (logica o formale) è la coscienza di essere costretti a coordinare nella rappresentazione due oggetti della coscienza, indipendentemente o meno se essi siano oggettivamente reali. Questa necessità logica si basa sull'evidenza che accompagna le operazioni logiche elementari e che è in definitiva un'esperienza di secondo ordine» (*ibid.*).

causa della natura peculiare dell'esperienza interna. I nostri stati interni sono anzitutto caratterizzati dal loro essere connessi con un accorgersi di varia distinzione circa il loro appartenere alla mia coscienza. Infatti, io mi accorgo di questo Io come essente il medesimo durante il mutare dei suoi stati interni. Fuso con ogni stato è il fatto che l'Io lo possiede, lo produce, agisce su di esso o è affetto da esso»<sup>147</sup>.

A questo punto, non è difficile inserire tutti questi importanti rilievi nel quadro più generale di quella relazione che, come abbiamo già accennato facendo riferimento alla elaborazione breslavese, Dilthey ha tracciato tra percezione ed esperienza. La *ἐμπειρία*, pur derivando dalla percezione, non coincide, non può coincidere con l'atto percettivo o con il percepito, in quanto l'esperienza è conoscenza che implica atti di giudizio e quindi comporta un ampliamento del contenuto conoscitivo. Essa è, potremmo concludere, a tutti gli effetti una esperienza predicativa, ossia un'esperienza «già scissa in interna ed esterna, le cui possibili forme hanno dunque come base problematica l'intera complessità della percezione». Anzi, si potrebbe dire di più e aggiungere che in questa «esperienza predicativa (tanto interna quanto esterna) la complicazione dovuta all'efficacia dell'"intellettualità" s'accresce, poiché la sua costituzione consiste nell'applicazione non più tacita, bensì intenzionale ed espressa delle funzioni cognitive»<sup>148</sup>.

Orbene, è proprio questa stessa relazione tra percezione ed esperienza a introdurci, e a questo punto non poteva essere altrimenti, nel nucleo tematico del Libro V della fondazione, dedicato al pensiero e alle sue forme e leggi, nonché al suo rapporto con la realtà effettuale. In esso, infatti, troviamo abbozzata non solo la fondamentale teoria, sviluppata nei saggi gnoseologici degli anni novanta e nelle *Ideen*, della funzione vicaria del pensiero rispetto al reale effettuale, in ottemperanza al principio di correlazione tra pensiero e realtà<sup>149</sup>;

<sup>147</sup> Ivi, p. 95 (il corsivo è nostro).

<sup>148</sup> Per queste lucide considerazioni, cfr. G. Matteucci, *Anatomie diltheyane. Su alcuni motivi della teoria diltheyana della conoscenza*, cit., p. 111. Esse ci permettono, a questo punto, di cogliere appieno non solo l'enfasi con cui Dilthey collega esperienza e istanze proprie del pensiero scientifico, ma anche la necessità che egli avverte di connettere perfino logica formale ed esperienza, togliendo la prima da quel secolare isolamento che l'ha caratterizzata in quanto scienza delle leggi del pensiero, quindi come regno della autoreferenzialità del pensiero che pensa: «in ultima istanza non può esserci nessuna garanzia per il pensiero eccetto l'esperienza stessa. L'esperienza è il fondo inesauribile, da cui alla fine ogni moneta valida nel pensiero scientifico deve essere coniata (...). Per conseguenza il metodo della logica formale dipende in ultima istanza dall'uso dell'esperienza altrettanto quanto l'analogo metodo dell'etica, il quale non possiede un fondamento diretto, universalmente stabilito, nei giudizi morali e nella coscienza del dovere, ma [procede da] essi, come reazioni del sentimento morale, ai casi particolari dati o immaginati. Questi sono i fatti dell'esperienza, da cui esso deve dedurre i propri principi» (GS, XIX, p. 242).

<sup>149</sup> A riguardo, si possono prendere in considerazione i seguenti passi in cui Dilthey, ribaltando il consueto corso

ma ritroviamo altresì tematizzato, nel contesto della logica gnoseologica quale orientamento intermedio ed equidistante dalla logica metafisica e dalla logica formale<sup>150</sup>, il rapporto tra rappresentazione e percezione. Mantenendo così ancora una volta un equilibrio tra gli elementi coimplicati nel processo della conoscenza (percezione, esperienza e atti rappresentazionali del pensiero) e attenendosi al principio del *Wirkendes*, il teorico della conoscenza, presentandosi anzitutto in veste di antropologo e di psicologo, in questi termini di sapore squisitamente vichiano, esponeva la sua idea di pensiero come pensiero vivente<sup>151</sup>, situato, contestualizzato, radicato nella vita individuale e al contempo nel contesto della connessione della società umana: «Supponiamo che la descrizione empiristica dell'evoluzione umana sia corretta e che gli og-

dell'indagine logica, cioè, muovendo non dal concetto bensì kantianamente dal giudizio quale atto primario del pensiero, condensa questa sua teoria del pensiero in termini di rappresentanza: «Nel pensiero rappresentiamo l'effettuale o ciò che è contenuto nella realtà effettuale. L'atto del pensiero è un giudizio. Un giudizio è vero, qualora ciò che vi è enunciato, è contenuto nella realtà effettuale e, quindi, in ultima analisi ne è il rappresentante. Per conseguenza l'essere non può essere separato dal pensiero, né l'oggetto dal soggetto, l'oggetto esterno dalla percezione». Il secondo passo, ancora più esplicativo, suona: «Il modo più semplice in cui qualcosa che è contenuto nella realtà effettuale viene rappresentato, ovvero l'atto primario con cui ciò avviene, la forma fondamentale di ogni conoscere, è il giudizio. Il giudizio è vero, perché e nella misura in cui ciò che è enunciato, è contenuto nella realtà effettuale, e quindi ne è la rappresentanza. È proprio di ogni verità contenere rappresentazioni, che sono a loro volta contenute nella realtà effettuale e ne sono la rappresentanza. Da ciò segue che in un giudizio, questo semplicissimo atto conoscitivo, viene portato a coscienza distinta e quindi chiara ciò che è contenuto nella realtà effettuale. Più in generale segue che viene portata a coscienza la capacità di tutto il pensiero di fare da rappresentanza della realtà effettuale» (in GS, XIX, pp. 228 e 231).

<sup>150</sup> Nel quadro del Libro V tre sono, infatti, gli «orientamenti» a cui Dilthey ritiene si possa in generale ricondurre le «scuola di logica»: la logica formale, la quale «separa la forma del pensiero dal suo contenuto e considera la prima come un sistema di leggi ed elementi, il cui compito è semplicemente di prendere in esame se stesso»; la logica metafisica, la quale «definisce la conoscenza come una relazione» e in quest'ultima «trova la legge suprema del pensiero»; infine, quell'«orientamento che si trova tra questi due» e che, «indeterminato com'è nella sua natura», egli chiama logica gnoseologica (cfr. *ivi*, p. 236).

<sup>151</sup> Sempre nel contesto del Libro V, questa funzione vivente del pensiero è altresì considerata e ricondotta, dal punto di vista più strettamente logico, entro il dominio in cui viene concretamente esercitato il processo del pensare, ossia il giudizio. Ed è precisamente in relazione a questa individuata funzione che ci sembra ridursi quella distanza che Dilthey aveva frapposto tra le proprie istanze fondative e quelle metodologiche di Mill sul piano della impossibilità di trasferire metodi e concetti delle scienze naturali a quelle dello spirito. Infatti, le considerazioni, qui svolte da Dilthey, preludono ad un concetto di induzione molto prossimo a quello sviluppato da Mill nel contesto del suo *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive*. «Ora – osserva Dilthey – vi sono due possibili modi, ciascuno avente un suo proprio principio, di sviluppo della forma logica. Ci si può attenere ai prodotti del pensiero, analizzarli e poi sintetizzarli. Ciò comporta la scomposizione della connessione di pensiero in inferenze, queste in giudizi e queste a loro volta in concetti, che sono gli elementi ultimi. Qui la connessione del pensiero è un sistema di relazioni tra concetti. Una tale teoria comincia con i concetti e deve considerare l'inferenza come una mera relazione reciproca di concetti. Il secondo modo di sviluppo prende come suo punto di partenza la funzione vivente del pensiero, come si presenta nel giudizio. Secondo questo approccio un'inferenza, dal momento che essa è a sua volta un giudizio, non può essere considerata come una mera espressione relazionale di concetti. Piuttosto, questo approccio deve cercare la funzione vitale del pensiero anche nell'inferenza. Ciò si verifica nella formula che ogni inferenza può essere ridotta ad una relazione condizionale, quindi ad un giudizio ipotetico» (*ivi*, p. 238).

getti siano composti semplicemente da sensazioni, percezioni: in questo caso la vita dell'individuo e della società comincerebbe con uno stato, in cui l'uomo è immerso nel flusso delle percezioni. In realtà, quanto più ci avviciniamo alla vita primitiva, meno troviamo essere l'intelletto un puro specchio di impressioni, e più vediamo l'uomo che plasma potentemente e fantasiosamente il gioco delle sue cangianti percezioni per vivificarle e animarle. E quando vediamo come il bambino nella sua culla concentra lo sguardo fisso sulle sue impressioni cangianti, come egli deliberatamente le pondera, non è come se l'occhio seguisse semplicemente il gioco delle impressioni, e la psiche l'occhio. Questo sembra essere piuttosto uno sguardo conoscitivo; esso sembra cercare qualcosa in questo gioco di luci, colori e suoni (...). La molteplicità delle impressioni sensoriali, che è data nella continuità dell'autocoscienza nel tempo, io la chiamo flusso della percezione. Questo flusso percettivo è contenuto nell'autocoscienza riempita come un suo costitutivo contenuto parziale. È una caratteristica fondamentale dell'intelletto umano che gli oggetti e una realtà effettuale gli si manifestino in questo flusso di percezioni. Ciò accade, come abbiamo visto, perché le percezioni convergono su un punto focale di determinazioni esperite della volontà e dei sentimenti all'interno del Sé, che è spazialmente orientato. In tal modo il Sé si trova contrapposto a qualcosa che esercita un effetto, a qualcosa di reale, cioè, a oggetti. Per conseguenza noi non conosciamo nessuna situazione umana, nessun momento della vita dell'uomo, in cui egli è totalmente assorbito dal flusso percettivo. Com'è certo che la sua vita è al contempo rappresentare, volere e sentire, così è altrettanto certo che egli è una totalità, e la percezione è per lui realtà effettuale, oggetto, fatto. La percezione, a cui corrisponde la realtà effettuale, comprende in sé comparazione, rappresentazione, rappresentazione generale e giudizi come componenti intellettuali. Senza di esse noi non potremmo mai costruire, sulla base dell'immagine, le distanze e le differenze tra oggetti»<sup>152</sup>. Sono, queste, considerazioni di grande importanza, che puntano a definire – qualora si ponga alla base della logica non le mere forme del pensiero, ma la relazione intercorrente tra il piano della effettualità e quello della verità quale sostrato dell'intera attività dell'intelletto –, scopo e mezzi della conoscenza, così come quest'ultima si realizza nell'arco del processo vitale che va dalla percezione

<sup>152</sup> Ivi, pp. 229-230. Per l'accostamento Vico-Dilthey, ci limitiamo a rinviare al saggio di G. Cacciatore su *Vico e Dilthey. La storia come relazione fondante di conoscere e fare*, in Id., *Storicismo problematico e metodo critico*, cit., pp. 17-58.

alla rappresentazione, cioè, dal porre al pensare<sup>153</sup>. «Quindi lo scopo conoscitivo della percezione è lo stesso di quello del pensiero, il quale si presenta come l'ulteriore attualizzazione della volontà di conoscere insita nella percezione, una volontà che è rivolta alla realtà effettuale e a nient'altro. Ma questo scopo conoscitivo è ora sottratto ai limiti angusti della percezione. È una proprietà della rappresentazione, in quanto opposta alla percezione, ricevere la norma, che regola la comparsa dei contenuti, dalla spontaneità del nostro Sé, mentre questi stessi contenuti sono tutti racchiusi nella realtà effettuale data attraverso la percezione. Questa proprietà fondamentale della rappresentazione fornisce quei mezzi con i quali essa, come pensiero, è in grado di perseguire lo scopo della conoscenza al di là della percezione della realtà effettuale»<sup>154</sup>.

È entro questi parametri che il libro V, riallacciandosi alla idea di logica gnoseologica, avanza quello che a tutti gli effetti sembra essere lo scopo più profondo e congeniale della logica analitica, irriducibile com'è sia alle istanze della logica formale, che anzi trova la sua legittimazione sul piano della stessa logica gnoseologica, sia alla istanze della logica metafisica, visto che in generale «una metafisica è impossibile» e che la conoscenza si realizza kantianamente non in antitesi al processo di costituzione dei saperi positivi, ma, al contrario, solo «nello sviluppo progressivo delle scienze particolari della natura e dello spirito»<sup>155</sup>. In realtà, nel dominio della logica l'analisi si occupa sì «del processo di formazione» del pensiero, «ma non resta ferma», come accade nell'area della logica formale, «alle mere componenti formali del pensiero già bell'è fatto». In antitesi e in conseguenza di ciò, la conclusione di Dilthey appare ancora una volta puntuale: «l'analisi ha come suo oggetto il processo storico della conoscenza e non una qualche arbitraria connessione del sapere». Per dir meglio, «la logica ha come suo oggetto l'intero, cioè, la connessione fattuale del pensiero della vita umana e della storia». È allora rispetto a questo più ampio e complesso compito – della cui difficoltà Dilthey è fin troppo consapevole nel riconoscere che «l'ideale di una storia evolutiva dell'intelletto» è «irraggiungibile» –, che si misura la contrapposizione diltheyana verso tutte quelle trattazioni che muovono dal concetto, concependolo come un semplice «ente del pensiero» esistente «anteriormente al giudizio». Infatti, impostare in

<sup>153</sup> «Il pensiero è un porre attenzionale della realtà nel campo della rappresentazione piuttosto che in quello della percezione. La percezione reale, piena, pone oggetti. Il pensiero reale, pieno, rappresenta il contenuto dato nella percezione con l'intento più alto di apprendere ciò che è effettuale, ovvero, ciò che esercita un effetto» (ivi, p. 230).

<sup>154</sup> Ivi, pp. 231-232.

<sup>155</sup> Cfr. ivi, p. 272.

questi termini la ricerca logica significa implicare «una falsa atomizzazione» che «costruisce invece di analizzare sulla base della connessione del pensiero». Peggio ancora, significa non tener conto della «connessione del pensiero nel contesto dello sviluppo della scienza e della prassi, dove essa esiste come realtà». Per tutto questo, una simile trattazione si rivela essere agli occhi di Dilthey quella che negativamente è: «essa non è storica»<sup>156</sup>. Proprio questa sua astoricità, segno di una astrazione che si è spinta fin troppo lontano, non le consente di comprendere la natura effettiva del concetto, dei concetti, che è un farsi e non un dato già bell'è fatto, nella misura in cui «il concetto non è che rappresentazione trasformata»<sup>157</sup>. Vale a dire, una rappresentazione divenuta capace di individuare la fisionomia e la configurazione specifica di una sezione del reale al punto da presentarsi come sua abbreviazione, come sua rappresentanza. La funzione *signatrix* del concetto, innervata dalla volontà di conoscere a mezzo dell'attenzione e dell'interesse, aderendo allo statuto esistenziale dell'esserci dell'uomo in quanto essere costitutivamente storico e alla matrice temporale della vita, non ammette, non può ammettere stasi: o si fa o non è. Chiuso in una sua presunta rigidità, isolato in una fissa datità e in un'altrettanto rigida compiutezza, mai il concetto potrebbe portare ad effetto la propria attitudine a contrassegnare la mossa e mobile realtà, così da tesaurizzare quanto si è cristallizzato storicamente sul piano della conoscenza. Conoscenza e coscienza storica non sono infatti contrapposte e antitetiche, ma alleate in quel che è lo scopo del pensiero rappresentazionale e concettuale: la conoscenza della realtà del mondo in tutte le sue configurazioni non solo ideali e oggettuali, ma anche volitive ed emotive<sup>158</sup>. Esse, non temendo più, anzi, favorendo l'incontro tra temporalità della vita e istanze conoscitive, perché solo da esso può essere garantito l'ampliamento nell'ordine delle conoscenze umane, sono entrambe concordi nel fatto che la «rappresentazione non è qualcosa di chiuso in se stesso, ma è l'espressione di un intento conoscitivo, che va oltre la percezione e che in effetti non arriva mai a conclusione»<sup>159</sup>.

<sup>156</sup> Per tutto ciò, cfr. *ivi*, pp. 234-235. Ma nell'insieme di queste considerazioni, si veda anche quanto viene esplicitato da Dilthey nelle pagine successive: «Anche il concetto non è che un'astrazione dalla connessione del pensiero. Esso è in relazione al flusso percettivo e solo e unicamente in questa relazione esso è un oggetto della logica» (*ivi*, p. 261).

<sup>157</sup> *Ivi*, p. 262.

<sup>158</sup> È a questo scopo che sempre sul piano dell'analisi logica Dilthey, prendendo anzitutto ad oggetto il giudizio tra le forme del pensiero, prevede un ampliamento della sua analisi in direzione della chiarificazione in primo luogo del rapporto tra «l'espressione di volontà e le norme», delle «forme di decisione della volontà», della relazione tra «espressioni di volontà e giudizi», dei «criteri per regole della volontà» e, in secondo luogo, delle relazioni intercorrenti tra le rappresentazioni e il «gioco dei sentimenti»: per questo approccio analitico qui solo avviato, si veda *ivi*, pp. 253-259.

<sup>159</sup> Cfr. *ivi*, p. 230.

Da questo punto di vista, quella esigenza che, come abbiamo già accennato facendo riferimento al saggio giovanile sulla coscienza morale, si era affacciata come indispensabile per superare lo schema aprioristico dell'etica kantiana; l'esigenza, cioè, di individuare categorie mobili in grado di valutare gli effetti prodotti e oggettivati dall'azione dell'uomo nel mondo storico quale teatro dell'azione concreta e individuata degli uomini, trova in questo contesto un ampliamento che va ben oltre la sfera dell'etico. Anzi, essa riconduce a quella teoria, qui soltanto accennata ma nei suoi lineamenti essenziali già ben delineata, delle categorie della vita. E a riguardo, non è certamente un caso che lo sviluppo di questa tematica si inscriverebbe all'interno di un più ampio quadro che, muovendo dalla pregressa e funzionale analisi dei fatti della coscienza quale dominio della vitalità e chiave di accesso al mondo storico, prevede l'apertura verso il «linguaggio», la «religione», il «mito», la «poesia e la connessione della vita», cioè, verso quelle forme e configurazioni della vita stessa, nelle e attraverso le quali la vita si comprende a partire da se stessa. Scrive pertanto Dilthey a conclusione del lungo itinerario che ha preso le mosse dai due principi fondamentali della riflessione filosofica, quello di fenomenalità e di connessione della coscienza: «Vediamo ora di chiarire come, da un lato, le più antiche idee umane a noi ancora accessibili, considerate empiricamente, rinviino a categorie e concetti della vita, che differiscono notevolmente dalle categorie astratte della logica e della metafisica contemporanee, e come esse forniscano la prova empirica del fatto che tali concetti della vita non sono categorie astratte, [ma] le forme disponibili per connettere idee umane. E vediamo di chiarire come, reciprocamente, lo studio psicologico di questi concetti della vita sia un importante strumento per lo studio empirico delle più antiche idee a noi accessibili conservate dai popoli»<sup>160</sup>. Nei brevi manoscritti che compongono il Libro VI, questa chiarificazione non è data; essa, com'è più che noto, sarà affidata alla stesura del saggio su *Vivere e conoscere*. Ma in questo contesto una cosa è chiaramente accertata come presupposto per la prosecuzione della ricerca. E, cioè, il fatto che tale chiarificazione non può discendere né dalla «moderna filosofia astratta» sviluppatasi «sotto l'influenza delle scienze naturali», nella misura in cui essa fa uso dei «concetti di tempo, spazio, sostanza e causalità in un'accezione assolutamente astratta»; né dalle analisi di Kant, il quale riconduce questi stessi «concetti, quali semplici funzioni *a priori*, all'intelligenza unificatrice»; né, infine, dalla «scuola» di stampo empirista, la qua-

<sup>160</sup> Ivi, p. 288.



le «con l'ausilio della teoria dell'associazione e dell'abitudine» riduce tutto il processo conoscitivo alla semplice «coesistenza», «successione» e «uniformità» delle idee. Continuare a seguire queste linee di ricerca rende pertanto impossibile sia individuare che contrassegnare la vera natura di queste «categorie reali»: il loro essere le «prime espressioni della connessione della vita», i primi modi attraverso cui si articola la vita, anteriormente ad ogni «processo di astrazione»<sup>161</sup>.

## 6. Verso una filosofia non-metafisica della vita di matrice riflessiva

Il nostro discorso volge ormai alla fine. Ma prima occorre ancora far chiarezza su un punto delicato della fondazione o quanto meno dell'idea di realizzazione del progetto di stesura del secondo volume della *Einleitung*; un punto che riguarda gli scritti, tra cui innanzitutto il *Berliner Entwurf*, degli anni novanta e che Johach e Rodi hanno definito addirittura in termini di secondo «approccio» parallelo «rispetto all'analisi fenomenologico-coscienziale» fatta valere nei manoscritti di Breslavia<sup>162</sup>. Certo, ha ragione Mezzanzanica quando sostiene che «la disposizione del *Berliner Entwurf* sembra mettere in discussione la rigida separazione tra teoria della conoscenza, logica e metodologia a favore di una concezione fenomenologicamente aperta e non dogmatica, in cui il sapere viene a fondarsi su una “filosofia della vita” basata sull'analisi psicologico-antropologica della connessione della coscienza e sulla riconduzione delle forme logiche alla connessione della vita»<sup>163</sup>. E ha senz'altro ragione, almeno per noi, quando invita a considerare questo orizzonte teoretico come quello «di una filosofia non metafisica della vita»<sup>164</sup>, nella misura in cui essa, situatasi dal punto di vista della nuova «posizione della coscienza»<sup>165</sup> e

<sup>161</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>162</sup> Cfr. H. Johach-F. Rodi, *Vorbericht* a GS, XIX, p. XLII.

<sup>163</sup> Cfr. M. Mezzanzanica, *Dilthey filosofo dell'esperienza. Critica della ragione storica: vita, struttura e significatività*, cit., p. 22. Queste sintetiche e lucide osservazioni naturalmente tengono conto della diversa disposizione che intanto è intervenuta nel progetto di stesura del secondo volume, lì dove il Libro IV con tempera più la parte relativa alla fondazione gnoseologica, bensì «La vita. Psicologia descrittiva e comparativa», cioè, una analisi della vita psichica in tutte le sue dimensioni o lati.

<sup>164</sup> Cfr. *ivi*, p. 23.

<sup>165</sup> Determinanti e oltre modo significative ci sembrano essere queste considerazioni di Dilthey sviluppate qui alla luce del concetto squisitamente yorckiano di posizione della coscienza, soprattutto in riferimento alle istanze riflessive e non emotive a cui Dilthey riconnette tale posizione della coscienza di fronte alla vita: «Il compito della filosofia oggi è presa di coscienza dell'uomo e riflessione della società su se stessa. Tale presa di coscienza deve favorire l'efficacia del pensiero e dell'azione e fornire la direzione. Allo stesso tempo si richiede che un soddisfaci-



richiamandosi al principio della positività del mondo, manifestava, come si è già avuto modo di osservare, la sua piena e convinta adesione a quella «grande dottrina dell'immanenza, dell'entusiasmo per l'universo e del riorientamento della conoscenza nella connessione della stessa realtà effettuale», al fine di «cogliere i valori immanenti della vita» e così consentire alla filosofia di «adempiere, sulla base di una fiducia in tali valori, al suo compito di realizzare una nobile trasformazione della vita»<sup>166</sup>. Ma a quale concetto di vita fa riferimento ora questa filosofia della vita di matrice radicalmente antropologica, che continua a seguire in piena autonomia la sua idea fondamentale, secondo la quale «la conoscenza non può risalire dietro le spalle della vita, di cui essa è una funzione», per cui «la vita resta sempre il presupposto della conoscenza, cioè, della coscienza o del sapere contenuto nella vita»<sup>167</sup>, fino ad affermare la tesi audace e paradossale della imperscrutabilità della vita stessa? E ancora, a quale modello di filosofia sta pensando Dilthey soprattutto alla luce di una delle più drammatiche condizioni di crisi culturale e politica a cui egli più volte fa riferimento nel *Berliner Entwurf*<sup>168</sup>, nel momento in cui ne avverte gli

mento e una consolazione dei sentimenti siano prodotti dall'interno mediante una calma attitudine contemplativa verso la conoscenza. Ciò che si richiede per questo compito perenne è una posizione della coscienza di fronte alla vita che si estenda al di là di tutti i problemi particolari, mezzi e scopi della conoscenza particolare. Per sopportare malattia, morte, esilio ecc., *la vita ha bisogno di una posizione della coscienza. Se questa è offerta dalla maggior parte degli uomini dalla religione, dopo la dissoluzione dei dogmi si richiede per le classi colte una forma di essa che, religiosamente o filosoficamente, nasca dalla riflessione.* Le filosofie, che oggi esistono per soddisfare questo bisogno, hanno perso il potere che hanno avuto storicamente. Il panenteismo contemplativo, al giorno d'oggi così diffuso, è l'espressione della preoccupazione moderna per il posto dell'uomo nella natura. Esso esercita un potere sui poeti, ma *suscita solamente atmosfere emotive, non credenze. Queste atmosfere emotive provengono da Goethe, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Fechner e Lotze; come ragnatele colorate, esse si diffondono e ondeggiando al di là di noi.* Quelli che come Volkelt, Mill, ecc., vorrebbero costruire una visione del mondo utilizzando vecchi concetti e atmosfere emotive, [non possono creare una posizione della coscienza]» (così in GS, XIX, p. 304; i corsivi sono nostri). Quanto a Yorck qui richiamato, ci limitiamo a rinviare al suo più noto e importante frammento del 1891 su *Coscienza e storia* (ora raccolto in P. Yorck von Wartenburg, *Tutti gli scritti, cit.*, pp. 1105-1351).

<sup>166</sup> Cfr. *ivi*, p. 329.

<sup>167</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>168</sup> In particolare, pensiamo a due luoghi ben precisi del Progetto berlinese. Il primo, per altro già da noi preso in considerazione, è lì dove Dilthey, pur rilevando gli effetti positivi sul presente dovuti all'affermarsi e al diffondersi del movimento scientifico naturalistico, cioè, la dissoluzione dei dogmi e della metafisica, ne mette in controluce l'aspetto negativo: «L'epoca meccanica ha prodotto una costruzione meccanica della vita psichica nella psicofisica e ha sviluppato un meccanismo politico nella socialdemocrazia, in cui ciascuno è la particella di una macchina». Ma non meno negative appaiono agli occhi di Dilthey le risposte attardate che vengono fornite a questa riduzione dell'uomo a semplice ingranaggio della macchina sociale e politica: «Noi vediamo una situazione in Europa dove in opposizione a questo grande movimento radical-democratico vengono risvegliati forti impulsi conservatori. Inoltre, contro la crescente potenza mondiale dei popoli slavi e contro la socialdemocrazia vengono suscitati sentimenti monarchici e nazionalistici. Tuttavia non si possono semplicemente restaurare vecchi valori. Il lealismo, i diritti divini del re, la signoria feudale senza carica ufficiale, il separatismo delle sette cristiane, la morale convenzionale e la poesia idealistica sono totalmente tramontati. Così il nostro compito è costruire una nuova epoca sociale che riprenda ciò che è

effetti nefasti colpire anzitutto l'individuo moderno, col mettere a repentaglio la sua umanità e con essa la sua stessa dignità? La risposta più chiara a questi interrogativi, che è anche una risposta ferma alle cattive inclinazioni di una filosofia che, avendo perso il proprio radicamento nella vita, appare sempre più incline a farsi «spettatrice passiva» nelle «grandi lotte» che attendono inevitabilmente il presente<sup>169</sup>, sembra fornirla una lettera di Dilthey a Yorck del gennaio 1890<sup>170</sup>, nella quale espone all'amico il «piano del nuovo corso estivo di due ore sull'etica». Ma che non si tratti semplicemente di esporre le linee di articolazione di questo corso universitario, che successivamente andrà a costituire l'intero volume decimo delle GS curato da Nohl col titolo *System der Ethik*, è ben evidente dalle parole che immediatamente seguono: «Doveva pur esser fatto il grande tentativo di un consuntivo dei miei pensieri sistematici».

valido dell'individualismo in un ordine della società pensato come sociale. Un tale compito richiede la cooperazione di una filosofia che incrementi la nostra capacità di risolvere tali problemi». A corroborare questa esigenza di una filosofia pronta a farsi filosofia sociale in nome del nesso tra teoria e prassi; quindi, ad alimentare la necessità di eludere quel «probabilismo metafisico», quella «filosofia dei benintenzionati filistei della scienza» che, già a partire da Berkeley, Hume e Condillac, hanno prodotto questa drammatica scissione «fra atteggiamento teoretico e pratico» che né il Medioevo né la Riforma avevano mai conosciuto: a tutto ciò vengono incontro i rilievi critici che Dilthey solleva contro «le conseguenze ultime del principio della soggettività» di origine idealistica. E qui veniamo all'altro luogo, lì dove filosofia oggettivistica, tardo idealismo e affermazione della socialdemocrazia sono messi sullo stesso piano come espressioni di un tempo di crisi, che è, come abbiamo visto, crisi non solo epistemologica, ma crisi di valori non più in grado di assicurare un riassetto della società e con essa una stabilità all'uomo fuori degli ingranaggi sociali. Scrive Dilthey: «Sebbene il punto di partenza soggettivo della filosofia sia corretto, le sue conseguenze in tutte le aree dell'idealismo sono snervanti. Esse trasformano l'idealismo in un sogno, in una debole ombra. Questo è il motivo per cui esso non è in grado di resistere alla filosofia dell'oggettività della natura, che è fondata nella realtà effettuale costruita dalle scienze naturali. Oggi l'idealismo non può più impedire il trionfo della psicofisica, che trasforma l'uomo in una macchina dotata di fenomeni psichici concomitanti. Analogamente la socialdemocrazia trae la sua forza storica di energia costruttiva e sicurezza dallo spirito dell'epoca della scienza naturale e della macchina. Qui l'individuo è controllato come un ingranaggio in una macchina. La socialdemocrazia è un prodotto di laboratorio e sala macchina. Infine, anche il naturalismo dipende dall'interpretazione scientifico-naturale della realtà effettuale» (per tutto ciò si veda ivi, rispettivamente pp. 303-304, 305 e 306).

<sup>169</sup> Anche questo luogo, che Dilthey pone emblematicamente sotto il titolo «*La filosofia della realtà effettuale e della vita*», merita di essere citato per intero, non solo per l'ennesimo richiamo che qui vien fatto in merito alla funzione pratica e non contemplativa della riflessione filosofica, ma anche per il rifiuto e la netta avversione per ogni istanza che riconduca a questioni di ordine trascendente, le quali riporterebbero la filosofia, che vuole essere appunto filosofia dell'esperienza e della vita considerate dal punto di vista della loro immanenza, nell'alveo della religione. «La filosofia è diventata principalmente una spettatrice passiva in queste grandi lotte. Per un millennio l'umanità ha contato sulla filosofia per risolvere questioni trascendenti. Al pari della religione, essa avrebbe dovuto costruire un ponte per l'aldilà. Dalla filosofia si attendevano servigi che essa non poteva eseguire e che le impedirono di partecipare al lavoro positivo e davvero creativo a cui essa è indispensabile. Infatti, essa soltanto può fornire coerenza, intelligibilità ultima e una fondazione ai vari compiti spirituali, ma non lo fa trovando la soluzione a questioni trascendenti, ma solo tramite una coscienza più piena e più matura della realtà effettuale» (ivi, p. 306).

<sup>170</sup> Per tutto ciò che segue, faremo riferimento al *Carteggio tra Wilhelm Dilthey e il conte Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897, cit.*, in particolare alle pp. 372-373.

Ebbene, in cosa consista tale consuntivo dettato, come Dilthey stesso non esita ad affermare nei confronti della diversa posizione dell'amico, dalle sue «cattive inclinazioni per la teoria dell'evoluzione, l'antropologia, l'etnologia», è presto detto: «Io parto dalla struttura della vita psichica, dal sistema degli istinti. Nel flusso dell'evoluzione e delle sue vaghe possibilità il punto che tengo fermo e che i moderni pensatori etici hanno abbandonato è la natura dell'uomo psicologicamente conoscibile, così come è costituita dalla nostra umana vita psichica, dalla coscienza dell'io, etc. Considero la connessione psichica che troviamo in noi come stabile punto di riferimento». Di conseguenza, e qui sta il punto di svolta già in parte evidente dalle affermazioni precedenti, «ora vado abbozzando un quadro del bilancio della vita psichica e della posizione del sistema degli istinti e dei sentimenti in esso. L'uomo è essenzialmente un fascio d'istinti. Io separo tra loro gli elementi di questo fascio». Da quanto emerge da queste affermazioni programmatiche<sup>171</sup>, è alquanto evidente che non si tratta di abbandonare il principio di coscienza e l'analisi dell'esperienza interna a cui esso mena; né si tratta di recedere dalla funzione assegnata alla *Selbstbesinnung* psico-gnoseologica<sup>172</sup>; ma si tratta piuttosto di ampliare e integrare l'indagine, che ora non può fare a meno di analizzare la struttura della vita individuale anche in quei termini che la rendono omogenea alla struttura di tutti gli esseri viventi all'interno della scala evolutiva: cioè, in termini di istinti e pulsioni. Ma che non si tratti al contempo di asserire la ricerca intorno alla struttura della vita a istanze di ordine meramente biologico, ma semplicemente di cogliere, questo sì, anche con l'ausilio di concetti biologici, quindi con metodo combinatorio, il momento originario in cui s'instaura la relazione tra l'unità indecomponibile del Sé e il mondo della realtà effettuale, lo si può evincere dalla filigrana del ragionamento impostato nel *Berliner Entwurf*. È qui, infatti, che ritroviamo espresso in modo più articolato quel consuntivo a cui faceva riferimento la lettera a Yorck e, in aggiunta, quelle aperture alla considerazione dell'aspetto somatico che hanno contrassegnato le ricerche dei manoscritti di Breslavia, e non solo essi. Scrive dunque Dilthey: «Questa vita interna, come un Sé a cui appartiene un corpo, è distin-

<sup>171</sup> Sugli sviluppi ottocenteschi delle scienze della vita e sulla loro incidenza e intersezione con gli sviluppi del dibattito filosofico a cui Dilthey partecipa con vivo interesse, l'Orsucci, a cui qui rinviamo, ha dedicato un interessante e informatissimo studio dal titolo *Dalla biologia cellulare alle scienze dello spirito. Aspetti del dibattito sull'individualità nell'Ottocento tedesco* (Bologna 1992).

<sup>172</sup> Infatti, nella terza sezione del Libro IV del *Berliner Entwurf*, dedicata a «Coscienza e attenzione», la soluzione programmatica del «compito di dedurre le forme del pensiero» è ancora una volta affidata «ad una descrizione dell'intera vita psichica» (cfr. in GS, XIX, p. 312).

ta dagli oggetti, ma allo stesso tempo interagisce con essi. Naturalmente quest'intera relazione è anzitutto data solo nella coscienza, ed è descritta qui solo come essa è data lì. Ma la vita, ovunque la troviamo, consiste in questa interazione tra un Sé e gli oggetti che lo circondano e formano il suo *milieu*». E una volta esclusa la possibilità di trascrivere questa effettualità reciproca nel linguaggio delle «ipotesi» naturalistiche e delle «analogie» metafisiche, perché esse non sono «né esperienze né nessi necessarie di esperienze», Dilthey in seconda istanza aggiunge ancora con maggior chiarezza: «L'interazione tra il Sé, che è, per così dire, avvolto da un corpo, e gli oggetti trova la sua espressione nella struttura di tutta la vita interna. Noi esperiamo questa interazione in noi stessi, e la ritroviamo in altri esseri viventi. *Essa si basa sul fatto che un essere vivente, nel bel mezzo degli stimoli che influiscono su di esso a partire dal suo milieu, cerca di soddisfare il suo sistema istintuale ed emotivo in reazione a questi oggetti, o adattandoli ai suoi bisogni, o adattando se stesso a ciò che è immutabile. Troviamo questa struttura incarnata in ogni essere vivente. Essa svolge il compito che può essere designato soggettivamente come soddisfacimento istintuale ed equilibrio emotivo, e oggettivamente come autoconservazione e propagazione individuale.* Attraverso questa struttura vediamo vari gradi di completezza di adattamento, e ciò tramite i diversi gradi di differenziazione delle funzioni e dei loro collegamenti. *Questa è la grande legge di tutta la vita che pervade l'intero mondo animale.* È la stessa, sia che le si applichi la spiegazione di Aristotele o di Cuvier, di Goethe, Lamarck o di Darwin. *Essa è in se stessa incontestabile e indubitabile*». Ma non è tutto. Il punto di rilievo, che allontana l'idea diltheyana di struttura della vita da ogni ipotesi di riduzionismo biologico, così come l'ha allontanata da ogni schema di tipo panpsichistico tramite la considerazione del lato somatico del Sé, sta precisamente nelle osservazioni che chiudono la pagina diltheyana, nella quale viene riaffermata la valenza del principio fondamentale di coscienza. Per la loro rilevanza, le riportiamo nell'ordine in cui esse seguono: «Uno potrebbe concepire questa struttura come un semplice meccanismo riflesso. E quelli che lo fanno riguardo ai livelli inferiori di vita non possono essere confutati. Ma la vita interna si distingue in particolare per il fatto che stimolo, reazione e il conseguente adattamento sono accompagnati da differenti gradi di coscienza». Per cui, e qui Dilthey conclude definitivamente, «chi può indovinare che cosa succede al di là della coscienza, dove non possiamo esperire più nulla della vita?»<sup>173</sup>.

<sup>173</sup> Per tutto questo, si veda ivi, p. 309. I corsivi sono nostri.

Ecco, è sulla base di questo concetto omogeneo, antimetafisico e anti-panpsichistico di struttura della vita che Dilthey, nello scorcio degli anni novanta, pensava di edificare una filosofia della vita, dove venivano fatti confluire tutte le istanze teoriche precedentemente avanzate: «In base alle condizioni dell'intelligenza umana descritta, la vita emotiva e istintuale si presenta con il carattere di consapevolezza (circospezione), di multiformità di ciò che è dato nel passato, nel presente e nel futuro, di ciò che è distinguibile nello spazio ordinato, di ciò che nell'intelletto è aggiunto col pensiero, infine, di connessione tra ciò grazie a cui tutti i fenomeni conservano il loro carattere specifico»<sup>174</sup>. Dunque, insondabile rispetto ad ogni tentativo di inglobarla e dissolverla definitivamente, nella sua totalità, entro concetti o formule metafisiche, la vita, che come vita umana e organica è legata ma non identificabile con il semplice *bios*, ha una sua intrinseca articolazione che il pensiero, in quanto sua funzione, aiuta ad elevare a coscienza. «Quindi vediamo che gli atti di pensiero evidenziano, in modo chiaro e distinto, le varie componenti del processo di vita, come esse si differenziano sulla base della struttura della vita, cioè, mediante processi di distinzione, divisione, collegamento, ecc. Quindi gli atti di pensiero hanno la propria base sempre nel processo di vita stesso, il quale è naturalmente coscienza. Essi lo elevano ad un più alto livello di circospezione e portano così la vita al di là del singolo momento e del suo impulso particolare»<sup>175</sup>. Ed è così che «il nesso di pensiero si distacca progressivamente dalla vita, nella quale esso era, per così dire, immerso». Un fatto, questo, certamente «di grande portata», come il filosofo della ragione storica è pronto a riconoscere, ma che cela in sé un aspetto quanto mai drammatico, nella misura in cui qui si produce una «astrazione e alienazione dalla vita» in funzione di una «astratta universalità»<sup>176</sup>. Come che sia, in nome di un altro significato di ragione e di razionalità, che vede nei concetti e nei giudizi non elementi isolati, ma elementi determinati al contempo «dalla connessione di pensiero dell'umanità e dalla connessione di pensiero del singolo individuo»<sup>177</sup>,

<sup>174</sup> Ivi, p. 314.

<sup>175</sup> Ivi, p. 319.

<sup>176</sup> Cfr. ivi, p. 320.

<sup>177</sup> In questo luogo Dilthey espone una ben precisa descrizione fenomenologica di questo condizionamento: «Ogni concetto [dipende] dalla determinazione dei suoi contrassegni, che sono altresì determinati come concetti. Dal momento che queste determinazioni si effettuano a loro volta in giudizi, nei quali intercorre la medesima relazione, da ciò deriva che ciascun giudizio dipende dall'intera connessione di pensiero di un individuo in una data situazione. E dal momento che il linguaggio e il pensiero scientifico si formano e si sviluppano nella cooperazione di più individui, possiamo

e che intravede nella «presenza delle funzioni logiche elementari attraverso l'intera connessione della conoscenza umana» il «punto di partenza della teoria della conoscenza e della logica»<sup>178</sup>, il vecchio allievo di Trendelenburg non esita tuttavia a enunciare quella che ora egli definisce in termini di legge suprema della conoscenza. «Da quanto detto sopra si evince quindi che la legge suprema della conoscenza risiede nel fatto che quest'ultima è il prodotto di uno sviluppo graduale – il cui soggetto è l'umanità stessa – dalla totalità delle forze della vita umana, e dalla sua relativa coscienza, verso una connessione astratta, necessaria e universale, che diventa sempre più libera dalle condizioni accidentali della vita e che rappresenta la realtà effettuale in modo universale e necessario. Da ciò deriva il principio, stabilito per la prima volta da Schleiermacher, che non c'è nessun inizio assoluto della filosofia o della conoscenza, e inoltre, che non c'è nessun sapere assoluto. Io amplierò questo principio in ciò che segue. La vita e il sapere della vita restano lo sfondo inanalizzabile di ogni analisi e astrazione, per quanto indipendenti queste possano diventare nella conoscenza. Infatti, questa indipendenza si realizza solo mediante un'astrazione di contenuti parziali, che rendono possibile la necessità della conoscenza»<sup>179</sup>.

Dai frammenti di teoria della conoscenza ai primi progetti di teoria della

concludere che ogni giudizio è determinato dalla connessione di pensiero dell'umanità e dalla connessione di pensiero del singolo individuo, che è racchiusa e condizionata dalla prima» (ivi, p. 321).

<sup>178</sup> Anche a questo riguardo, le pur incompiute parti sviluppate nel manoscritto di Berlino offrono considerazioni assai rilevanti e circoscritte, come quando si osserva che «queste funzioni sono gli equivalenti dell'esperienza, ma in quanto modi dell'esperienza esse sono le condizioni di ogni esperire, soggette a o bisognose di ulteriore fondazione; sempre correlativamente, queste operazioni portano a coscienza e cognizione le reali relazioni esistenti nella realtà effettuale». Ma l'aspetto certamente più rilevante di queste considerazioni intorno alle operazioni elementari, intese allo stesso tempo come esperienze e come modalità esperienziali, è il fatto che con esse Dilthey ritiene di aver finalmente trovato la soluzione a «due antiche questioni» e, cioè, «se c'è un inizio assoluto del sapere e se la sua fondazione riflessiva non presuppone già il pensiero e la conoscenza stessa che essa cerca di giustificare». In ciò che segue Dilthey illustra la propria soluzione: «Le operazioni logiche elementari, come quelle forme mediante le quali eleviamo a chiarezza e distinzione la nostra coscienza dei fatti, sono i presupposti e le condizioni di ogni esperire. Ma tramite esse noi prendiamo atto che sono esse stesse modi di esperire e che quindi possiedono la certezza di tutta la percezione interna. Così la relazione esterna tra la forma e la materia del pensiero stabilita da Kant, la presupposizione di un'armonia prestabilita tra logismo e oggetti, e ancor più, l'intera ipotesi metafisica fondamentale dell'unità di entrambi nella ragione universale sono tutti dissolti mediante la conoscenza analitica che il logismo può essere ridotto a queste operazioni fondamentali quali modi d'esperienza». Quest'ultimo porta quindi Dilthey a concludere: «Questa dissoluzione è allo stesso tempo la fondazione delle scienze d'esperienza»; e dunque a confermare il principio basilare della intellettualità della percezione interna: «Ogni esperienza interna è soggetta alla medesima intellettualizzazione di ogni esperienza esterna. Noi possiamo apprendere l'esperienza interna solo distinguendo, dividendo, inferendo, ecc. Ma queste operazioni non modificano l'esperienza interna, che non è immediata, eppure è oggettiva» (ivi, pp. 324-325; il corsivo è nostro).

<sup>179</sup> Ivi, pp. 321-322.

conoscenza, passando attraverso i manoscritti breslaviani per il secondo volume, fino a giungere al *Berliner Entwurf*, l'ampio arco della riflessione di Dilthey veniva così a chiudere il cerchio di una ricerca che aveva preso il proprio avvio da una critica radicale all'apriorismo kantiano e allo schema analitico della Critica della ragione pura. A distanza di più un ventennio di ricerche non solo teoretiche, il precipitato teorico di questa critica, la *Selbstbesinnung* storico-antropologica, veniva ora riconfermato sotto il titolo di legge fondamentale della conoscenza, simbolo riflessivo dell'unità di vita e sapere, che con Kant, attraverso Kant e dopo Kant ha un solo scopo fondamentale: salvare a tutti i costi il fenomeno, i fenomeni, o per meglio dire, le istanze provenienti dall'esperienza interna ed esterna considerate nella loro inscindibile correlazione. Tutto ciò alla luce di un concetto di vita che, nel suo articolarsi e modularsi prima secondo categorie vitali<sup>180</sup> e poi secondo categorie astratte del pensiero logico-linguistico, non può essere affatto inteso come espressione di una filosofia di stampo irrazionalistico. Per quanto ci concerne, e qui concludiamo, la ragione storica, educata alla scuola della ricerca insieme antropologica e storica, è un ampliamento del dominio della ragione, non una limitazione dei suoi confini; si configura come indagine sempre necessariamente aperta rispetto ad un oggetto, qual è la vita e la realtà effettuale, che è in perenne mutamento e arricchimento. E questo arricchimento essa vuole tesaurizzare, per affermare con maggior forza le attitudini plasmatrici dell'unico attore e conoscitore della vita e della storia: quella fragile, come scrive il Dilthey della *Breslauer Ausarbeitung* lettore di Pascal<sup>181</sup>, ma pensante canna che è l'uomo.

Giovanni Ciriello

<sup>180</sup> Nel *Berliner Entwurf*, in maniera assai concisa ma chiara, leggiamo ancora: «Cosa, effetto, patire, sostanza, causa, essenza, scopo, ecc., sono categorie della vita. Esse esprimono realtà di vita che sono insite nell'esperienza interna del soggetto» (ivi, p. 320).

<sup>181</sup> Cfr. ivi, p. 409, n. 94.





## Avvertenza

Le note ai testi raccolte in calce risalgono tutte ai curatori dell'edizione tedesca (H. Johach e F. Rodi), ad eccezione di quelle contrassegnate dalla sigla [NdT], che sono del curatore dell'edizione italiana. Delle prime abbiamo preferito tralasciare quelle relative alle correzioni grafiche o grammaticali e ad alcune integrazioni esplicative, così come a ciò che può avere senso soltanto come riferimento interno alla edizione tedesca.

Le note, o parti di esse, contrassegnate in corsivo, sono dei curatori tedeschi, mentre quelle in tondo sono di Dilthey.

I titoli contrassegnati con \* sono dei curatori tedeschi, ai quali ci siamo attenuti, per motivi di fedeltà ai manoscritti originali, anche per quanto concerne l'impostazione grafica dei capoversi.



MATERIALI PER IL SECONDO VOLUME  
DELLA INTRODUZIONE  
ALLE SCIENZE DELLO SPIRITO  
LIBRI 4-6 (ca. 1880-1890)



LIBRO QUARTO  
Fondazione della conoscenza



**PRIMA SEZIONE**  
**I fatti della coscienza**  
**(“Manoscritto di Breslavia”)**





*Primo capitolo<sup>1</sup>*  
Il principio di fenomenalità

1. Quando a ritroso tento di risvegliare i miei più lontani ricordi, trovo che oggetti, molto simili a quelli che oggi mi circondano, sono sempre stati lì per me. La mia vita trascorre dentro questa relazione con un mondo esterno che è indipendente da me. Il contadino, che affonda l'aratro nel terreno, modifica una materia per mezzo di una materia. L'inventore della macchina a vapore supera la reale distanza spaziale – così come registrata e misurata dagli apparati locomotori degli esseri viventi – per mezzo di un apparato che può muoversi a grandissima velocità. E persino la maggior parte dei concetti e leggi della scienza sono solo astrazioni da oggetti, da corpi fisici, descrizioni delle relazioni dei loro elementi.

Ciò non di meno, l'inizio di ogni seria e coerente filosofia è il riconoscimento che tutti questi oggetti, persino le persone con cui sono in relazione, sono lì per me solo come fatti della mia coscienza. I fatti di coscienza sono il solo materiale di cui sono fatti gli oggetti. La resistenza che esercitano gli oggetti, lo spazio che essi occupano, il loro impatto doloroso tanto quanto il loro tocco benefico: sono tutti fatti della coscienza.

Perciò, solo in apparenza io vivo tra cose che sono indipendenti dalla mia coscienza; in realtà, il mio Sé si distingue da fatti della mia propria coscienza, formazioni il cui luogo è in me. La mia coscienza è il luogo che abbraccia tutto quanto questo mondo esterno apparentemente incommensurabile; è la materia di cui sono fatti tutti gli oggetti che premono l'uno sull'altro in questo mondo. La connessione delle mie rappresentazioni si estende fino a questi oggetti che appaiono a me. Tutto ciò che si riscontra in essi – la durezza che demolisce, il calore incandescente che scioglie –, è nel suo nocciolo più profondo fatto della mia coscienza, e la cosa è, per così dire, una sintesi di tali fatti spirituali. Non ci sono oggetti distinti a cui queste rappresentazioni si riferiscono, l'oggetto semplicemente è questa rappresentazione, questo fatto della coscienza che, attraverso un processo che occorre ancora analizzare, io contrappongo a me stesso. E l'esistenza stessa, la realtà, l'esserci: queste sono solo espressioni del modo in cui la mia coscienza possiede le proprie impressioni e le proprie rappresentazioni.

L'espressione "coscienza" (*conscientia*) non può essere definita, ma solo indicata come reperto ultimo non ulteriormente analizzabile. Io vivo in me stesso questo modo in cui<sup>2</sup> qualcosa c'è per me. Non importa quali differenze possano essere presenti in me: chiamo "coscienza" ciò che essi hanno in

comune la cui conseguenza è esserci-per-me. Con questo modo di indicare lo stato di fatto designato col termine “coscienza” è escluso il restringimento del suo senso ai processi del rappresentare, dell’intelligenza. Coscienza ha luogo quando percepisco il profumo dei monti non meno che quando sono piacevolmente stimolato da esso – o mi ricordo di esso, o riconosco le sue cause, o ne porto il desiderio. Con il solo nome “coscienza” sono intesi tutti questi modi distinti in cui c’è per me qualcosa di psichico<sup>3</sup>. Accanto a quest’uso linguistico c’è l’altro, in base al quale come “coscienza” viene in breve designato l’intero contenuto che c’è per me in questo modo a me noto, dunque, in base al mio vissuto. È nella forma sostantivale del concetto che ha origine l’errore di considerare la coscienza come uno spazio in cui entrano e poi di nuovo scompaiono percezioni o rappresentazioni, oppure come una forza che le conserva, la cui luce illumina solo una determinata cerchia di percezioni o rappresentazioni.

Questo stato di fatto qui illustrato, conformemente al quale tanto oggetti quanto atti di volontà – anzi, tanto l’intero mondo esterno incommensurabile quanto il mio Sé che da esso si distingue – sono anzitutto un vissuto nella mia coscienza (io lo chiamo “fatto della coscienza”), implica l’enunciato più generale che si possa esprimere circa sia cose che pensieri o sentimenti. Esso, infatti, designa la continua e uniforme determinazione d’essenza relativa a tutti questi elementi, di essere dati nella coscienza, ossia di essere un contenuto della coscienza. Questa relazione universale con la coscienza è la condizione più generale di tutto ciò che esiste per noi. Qualunque cosa è lì per noi, perché e in quanto è lì per noi, sta sotto la condizione di esser dato nella coscienza. Se si potesse dimostrare una pluralità di leggi che governano il contenuto della coscienza, si potrebbe corrispondentemente rielaborare la nostra formula come segue: la realtà effettuale (cioè, tutti i fatti esterni, cose e persone) sta sotto le condizioni della coscienza.

Possiamo chiamare ciò che è stato appena esposto principio di fenomenalità, dal momento che esso implica il riconoscimento della fenomenalità di ciò che è reale, cioè, di tutti i fatti esterni (ogni cosa è un fatto della coscienza e quindi sta sotto le condizioni della coscienza).

Questo principio non può essere dedotto da uno più ampio. Solo inserendo termini intermedi esso può essere delucidato e evidenziato come l’espressione generale di ciò che l’esperienza interna conferma in ogni caso e in ogni momento.

Non dico esplicitamente che in ogni caso in cui c’è un oggetto, io sono immediatamente cosciente del fatto che questo oggetto è un fatto della mia coscienza. Ciò comporterebbe che ogni percezione di un oggetto sia collega-

ta per sé con un accorgersi del fatto che il suo oggetto è dato in un processo della mia coscienza – questo sarebbe affermare troppo. Ma nella maggior parte dei casi al comparire dell'oggetto sarà collegato un accorgersi del processo di coscienza, per mezzo del quale esso c'è per me, sia che questa coscienza sia mediata dai sentimenti propriocettivi dell'organo di senso o da una tensione dell'attenzione, che è la direzione che la volontà dà al senso. Quanto più esclusivamente, più intensamente, più profondamente sono assorto in un oggetto, tanto più dimentico me stesso in esso. Se sulla scena di fronte a me vedo Bruto nella sua tenda prima della battaglia di Filippi nel momento in cui gli appare il fantasma di Giulio Cesare, nessuna cosa c'è lì per me eccetto questa tenda e Bruto in essa che legge con aria assonnata, la luce fioca, la terrificante apparizione dell'estinto. Il mio Sé è, per così dire, come cancellato in questo momento e in relazione a questo stato percettivo; io non mi accorgo del processo del mio percepire. Qui è sufficiente riconoscere che in casi di questo genere una coscienza concomitante del processo non può essere né direttamente percepita durante il suo corso, né dimostrata quando richiamata nel ricordo. Ma in ogni caso, per quanto profondamente io sia assorto in un oggetto, appena sento l'impulso proveniente o dall'esterno o dall'interno, io posso accorgermi che l'intero spettacolo del mondo esterno, incluse tutte le persone che agiscono in esso nonché tutti gli oggetti, è lì per me in un processo di percezione ed è, quindi, un fatto della mia coscienza. Io posso alterare questo spettacolo in qualsiasi momento spostando altrove il mio sguardo; posso persino farlo scomparire completamente chiudendo gli occhi o ritraendo la mano o tappandomi le orecchie. Insomma, io posso stabilire sperimentalmente, in qualche modo, ciò che possiedo nell'accorgersi.

La relazione espressa nel principio di fenomenalità è quindi implicita nella coscienza quotidiana e nell'uso corrente della lingua. Se le cose o persone contenute nella realtà effettuale sono designate come oggetti e il loro aggregato è designato come mondo esterno, allora ciò implica una relazione ad una  $x$ , di fronte alla quale essi si trovano opposti come qualcosa di esterno. Ma non ci possiamo immaginare nessun altro modo in cui qualcosa che sta di contro possa esserci come un «di fuori» per un «di dentro» se non come fatto della coscienza. Così l'oggetto c'è solo per un soggetto; l'oggetto c'è solo per una coscienza.

2. Questo principio di fenomenalità ha un nocciolo positivo: ogni oggetto, così come ogni sentimento, è dato come un fatto della coscienza, o più succintamente, è un fatto della coscienza. Ciò comporta che a tutto e a ogni cosa

che io vivo e esperisco in me viene attribuita esistenza. Più precisamente, la sicurezza con cui qui è asserito l'esserci, è immediatamente presente nel grado che essa può avere in generale per me. Questa conoscenza è non solo immediata, ma anche incrollabile. Ad ogni cosa che c'è per me, sia essa un oggetto o una persona o un sentimento o un'idea, il principio di fenomenalità ascrive *implicitamente* esistenza, cioè, l'esistenza di un fatto della coscienza. Di conseguenza questo principio apre un incommensurabile regno di realtà.

La sicurezza, con la quale in questo regno è stabilita l'esistenza, è differente da quella che può essere ascritta ad ogni altro fatto o proposizione, per il fatto che è non solo immediata, ma anche incrollabile. Essa può essere solamente descritta usando sempre nuove espressioni della lingua. Anche le leggi del pensiero e gli assiomi matematici sono immediatamente certi. Ma la loro certezza, benché sembri assolutamente immediata alla nostra coscienza, dev'essere considerata come mediata dallo sviluppo delle nostre capacità spirituali, e questo vale persino se non scopriremo mai il sistema di mediazione per mezzo del quale esse appaiono nella coscienza come leggi. Così, il principio di non-contraddizione (che  $a$  non è uguale a non- $a$ ) viene bensì colto non appena è debitamente considerato, e la sua certezza non può essere accresciuta derivandolo da qualche altro principio; tuttavia, non possiamo assolutamente considerarlo come un dato di fatto ultimo, ma lo immaginiamo, insieme con l'evidenza che gli spetta, come fondato in una connessione ignota della vita psichica. Anche l'esistenza del mondo esterno è immediatamente certa. Eppure esso è, similmente, così lontano dall'essere direttamente intelligibile, che sono stati fatti tentativi molto diversi per ricondurlo ad una connessione psichica sottostante. Per contro, la relazione, per la quale spetta immediatamente realtà a tutto ciò che è dato nella coscienza, vale a dire la realtà dei fatti della coscienza, è totalmente trasparente e chiara per noi, e non sentiamo né il bisogno di risalire alle spalle di essa, né di vedere se esiste qualche possibilità di farlo. Infatti, l'asserzione relativa all'esistenza dei fatti di coscienza non comporta nient'altro che la semplice esperienza vissuta, che ha luogo nella mia coscienza. La proposizione esistenziale, che ha questo processo della coscienza come suo soggetto e l'esistenza o realtà come suo predicato, solo inadeguatamente può esprimere l'esperienza vissuta, in virtù della quale ogni cosa reale ha la propria realtà. Cosa sia realtà, può in ultima istanza essere determinato solo alla luce di questo fatto.

Una proposizione non scompone un fatto nelle sue componenti, piuttosto esprime il fatto irriducibile in una relazione di concetti astratti. La lingua esplica questo fatto tramite una relazione grammaticale di parole; la riflessione lo

esplica tramite una relazione logica di concetti. In tal modo, essere o realtà, esser-ci-per-me e coscienza sono distinti l'uno dall'altro e correlati l'uno all'altro. Ma nel processo di coscienza io non esperisco una relazione, bensì una unità. Lo stato psichico, come io lo esperisco, ha la natura di un fatto semplice. L'astrazione può formare un concetto di essere o realtà, che si applica anche a qualcosa che non è un fatto della coscienza, che può essere persino indipendente da rappresentazioni e atti rappresentazionali. Anzi, l'astrazione si trova costretta a formare un simile concetto. Ma se io esprimo l'esperienza vissuta, di cui qui ci stiamo occupando, mediante un concetto astratto e la sua relazione con altri concetti, ciò non pregiudica la semplicità della stessa esperienza vissuta.

Ogniquale volta che c'è questo accorgersi o auto-possesso di un fatto di coscienza, il problema della conoscenza non si pone affatto. Infatti, quest'ultimo consiste nella questione di come può sorgere in me la coscienza di una cosa, dato che io stesso non sono la cosa, che le sue proprietà non sono le mie proprietà, che io di conseguenza non ho le sue proprietà dentro di me, e che tutte queste proprietà della cosa appartengono piuttosto alla sfera del suo proprio essere. Il problema della conoscenza consiste nella questione di come la cosa possa entrare nella mia coscienza. Infatti, essa è una cosa proprio in virtù del fatto di essere distinta da me, in quanto apprendo o percepisco. La mia convinzione della realtà di un uomo, col quale sto conversando, contiene la certezza che egli esiste fuori di me, e di conseguenza questa convinzione è una conoscenza di qualcosa che io stesso non sono. Io non sono l'oggetto, non è in esso che io sento, ma in me stesso. Questo problema, di solito connesso alla conoscenza, non si pone nell'accorgersi di un fatto, cioè, quando uno stato di coscienza è presente e certo di se stesso. Infatti, io non ho bisogno di diventare cosciente della mia coscienza, né ho bisogno di sentire il mio sentimento; io so della coscienza dal suo insorgere. L'esistenza di un atto psichico e la mia cognizione di esso non sono due cose differenti. Non sussiste qui la distinzione tra un oggetto che viene scorto e l'occhio che lo scorge. Ciò di cui io ho cognizione, è semplicemente un fatto della coscienza. Questo è la realtà che viene affermata; l'esistenza di un atto psichico e la cognizione di esso non sono affatto separate. L'atto psichico esiste perché io lo esperisco.

Certamente neanche la trasparenza di questi fatti risponde alla questione di come uno stato della coscienza inizi a essere cosciente. Ma una tale questione deriva o da una erronea interpretazione dello stato dei fatti, che interpreta l'accorgersi in termini di una distinzione e correlazione di soggetto e oggetto che ad esso non si addice; o da uno sterile stato patologico del pensiero

che, anche di fronte a uno stato di cose vissuto i cui aspetti sono ovviamente correlati, sicché non esiste nessuna possibilità di interpolare un collegamento intermedio, diventa nervoso, irritabile e inquieto.

Né la certezza dei fatti della coscienza ci consente di determinare se quei fatti siano condizionati da altri che non cadono nella coscienza, cioè, se dietro il primo ordine di fatti non ci sia un altro ordine di fatti, a noi sconosciuti perché non entrano nella nostra coscienza. Un tale secondo ordine di fatti psichici sarebbe costituito da sensazioni, come suppongono i più recenti psicologi, e sarebbe esteso oltre ogni limite se supponessimo l'esistenza inconscia di rappresentazioni, che possono essere richiamate alla memoria in conformità alle leggi della coscienza. Comunque sia, la presente esposizione ci preclude di applicare il concetto di apparizione ai fatti della coscienza. Questi fatti esistono proprio perché li vivo. Essi costituiscono il regno dell'effettuale soprattutto perché tutta la mia vita è fatta di essi. Io adotto il termine "apparizione" per intendere anzitutto un contenuto percettivo che include le proprietà permanenti di un oggetto, le quali non scompaiono al mutare della sua posizione rispetto ai sensi<sup>4</sup>. Apparizione si contrappone, perciò, a realtà, che può essere stabilita solo tramite questo mutamento nelle percezioni sensibili. Un arcobaleno è un apparizione, perché questa immagine colorata la si vede solo quando il sole si trova in un angolo inferiore a 51° e dietro di noi, mentre guardiamo uno scroscio di pioggia formato da gocce cadenti. Se al posto delle proprietà degli oggetti, che permangono indipendentemente dalle varie posizioni dell'oggetto rispetto ai sensi, ponessimo proprietà che sono indipendenti dai sensi, persino dalla stessa capacità apprensiva, e poi sostenessimo che queste ultime costituiscono una realtà opposta alla mera apparizione, una tale distinzione presupporrebbe un'opposizione tra contenuti percettivi dati in me e qualcosa di indipendente da essi. Ma una simile distinzione non è affatto data nell'auto-presenza e nell'auto-certezza di uno stato della coscienza. Può darsi che i fatti della coscienza derivino da un altro ordine di fatti di coscienza, che condiziona il summenzionato ordine di fatti. In questo caso, ci sarebbero fatti che non rientrano nella sfera della nostra coscienza, e altri fatti che sono sorti perché la nostra coscienza con le sue leggi ha agito su di essi. Ma gli uni sarebbero fatti altrettanto quanto gli altri. L'errore dei fenomenalisti consiste nel non ritenere che la presunta influenza delle leggi della coscienza sia un fatto psichico come qualsiasi altra componente psichica o processo e suo effetto su altri processi. E questo errore nasce dalla trasposizione di un concetto, che è valido in relazione al mondo esterno, nel campo dei fatti di coscienza, dove esso non ha più senso. Per quanto

riguarda un oggetto che è distinto dalla coscienza, io posso separare ciò che di per sé spetta ad esso da ciò che appartiene alla mia facoltà apprensionale, perché, sebbene un tale oggetto sia un fatto della coscienza, esso nondimeno dovrebbe esistere indipendentemente dalla coscienza. Di conseguenza io posso distinguere il primo, come realtà, dal secondo, come apparizione. Una simile distinzione diventa un nonsenso quando applicata ai fatti della coscienza. Qui, infatti, io ho a che fare esclusivamente con processi psichici che interagiscono tra loro; il processo, che effettua una modificazione nell'apprensione di un altro processo, è un fatto di coscienza altrettanto quanto lo è il processo che ne è influenzato; il risultato di una tale influenza è un fatto della coscienza altrettanto quanto lo è lo stato antecedente ad essa. Quando parliamo di realtà effettuale e del suo potere, intendiamo anzitutto quei fatti della coscienza che, come esperienza realmente vissuta, anzi come la vita stessa, costituiscono il suo regno. Essi si crogiolano al sole della coscienza, mentre un ordine sottostante, non sarebbe, nella migliore delle ipotesi, che un mondo di ombre.

Di conseguenza il regno della realtà effettuale immediata si rivela in questi fatti della coscienza; le porte della realtà sono aperte e ad ogni investigare è dato un δός μοι ποῦ στῶ. Ecco, questo è il nocciolo positivo del principio di fenomenalità.

3. Ma in base a questo principio di fenomenalità io sono ora totalmente limitato ai fatti della coscienza? Questo principio ha il significato negativo di escludere ogni tipo di enunciato sull'esserci indipendente dalla coscienza?

La portata negativa del principio di fenomenalità costituisce l'altro lato della ricerca delle conseguenze di questo principio fondamentale. Ma non sono d'accordo a smussare i suoi spigoli, né a isolarlo in una presunta sfera neutrale di pura teoria. Devo riflettere a fondo su questo principio, per quanto possano sembrarmi ridicole o pericolose le sue conseguenze. Una razza di sofisti si è levata, che, nel mentre nega teoreticamente tutta la realtà degli oggetti e scorge nella costruzione dell'unità tra fatti di coscienza il fine ultimo di tutta la conoscenza, lascia poi di nuovo cadere praticamente questa realtà, e trasforma così la riflessione filosofica in uno scherzo di cattivo gusto. Essi insistono come Shylock sul loro contratto<sup>5</sup>, per il quale ogni cosa e ogni persona fuori di loro è una loro rappresentazione fintanto che essa c'è per loro, ed esiste solo in virtù di essere una rappresentazione. La filosofia è caduta in discredito a causa di questa gente: infatti, mentre con viso altero stanno come portinai arcigni a guardia del portone della filosofia, essi separano le scienze positive dalla ricerca filosofica. Separano la teoria dalla prassi, condannando così fin dall'inizio



la prima alla infertilità e la seconda ad una volgare popolarità. Io mi rifiuto di giocare a questo doppio gioco. Se sono realmente sicuro di me stesso, allora devo anche essere sicuro di trarre da questo mio principio tutte le conseguenze che ne derivano, per quanto catastrofiche possano essere.

Di prima mattina apro la finestra e vedo che è sbocciato il lillà. Il suo profumo penetra nella mia stanza, e ricordo di aver trovato ieri, alla stessa ora, i boccioli ancora chiusi. Tutto questo si riflette certamente come un'esperienza vissuta nella mia coscienza, ed io sono immediatamente sicuro di essa come tale. L'immagine visiva del mio corpo e di ciò che lo circonda, la sensazione di essere abbagliati dalla luminosità dell'alba, la pressione della mia mano contro la finestra e il conseguente mutamento nell'immagine visiva, i concomitanti sentimenti muscolari e poi il profumo del lillà; infine, l'insorgere di un ricordo analogo, che non è ancora totalmente fuso con la presente impressione: tutto ciò è un'esperienza vissuta, un fatto della mia coscienza. Ma mentre so che l'esperienza è una serie di tali fatti di coscienza, nello stesso tempo parti di questa serie mi appaiono come fatti esterni, e io affermo la loro realtà oggettiva con una certezza, che è data nella mia coscienza in modo altrettanto immediato quanto la certezza del processo di coscienza.

Io devo essere sicuro quindi di comprendere i limiti propri del principio di fenomenalità e vedere che cosa esso esclude. Tutto ciò che questo principio asserisce è che gli oggetti, tanto quanto i sentimenti, mi sono dati come fatti della coscienza e sono soggetti alle condizioni della coscienza. L'azzurro del cielo sopra di me, gli accordi imponenti della Nona sinfonia che mi pervadono, sono fatti della mia coscienza altrettanto quanto il mio piacere per questi colori e suoni. Questo principio tuttavia non dice nulla circa il modo in cui tutto questo è dato alla mia coscienza. Per quanto il principio di fenomenalità sia indubitabile, ogni tentativo di interpretarlo e specificarlo fin dai tempi di Fichte è stato discutibile, contrario all'esperienza, e addirittura letale per il futuro della filosofia.

Perciò, avendo il principio stabilito che ogni oggetto e ogni sentimento mi è dato come un fatto della mia coscienza, io debbo ora tentare di apprendere imparzialmente i differenti modi in cui qualcosa è dato nella mia coscienza. Al riguardo il mio approccio si basa sulla osservazione: io non voglio essere fuorviato dai pregiudizi dell'idealismo, che con fin troppa facilità sostituisce il prodotto dell'autoriflessione al reperto dell'esperienza, oscurando in tal modo la consistenza effettiva dell'esperienza. È quest'ultima a dover essere anzitutto stabilita nella sua massima chiarezza.

Ebbene, già nell'enunciare il principio di fenomenalità, mi trovai continuamente costretto a separare quei fatti della coscienza che sono sentimenti da



quelli che chiamo oggetti. Ora designo la distinzione radicale, che contempla tutti i casi di questo genere, come la distinzione tra accorgersi e rappresentare. Io uso quest'ultimo termine nel suo senso più ampio, al fine di includere la percezione esterna di un oggetto che compare davanti ad un soggetto.

Io uso il termine "accorgersi" per designare un fatto che la mia autointrospezione presenta sempre di nuovo. Vi è una coscienza che non contrappone (pone-davanti) un contenuto al soggetto della coscienza, ma in cui un contenuto si presenta senz'altra distinzione. In essa ogni cosa che costituisce il suo contenuto e l'atto in cui ciò accade non sono affatto di due diverse specie. Il soggetto dell'accorgersi non è separato da ciò che costituisce il contenuto di questo accorgersi. Ciò che costituisce il contenuto della coscienza non è separato dalla coscienza stessa. È per così dire un venire in chiaro, alla luce, di ciò che costituisce il contenuto. È tramite un accorgersi di questo genere che c'è per me sia la sensazione di stanca riluttanza, che mi impedisce di pensare passo passo un argomento, sia i miei sforzi di volontà per superare questa riluttanza. Qui, tuttavia, all'accorgersi sono collegate rappresentazioni. Dal momento che nell'accorgersi il soggetto non è distinto dal suo oggetto, non c'è neppure un oggettuale porre-davanti-a sé nella percezione ciò che è contenuto nell'accorgersi. Se chiamiamo "osservazione" l'orientazione dell'attenzione su qualcosa-posto-davanti-a me in questo modo, allora non può esserci nessuna osservazione dell'accorgersi o del suo contenuto. L'orientazione attenzionale nell'accorgersi produce semplicemente un'intensificazione nel grado di consapevolezza connessa con la tensione dello sforzo. Questa intensificazione nel campo dell'accorgersi corrisponde all'osservazione nel campo della percezione esterna e per conseguenza può essere chiamata "osservazione" solo in questo senso specifico. Un tale accorgersi è la forma più semplice in cui può comparire la vita psichica. Esso non è semplicemente un sentimento di sé come distinto da un mondo esterno. Anche se una volta Lotze ha scritto: "Il più infimo verme, contorcendosi dopo essere stato calpestato, distingue nel suo dolore la propria vita dall'esistenza del resto del mondo in modo altrettanto netto con cui l'essere umano colto contrappone se stesso come Io al Non-io"<sup>6</sup>, non è (come sembrerebbe vero per i vermi) l'accorgersi del dolore a rendere di per sé possibile il raggiungimento dell'autocoscienza.

Il gioco delle emozioni con cui accompagno la sinfonia Eroica è distinta dalla successione dei suoni stessi. La modalità di coscienza insita in queste emozioni è totalmente differente da quella insita nella successione dei suoni. Sia il suono che il mio provare gioia per il suono sono fatti della coscienza,

ma i modi in cui essi sono presenti nella coscienza sono differenti. Ascoltare e provare gioia per il suono sono vissuti come stati del soggetto stesso che si accorge di essi. Ma il suono emerge nella coscienza come un fatto distinto e indipendente dal Sé. Esso gli sta di fronte come suo oggetto. Quindi nella connessione della vita psichica ascoltare e provare gioia di ascoltare diventano una componente del Sé, che percepisce ed esperisce, mentre il suono diventa una componente del mondo esterno, che compare davanti al soggetto che ascolta come qualcosa di distinto da esso.

Se si organizza questo vasto ambito di fatti di coscienza sulla base di questa fondamentale differenza nel modo in cui i contenuti sono dati nella coscienza, ivi emerge una scala del grado in cui il contenuto si distacca dal soggetto percipiente e si contrappone ad esso. Dai sentimenti alle sensazioni dell'olfatto e del gusto, da queste al suono, poi a ciò che si vede e si tocca, si registra un aumento nel modo in cui contenuti si contrappongono alla coscienza. Una concezione evolutiva della vita psichica non può, perciò, che considerare questo accorgersi come la forma originaria della coscienza.

Questa esposizione mirava principalmente a stabilire l'esistenza di una distinzione che si manifesta nelle nostre varie modalità di coscienza. Questa distinzione diventa molto più visibile quando compariamo l'accorgersi di sentimenti o di stati di sforzo della volontà con il porre-davanti-a sé oggetti, siano essi cose o persone. Partendo da questa distinzione, l'analisi rileva la complessità dei nostri effettivi stati interni; mostra anzitutto che vi è un accorgersi contenuto nello stato percettivo.

Tra i fatti della coscienza (ed è solamente questi che stiamo cercando di cogliere qui, non una qualche loro condizione sottostante) vi sono momenti percettivi in cui non è chiaramente rilevato né l'obiettività dell'oggetto, né il processo percettivo nel soggetto; ciò di cui sono consapevole è solo la fattualità di una situazione. Questi momenti sono evidentemente il risultato del fatto che i punti di contatto tra l'Io e l'oggetto, i quali nell'autocoscienza sono distinti, scompaiono, insieme con la stessa autocoscienza, o perché in un momento vitale l'autocoscienza tende a diminuire, o perché in tali momenti la percezione riveste solo un interesse marginale. Ciò che in tal modo accade nel corso naturale dei processi psichici può anche essere prodotto artificialmente, mediante astrazione, per cui ciò [che è dato] nel processo percettivo è trasposto, per così dire, in un medio artificialmente neutrale di fattualità, senza tener conto né della relazione all'Io, né della contrapposizione oggettiva della cosa. L'espressione di questa astrazione è il giudizio, che assegna esistenza a questa mera fattualità.

Questo fatto (a prescindere se lo designo o meno come accorgersi) lo distinguo da quelle percezioni che, essendo condizionate dall'autocoscienza, sono pienamente esplicite. In queste ultime percezioni, l'accorgersi si riferisce a quell'atto psichico in cui, oltre alla coscienza della cosa, emerge anche una coscienza del processo in cui la cosa viene percepita.

Per la coscienza acritica, non-psicologica, la percezione implica solo il porre-davanti-a sé oggetti ed è con esso sufficientemente definita. Questa è una conseguenza del fatto che nella percezione il mio interesse è legato a oggetti, poiché la mia volontà vuole orientarsi tra essi. Così, è alla presenza di un oggetto ciò a cui io presto maggior attenzione nell'atto percettivo.

Per questa ragione l'analisi di un momento percettivo – un'analisi che può essere intrapresa solo con l'aiuto di un'immagine memorativa di ciò che è appena trascorso – molto spesso non rivela nessuna componente di un accorgersi del processo, ma solamente il porre-davanti-a me un mondo oggettivo.

Tuttavia, quando interesse e volontà danno all'attenzione un'altra direzione, per esempio quando concentriamo l'attenzione sull'attività di un organo sensoriale o per ragioni patologiche o perché intendiamo svolgere osservazioni ottico-fisiologiche, allora troviamo l'accorgersi del processo percettivo connesso regolarmente alla percezione dell'oggetto.

E un debole accorgersi, che può essere focalizzato dall'attenzione solo vagamente e dopo il fatto, sembra nella maggior parte dei casi accompagnare la comparsa di oggetti.

In tutti questi casi il porre-davanti-a sé l'oggetto nella percezione è unito con l'accorgersi del processo percettivo. Infatti, l'accorgersi appare come un fatto che accompagna questo porre-davanti-a sé l'oggetto<sup>7</sup>. Il modo in cui noi solitamente dirigiamo la nostra attenzione nella percezione significa, come abbiamo detto in precedenza, che l'oggetto si trova in primo piano. L'accorgersi di una percezione visiva non può aver luogo senza un'impressione visiva, né può aver luogo quello di una percezione uditiva senza un suono, ma nulla esclude la possibilità di avere un'impressione visiva o uditiva senza alcun accorgersi del vedere o dell'udire. Ma da ciò non segue che in un caso effettivo possa mai essere dimostrata la presenza esclusiva dell'impressione visiva o del suono e la totale assenza di ogni benché minimo accorgersi di questo stato d'animo. Infatti, dal momento che l'osservazione può analizzare solo il ricordo del processo appena trascorso, può facilmente accadere che elementi a malapena percettibili del processo non sono più evidente nell'immagine memorativa. Sarebbe quindi ingiustificato escludere la possibilità che qualche grado dell'accorgersi accompagni ogni atto percettivo. In realtà, la presenza

dell'atto costituisce la condizione del manifestarsi dell'oggetto. Ma, per altro verso, in questi processi di coscienza non c'è nessuna indicazione del fatto che l'accorgersi del processo percettivo costituirebbe la base su cui si costruisce l'oggetto. Per quanto minuziosamente si possa analizzare gli stati mutevoli, è impossibile rinvenire, sulla base di questa analisi, un sentimento-di-sé che includa il contenuto di una rappresentazione d'oggetto e che quindi possa essere considerato come la base della rappresentazione. Se si considera la differenza esistente tra un tale sentimento-di-sé e i momenti coscienziali sopra discussi – in cui né l'oggettività dell'oggetto, né il processo percettivo nel soggetto è rilevato in modo chiaro, ma piuttosto si constata una mera fattualità e l'autocoscienza tende a diminuire –; allora scomparirà ogni ombra di presenza di un sentimento-di-sé, che possa includere il contenuto della rappresentazione d'oggetto e quindi costituire il suo nucleo. Noi riconosciamo quindi che ogni asserzione di questo genere è puramente ipotetica. Senza addentrarci qui nelle ragioni di una simile ipotesi, possiamo constatare che l'attività del sentimento-di-sé e della scoperta-di-sé considerata come priva di coscienza d'oggetto corrisponde ben poco al modo in cui noi normalmente vediamo emergere il sentimento-di-sé – come collegato con la differenziazione di oggetti – o al modo in cui aumento e diminuzione nell'intensità dell'autocoscienza sembrano essere connesse con il mutamento nell'intensità della coscienza d'oggetto. Se risaliamo dietro le spalle dell'autocoscienza, allora insieme con il porre l'oggetto scompare anche la scoperta-di-sé, com'è dimostrato dal fenomeno sopra descritto. Se rimaniamo dentro l'autocoscienza, allora il sentimento-di-sé o senso-di-sé o il sentir-si-essere-affetti – lo si chiami come si vuole – condiziona il contrapporsi dell'oggetto.

Se, d'altro canto, partiamo dal sentimento di-se stessi, dai sentimenti, dagli sforzi della volontà, troviamo che anche questi sono sempre collegati con una coscienza del mondo esterno, per quanto impercettibile possa essere questa coscienza. Sulla base di questo stato di fatto psicologico possiamo ora escludere le interpretazioni date al principio di fenomenalità da un falso idealismo. Ovunque un accorgersi del processo implicato nell'atto percettivo si aggiunge alla coscienza dell'oggetto, la coscienza, in virtù della relazione tra soggetto e oggetto nell'autocoscienza, possiede il proprio contenuto come fatti di eguale immediatezza ed evidenza. L'accorgersi dell'atto non pregiudica l'oggettività e la certezza immediata dell'oggetto; in qualsiasi momento essi coesistono nella stessa complessa configurazione della coscienza come componenti del medesimo tutto.

Perciò, fin dove mi è possibile raggiungere i fatti della mia coscienza tramite l'apprensione diretta, il mondo esterno mi è dato con altrettanta im-

mediatezza quanto una qualsiasi tonalità emotiva o un qualsiasi sforzo della volontà. Perciò, anche dal punto di vista imparziale dell'esperienza vissuta, l'uno è altrettanto certo quanto l'altro. Quindi, da questo punto di vista, l'accorgersi dell'atto percettivo non diminuisce minimamente la concretezza dell'oggetto di percezione. L'accorgersi dell'atto è ben altra cosa dalla riflessione filosofica, in virtù della quale l'oggetto dato in quest'atto viene riconosciuto come un mero fatto della coscienza. Un bambino o un lavoratore è tanto sicuro degli oggetti che lo circondano quanto di se stesso. Il fiducioso "Ma lo vedo", con cui essi supportano questa fattualità e concretezza, non significa che essi derivano il fatto da un processo percettivo, per il quale dovrebbe essere supposta una causa; al contrario, esso indica che la cosa è data loro nel e con l'atto. Nessuno inferisce coscientemente dall'atto del vedere uno stimolo esterno che lo ha prodotto; nessuno distingue il fatto della coscienza, che è l'oggetto, da qualche fatto esterno inteso come un principio esplicativo situato fuori della coscienza. Nello stabilire il fondamento della nostra credenza nel mondo esterno nessun ragionamento naturale conduce ad una relazione esplicita basata sul principio di ragion sufficiente o di causalità. Strettamente legato alla coscienza dell'atto, né condizionato né cancellato da esso, c'è il fatto della cosa che è appreso in esso. L'atto psichico – ovvero la rappresentazione connettiva – consente all'oggetto esterno di essere visto come una reale cosa in sé, per dir così. Infatti, la coscienza comune trasferisce fiduciosamente la cosa in sé di Kant nel mondo dei sensi e considera l'atto della percezione sensibile come l'aprirsi di una finestra, che ci ha separato dall'aria e dalla luce di questa realtà effettuale.

Quest'è lo stato di fatto così come ce lo rivela l'autointrospezione. Per contro, la prospettiva dominante, che va sotto il nome di idealismo trascendentale e che tanta influenza ha esercitato sullo sviluppo della fisiologia dei sensi, aggiunge al principio di fenomenalità, che è evidente, l'ipotesi indimostrata che c'è un modo speciale della coscienza per possedere i fatti che si celano dietro ciò che è osservabile. Questa ipotesi deriva ogni rappresentazione dall'accorgersi. In quanto ipotesi, essa sarà vagliata nelle analisi psicologiche che seguono. Qui, in via preliminare, respingiamo solo quella contaminazione dei fatti della coscienza con elementi di questa ipotesi che ha corrotto fin da Fichte queste ricerche psicologiche.

Per far ciò, dobbiamo anzitutto determinare la natura di questa ipotesi. Essa non deve essere confusa con quella ipotesi che situa l'accorgersi, come la forma più semplice della coscienza, all'inizio dell'evoluzione della vita psichica entro la serie ascendente degli organismi animali. Né questa ipotesi evoluti-

va include quella psicologica di cui stiamo discutendo<sup>8</sup>. Anche ammettendo che rappresentazione e percezione potessero essere dedotte evolutivamente dall'accorgersi, una volta che la rappresentazione sia emersa, essa può esistere fin dalla nascita insieme all'accorgersi come una modalità di coscienza attiva nella connessione psichica umana. Consideriamo tutto ciò che l'ipotesi evolutiva ha a sua disposizione per spiegare questa progressione alla percezione e rappresentazione! Si può evidenziare lo sviluppo graduale degli organi di senso nella serie ascendente degli organismi animali, dalla sensazione tattile del protoplasma contrattivo al rivestimento ciliare degli infusori, attraverso la serie di organismi<sup>9</sup> in cui gli organi tattili mobili ed estensori sono nello stesso tempo, in maniera ancora oscura, il veicolo di altre funzioni sensoriali, finché poi tutti gli organi sensoriali sono diventati nettamente differenziati e hanno raggiunto uno stato superiore di sviluppo. Quanti modi ci sono per spiegare il passaggio dal mero accorgersi alla percezione e rappresentazione! Ciò per non parlare dello sviluppo del sistema nervoso centrale, che corre parallelo allo sviluppo degli organi sensoriali. Ma l'ipotesi psicologica, di cui qui discutiamo, considera questi atti psichici, contenenti un accorgersi di stati d'animo, come i soli fatti primari della percezione per tutti i sensi e, per conseguenza, cerca di derivare da loro, come per magia, l'intero ordine spaziale degli oggetti.

L'intera problematica affonda le sue radici nel tentativo di Fichte di considerare geneticamente i fatti dell'autocoscienza, una nuova idea che scosse potentemente la sua epoca ma che si dimostrò pernicioso per la filosofia. Infatti, l'errore cruciale è nientemeno che una interpretazione e spiegazione del principio di fenomenalità.

Fichte, andando oltre il metodo analitico di Kant alla costruzione dei fatti della coscienza, e seguendo il principio che l'attività deve essere posta come l'originario e ogni essere deve essere dedotto da esso, portò i fatti della coscienza nel contesto di una storia evolutiva, in cui l'effetto reciproco dell'attività sul proprio prodotto genera il suo avanzamento. La veduta originale di Fichte produsse una sorta di dialettica, che la filosofia dell'identità prese a base per le sue costruzioni e di cui anche Lotze fece in parte uso. In questo modo, sensazione, intuizione, intelletto, facoltà di giudizio e ragione, che per Kant costituiscono le molteplici componenti fornite dall'analisi, sono unificati con questo espediente piuttosto semplicistico in una totale storia prammatica dell'intelligenza.

In questo contesto Fichte (facendo ampio uso di Salomon Maimon) dedusse il porre-davanti-a sé implicato nell'intuizione dalla sensazione, che egli considerò come una specie di accorgersi. Ciò avveniva nel 1795 nel *Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre*; ma l'esposizione contenuta ne *La*

*destinazione dell'uomo* (1800) mette in risalto in modo più semplice i punti che qui c'interessano.

Nel Libro secondo di quest'opera, il quale verte sul Sapere, egli fa due tentativi per dedurre dal fatto della sensazione il mondo esterno esteso nello spazio. Il primo, seguendo Kant, è fondato sul presupposto di oggetti esterni; esso è in parte sostituito da un secondo tentativo, fondato sul presupposto che anche la rappresentazione di un essere che esiste fuori di me senza alcun contributo attivo da parte mia, deriva dalle leggi interne della nostra coscienza. Tuttavia, in questo secondo tentativo egli fa uso della concezione sviluppata nel primo, ed è questo ciò che in particolare attira la nostra attenzione.

“In ogni percezione tu percepisci unicamente te stesso e il tuo stato”<sup>10</sup>. Perciò, sembra un paradosso “quel trasferimento di ciò che è solo in me a qualcosa fuori di me”<sup>11</sup>. Le sensazioni, come affezioni di me stesso, non sono in nessun modo estese, ma semplici; e sensazioni diverse non sono giustapposte nello spazio, ma si susseguono l'una l'altra nel tempo. “Solo in quanto io le estendo in uno spazio, ciò che propriamente è una sensazione mi si muta in un qualcosa di sensibile e sorge un oggetto fuori di me”<sup>12</sup>.

Il problema pertanto è: “Come arrivi, con la tua coscienza, che è immediatamente solo coscienza di te stesso, a uscire fuori di te, e a porre oltre alla sensazione, che tu percepisci, un sentito e un sensibile, che tu non percepisci?”<sup>13</sup>. La risposta: “Io so semplicemente questo, che sono affetto: questa mia affezione deve avere una causa: questa causa non si trova in me, quindi si trova fuori di me. Giungo così ad una rapida e inconsapevole conclusione; e pongo tale causa, l'oggetto”<sup>14</sup>.

Procedendo secondo il principio di ragion sufficiente, che “qualcosa (in questo caso la tua affezione), deve avere una causa”, questa “conclusione inconsapevole dall'effetto alla causa” procede a ritroso dalla percezione cosciente, “che io sono affetto in un modo determinato”. Tuttavia, il principio di ragion sufficiente non può essere esso stesso dedotto dall'esperienza esterna (“osservazione delle cose fuori di me”), dal momento che è solo in virtù di questo principio che io pervengo a cose fuori di me stesso (e quindi all'esperienza). Esso è indipendente dalla conoscenza delle cose, dal momento che queste sono mediate da esso fin dall'inizio. Esso è quindi una legge che io prescrivo (a priori) alle mie rappresentazioni sull'essere e sulla sua concatenazione<sup>15</sup>.

Anche la valutazione della grandezza e distanza degli oggetti sulla base della sensazione dipende dall'applicazione del principio di ragion sufficiente. Gl'inganni dei sensi non sono inganni derivanti dal sentimento di un mio proprio stato interno, ma giudizi erronei su di esso<sup>16</sup>.



Questa esposizione è poi rivista nella seconda metà del Libro secondo de *La destinazione [dell'uomo]*, ma essa non cancella le linee dell'argomentazione che qui c'interessano, che tanta influenza ebbero sul lavoro dei successivi teorici della percezione sensibile<sup>17</sup>. Lo sfondo di questa visione consiste nel principio fondamentale, qui non elaborato, che sensazione, intuizione e intelletto sono tappe della storia prammatica dell'intelligenza. Tutta la materia della realtà ci è data inizialmente come sensazione. "La sensazione stessa è una coscienza immediata: ma da ciò non sorge affatto in me una qualche conoscenza di un essere, ma soltanto il sentimento del mio proprio stato". Solo quando elevo questa sensazione a livello di intuizione, sorge la conoscenza di un essere. "La sensazione si trasforma in qualcosa che può essere sentito; la mia affezione, come rosso, liscio e simili, in un qualcosa di rosso, liscio ecc., fuori di me, e questo qualcosa, insieme alla sua sensazione, io lo intuisco nello spazio, poiché il mio intuire stesso è lo spazio"<sup>18</sup>. Secondo le affermazioni della prima esposizione, in cui la coscienza di un essere fuori di me è continuamente accompagnata da una coscienza inavvertita di me stesso, l'intuizione può ricevere una forma specifica soltanto dall'intelletto. Partendo dalle affezioni, l'intelletto procede secondo la regola che "ciò che mi affetta in questa o quella misura, dev'essere posto nello spazio in questo o quel rapporto con il resto che mi affetta"<sup>19</sup>. Persino in quei casi dove io non sono affatto cosciente di un giudizio o inferenza, "la rapidità di questo giudizio è unicamente la conseguenza del suo frequente esercizio. Io ho imparato con un esercizio, che dura tutta la vita, a notare rapidamente la forza dell'impressione e a giudicare di conseguenza la distanza"<sup>20</sup>.

Dalla radice di questi principi dell'idealismo trascendentale scaturì la moderna dottrina delle sensazioni come fatti psichici primari, dai quali è distinto e considerato come derivato il porre-davanti-a sé gli oggetti nella percezione. Contemporaneamente venne fondata la teoria delle inferenze inconsce, che Schopenhauer, un allievo di Fichte, tra tante altre cose prese tacitamente in prestito da lui<sup>21</sup>, mettendosi al riparo da una bordata di critiche, e questa teoria è stata recentemente di nuovo enunciata indipendentemente da queste vicende.

Per questa ragione, in ciò che segue noi esamineremo i fatti puri e semplici a prescindere dalla loro interpretazione da parte dell'idealismo trascendentale.

La presa di coscienza di sé rende perfettamente chiaro che l'oggetto è un'esperienza vissuta o fatto di coscienza altrettanto quanto lo è qualsiasi sentimento. Ma io non riesco a scoprire in me stesso nessuna traccia di sensazioni nel senso inteso da Fichte. Nella percezione è racchiusa una duplice asserzione, e proprio lì sta il problema: io posso riconoscere l'intera percezione come



un processo nel mio Io, ma ciò che è dato nella percezione è allo stesso tempo una realtà immediata per me. Ciò costituisce il più grande enigma che sia contenuto in tutta la conoscenza umana.

Come la realtà del nostro proprio interno, con le sue passioni, i suoi dolori e piaceri, è un vissuto immediato, così anche ciò che è distinto da noi in quanto cosa proprio in virtù del modo in cui è dato nella coscienza, possiede un genere di realtà che non può mai essere ridotto a un mero stato del mio sé, a mero *percipi*. Dal fatto che l'oggetto ci sia per me solo nel processo percettivo, nel *percipi*, non segue, come concluse Berkeley, che in questo *percipi* si apra il suo *esse*<sup>22</sup>. Dal fatto che il *percipi* sia l'unico modo in cui l'*esse* esiste per noi, non segue che debba essere escluso l'*esse* in altro senso.

Nel suo contenuto positivo, quindi, il principio di fenomenalità fornisce il fondamento della filosofia, mentre nella sua componente negativa esso costituisce il suo problema fondamentale, anzi, il vero enigma della conoscenza, la cui soluzione va ricercata qui di seguito.

L'essere non è contenuto coscientemente nell'accorgersi, ma certamente vi è incluso in modo tale da poter essere sviluppato da esso in qualsiasi momento. Infatti, esso è una rappresentazione, che si è sviluppata sulla base dell'evidenza immediata della percezione, come un'espressione dell'emergere di una esperienza vissuta immediata, che è garantito dalle regole del pensiero. Perciò, il giudizio esistenziale, con cui un mio proprio stato d'animo, in quanto posseduto nell'accorgersi, è posto come reale, è solo, per dir così, la riapplicazione di questo concetto alla sua fonte.

### *Secondo capitolo*<sup>23</sup>

La connessione, in cui compaiono e stanno percezione, ecc., e concetti  
è una connessione psicologica, ovvero essa è contenuta  
nella totalità della vita psichica

[1.] Quindi la connessione originaria di oggetti, atti di volontà, rappresentazioni e sentimenti è anche la connessione dei fatti di coscienza; il suo orizzonte li abbraccia tutti, ed essi stanno sotto le sue condizioni.

Nella misura in cui può essere stabilita una connessione interna tra i fatti della coscienza, unificati dalla continuità della coscienza, e nella misura in cui è possibile una estrapolazione da questa connessione della coscienza, percezioni e ricordi, oggetti e i concetti di oggetti rientrano tutti nella sua sfera d'azione. Dal principio analizzato nel capitolo precedente deriva quindi il secondo principio fondamentale della filosofia: la connessione che abbraccia i

fatti della coscienza – incluse percezioni, ricordi, oggetti e rappresentazioni di essi e, infine, concetti –, è una connessione psicologica, cioè, è contenuta nella totalità della vita psichica. Di conseguenza la spiegazione di questa connessione, in cui si trovano percezioni e gli altri processi intellettuali, deve essere fondata sull'analisi dell'intero psichismo.

Questo principio non fornisce alcuna determinazione iniziale del grado in cui i fatti della coscienza sono stati portati in una connessione interna dalla scienza, o della natura di questa connessione. Esso fornisce solamente la regola metodologica in base alla quale deve essere effettuata l'analisi e la spiegazione dei fatti della coscienza, incluse le percezioni e le altre operazioni intellettuali: col supporto cosciente dell'intero psichismo e della connessione in esso riscontrata. Il principio deriva quindi analiticamente da ciò che è già stato accertato. Esso assume rilevanza solo quando la natura di questa connessione è esposta nella sua realtà e quando questa realtà può essere sostituita al concetto di connessione nella formula sopraindicata.

Questo principio e la regola in esso insita sono talmente semplici e chiari, che si potrebbe pensare che essi siano stati utilizzati non appena gli uomini iniziarono a trarre le conseguenze dal principio di fenomenalità. In realtà, nessuno ancora ha trattato i problemi della conoscenza seguendo il metodo indicato da questa regola; quindi una tale ricerca, nonostante le sue lacune, avrebbe alla fine il merito di fornire, per la prima volta, un esame della conoscenza a partire da una fondazione sufficientemente ampia. E perché ciò non è stato fatto fino ad ora? Perché la filosofia è stata ingannata dall'illusione di una organizzazione isolata dell'intelligenza, un'illusione radicata in una legge evolutiva della stessa intelligenza. Si prenda il caso della metafisica! La metafisica ha origine nella totalità delle forze dell'animo umane. Ma poiché i suoi elementi e le sue verità si lasciavano risolvere parzialmente in un sistema razionale, lo spirito umano veniva stimolato a rappresentarli interamente come un siffatto sistema. In ciò esso spirito si trovò rafforzato dal modello della matematica e della logica, che erano riuscite a rappresentare le proprietà del numero, dello spazio e delle operazioni intellettuali in assiomi e definizioni e a trarre da essi una molteplicità di conclusioni. Era il lavoro di Sisifo, in quanto la filosofia aveva sollevato il proprio masso sulla cima, ma poi esso rotolava inevitabilmente giù dall'altra parte. Non c'era acume di giustificazione che non fosse immediatamente superato dall'acume della critica. Evidentemente perché nella metafisica vi sono presupposti che non appartengono assolutamente all'intelligenza pensata isolatamente. Venne poi Kant; egli rese questa metafisica, anzi la facoltà metafisica, oggetto di analisi. Ma egli stava in modo

così radicale sotto i poteri di questa stessa illusione – su questo punto era un autentico allievo della metafisica wolffiana –, che queste formule della metafisica sono state scambiate anche da lui con i fatti empirici della coscienza, dai quali sono state ricavate le astratte formule della metafisica. Kant non ha ricercato la potenza vivente, che procede attraverso la storia così come una realtà indistruttibile, della visione metafisica del mondo, potenza che riceve nutrimento e sangue da tutte le forze della sua terra materna, che è la totalità della natura umana, il cuore umano stesso: ciò che egli cerca, combatte e annienta è un'ombra, la sbiadita scienza concettuale della metafisica. E così si verifica uno strano spettacolo: egli cerca gli elementi analitici della metafisica nella sfera dell'intelligenza isolata, guidato dall'analogia di logica e matematica, sotto l'influsso dell'istituzione, compiuta da Wolff, di una tale analogia. Egli dimostra che sulla base di questi elementi non può essere edificata nessuna metafisica e alla fine trasferisce origine, potenza ed evidenza di una visione metafisica del mondo lì dove egli avrebbe dovuto cercarle dall'inizio; egli riprende l'errabonda metafisica solamente lì dove essa da ultimo aveva dimorato e la rimanda nella sua dimora d'origine. Perché questa è poi la grande operazione della sua filosofia pratica e della critica della facoltà del giudizio.

2. Poiché qualunque cosa esiste per me – cose, persone, assiomi, concetti, sentimenti, atti di volontà –, è appreso nella connessione psicologica della totalità della mia coscienza, dove esso primariamente e originariamente esiste, nasce il concetto di una scienza generale fondante, che analizzerà la connessione dei fatti di coscienza e fonderà il sistema delle scienze particolari.

La connessione dei fatti della coscienza è contenuta quindi nella totalità della vita psichica e, fin dove l'analisi lo consente, è da quella totalità che dev'essere sviluppata. Questo secondo principio della filosofia getta luce sul percorso che bisogna seguire per la fondazione delle scienze particolari. Esso, infatti, determina qualcosa della natura dei membri intermedi che debbono essere cercati tra i principi sopra discussi e le scienze particolari. Secondo la teoria della conoscenza correntemente accettata, questi membri intermedi sono semplicemente elementi dell'intelligenza artificialmente isolata. Le sensazioni sono correlate a oggetti da inferenze o tramite un processo basato sull'associazione, e questi oggetti sono messi in forma e collegati per mezzo di categorie, che sono esse stesse prodotti delle medesime leggi di associazione o forme dell'intelletto. Inoltre, il pensare a oggetti avviene secondo funzioni logiche rette da un'unità che, come legge fondamentale della nostra coscienza, o è la sua precondizione o è, di nuovo, il prodotto del suo meccanismo rappresentazionale. Questa realtà è poi elaborata dalle scienze. Io ho solo fornito uno

schema, ma alcune deviazioni da esso non confutano la sua caratteristica fondamentale, che è e resta quella della storia dell'intelligenza isolata. È la storia dell'intelligenza così come è stata costruita alla luce delle scienze attualmente esistenti – che formarono l'orizzonte dei teoretici – risalendo fino al punto di partenza del concetto di coscienza. Questo concetto di coscienza delinea anticipatamente l'intero destino di questa analisi dell'intelligenza. La reale storia dell'intelligenza, nella misura in cui la ricerca è stata in grado di decifrare le sue caratteristiche sulla base dell'osservazione di noi stessi e dei bambini, della storia del linguaggio e delle più antiche istituzioni e leggi, racconta una ben altra storia, al pari della connessione dei fatti della coscienza, fin dove l'analisi riesce a penetrarla. Come già mostra il punto di partenza dell'analisi dei fatti della coscienza, e come può anche essere desunto procedendo a ritroso dall'analisi finale della connessione delle scienze, questa differente storia sarebbe stata riconosciuta da tempo dai filosofi della scienza, se essi non avessero preso una particolare branca di scienze, le scienze naturali, come loro punto di partenza per l'analisi dell'intelligenza umana, e se non fossero stati guidati da determinate presupposizioni, come quella dell'intelligenza isolata. La restrizione arbitraria del loro oggetto invalidò le loro premesse, che a loro volta mutilarono la natura effettiva dell'oggetto, costituito dalla connessione delle scienze. È la connessione effettuale dei fatti di coscienza a spiegare la natura fattuale, colta in maniera imparziale, della giurisprudenza, della politica, dell'etica, della teologia e dell'estetica<sup>24</sup>. La volontà è la radice del Diritto e dello Stato; gli imperativi sono gli enunciati in cui il pensiero politico e giuridico, anche il pensiero etico, sembrerebbe, fu originariamente formulato. Il detto di Livio *“se in armis jus ferre et omnia fortium virorum esse”*<sup>25</sup>, esprime in modo molto significativo la personale disposizione del fondatore del diritto romano. Ma questa caratteristica del pensiero giuridico, politico ed etico permea poi anche le più astratte operazioni scientifiche. Gli ideali etici, la teoria politica, persino il diritto naturale, sono la creazione di intenzioni della volontà<sup>26</sup>. I modi specifici, in cui la scienza esplica tali intenzioni e il loro nesso interno, sono fondati in una connessione implicita nel concetto di volontà. Nella volontà c'è una connessione di elementi coscienziali che è distinta da quella che c'è nell'intelletto, ed è questa prima connessione a determinare fondamentalmente la natura di quelle scienze che sviluppano le norme della vita attiva. Esse sviluppano norme non nel senso di una mera descrizione di ciò che è, ma come una formazione artistica di ciò che dovrebbe essere. La scienza teoretica, che ha la realtà effettuale come suo oggetto, cerca l'evidenza ed è condizionata dalla natura della nostra vita rappresentazionale. Il fattore

determinante, che corrisponde a ciò nella sfera della vita volitiva, è il motivo, ed esso è condizionato dalla natura della volontà. Per cogliere questo nesso volitivo, noi abbiamo naturalmente bisogno di analizzare la complessa natura di ciò che qui chiamiamo volontà, di differenziare i vari significati in cui viene usata questa espressione, e di distinguere i vari stati di fatto a cui si riferisce questa espressione. Ed è diverso con la teologia? Il principio vitale del pensiero teologico fu riconosciuto per la prima volta da Schleiermacher, quando egli lo colse non come una pura teoria, ma come un enunciato circa stati d'animo religiosi. Ma non si rese conto che una proposizione contenente un giudizio circa la realtà effettuale, ha una funzione ben diversa da una proposizione che esprime uno stato d'animo o un atto di volontà; e di conseguenza egli non riuscì a vedere la differenza essenziale tra la costituzione logica della conoscenza della realtà, la costituzione pratica dello sviluppo delle leggi interne della volontà e la costituzione affettiva dello sviluppo dell'ordine interno della vita emotiva. Di conseguenza, sebbene la sua mirabile esposizione dello studio teologico abbia riconosciuto il carattere assolutamente eterogeneo della teologia rispetto alla mera conoscenza della realtà, e abbia presentato il punto di vista della teologia pratica con un sentimento adeguato per l'integrità di questa disciplina, egli tuttavia non riuscì a cogliere la effettiva costituzione della sfera dell'esperienza religiosa e della verità religiosa e, quindi, non riuscì mai a chiarire la natura dell'evidenza in questo campo. Come il sano buon senso solleva obiezioni contro il travisamento unilateralmente intellettualistico del principio di fenomenalità, così l'uomo pratico, anzi le potenze della vita stessa, protesta contro la mutilazione intellettualistica delle scienze.

Se, come vedremo, il mondo non esiste semplicemente per il mero intelletto, allora certamente le verità del Diritto o della politica non stabiliscono semplicemente uno stato di fatto per la nostra facoltà teoretica.

Quest'analisi dell'intera consistenza e connessione dei fatti della coscienza, che rende possibile una fondazione della connessione delle scienze, la chiamiamo presa di coscienza di sé in contrapposizione a teoria della conoscenza. Infatti, la presa di coscienza di sé trova nella connessione dei fatti di coscienza tanto la base per l'agire quanto quella per il pensare. Essa indaga le condizioni che danno evidenza alle asserzioni sul reale effettuale, ma anche quelle che forniscono al volere e alle sue regole correttezza (un'espressione tipica) a differenza dalla verità, per non parlare ancora della vita emotiva. Tutto sta sotto queste condizioni: contenuti, pulsioni, addirittura sentimenti.

Nel contesto di questa introduzione, la presa di coscienza di sé deve rivelare il fondamento che sorregge l'edificio delle scienze<sup>27</sup>.

3. Proposizioni, concetti, assiomi, definizioni basilari, insieme con ogni progressione del pensiero verso altre proposizioni, tutto può essere considerato come appartenente alla connessione dei fatti di coscienza. Per conseguenza l'analisi di questa connessione è una scienza d'esperienza.

Ogni stato di fatto esiste *realiter* nella connessione della coscienza. Ciò vale anche per le cose esterne, anche se lo stato di fatto è connesso ad altri nella continuità delle nostre percezioni o è unito ad essi dalle sintesi del nostro pensiero. Nella mia coscienza, tuttavia, c'è per me anzitutto un complesso di oggetti, che io mi rappresento tramite le mie percezioni. C'è una progressione dal mio accorgermi ed esperire questi oggetti esterni al riconoscimento che essi mi sono dati come fatti della coscienza. E anche la reale connessione interna, in cui tutto ciò è dato per me e che nessuno può trascendere, procede dal carattere integrale dei fatti di coscienza all'enigma di come cose nella mia coscienza possano essere poste di fronte a me.

L'autocoscienza fornisce il punto d'appoggio di questa differenziazione tra i fatti della coscienza, così come dell'articolazione che si fonda su questa distinzione. La coscienza e il sentimento di me stesso, l'accorgersi degli stati e atti della mia vita sono pertanto distinti dagli oggetti del mondo esterno. Così, le cose e le loro relazioni, che io mi rappresento tramite le mie percezioni, sono presenti all'autocoscienza; il loro emergere, il loro differire l'una dall'altra e il loro scomparire non vengono posti dalla coscienza in alcun rapporto con gli atti in cui essa le percepisce. Esse formano un ordine fattuale, nel quale il mio Sé è incluso come un oggetto nello spazio, così come esso è dato tramite la percezione esterna.

Specificherò ora il senso in cui uso i termini "percezione", "percezione esterna", e da essi ricaverò il significato dell'espressione "esperienza esterna". Percezione (*perceptio*) nel senso originario della parola di prendere e preservare (*wahrnehmen*)<sup>28</sup> è un trovare, un imbattersi, una coscienza immediata, nella quale ciò che è trovato non è solo osservato, ma osservato in virtù di un interesse nell'apprendere il fatto. La percezione è esterna, nella misura in cui i fatti dati in essa sono distinti da me e opposti a me nel modo sopra discusso. Dal momento che ciò avviene tramite atti di sensazione, esso può anche essere chiamato percezione sensibile. Quando, per mezzo delle mie percezioni, penso a cose come aventi proprietà e relazioni, allora sorge l'esperienza esterna. Questo tipo di esperienza si focalizza sul comportamento e sulle relazioni tra gli oggetti, in quanto essi possono essere pensati mediante le percezioni, senza alcun riguardo al fatto che essi sono, in definitiva, fatti della coscienza. Il mio Sé, tuttavia, come oggetto nello spazio, in quanto è dato per mezzo

della percezione esterna, ovvero il mio corpo, costituisce il punto di passaggio dalla percezione ed esperienze esterne all'esperienza interna. Infatti, lo spazio che il mio corpo occupa, in quanto dato nella percezione esterna, viene progressivamente riempito, per così dire, di stati interni tramite l'esperienza che acquisisco, tramite la pratica, attraverso la creazione di un contesto per il sentimento della vita, gli sforzi della volontà, i sentimenti muscolari e una varietà di sentimenti specificamente localizzati. E le localizzazioni, che sono date nella mia percezione esterna o che possono essere determinate a partire da essa con l'intelletto, sono al tempo stesso la sede di sentimenti e stati della volontà, di cui io vengo in possesso nell'accorgermi. È così che ciò che è esterno giunge ad essere contrapposto a ciò che è interno. E anche quelle percezioni che la coscienza considera anzitutto come cose, sono intrecciate in questa continuità della vita interna.

Ora specificherò il senso in cui sto usando il termine "percezione interna". Questo concetto è il correlato del concetto "fatto della coscienza". Ogni fatto, che viene appreso come dato nel mio Sé, cioè, percepito come esistente nella mia coscienza, è colto nella esperienza interna. Ciò avviene quando mi accorgo di uno stato o di un atto, che poi può entrare in relazione o addirittura fondersi con la percezione esterna. Ciò avviene egualmente quando una percezione esterna è considerata solo come un fatto psichico ed è quindi, per così dire, interiorizzata. L'esperienza interna sorge quando le percezioni interne vengono connesse insieme dal pensiero nella connessione dell'autocoscienza e vengono quindi apprese tramite le loro caratteristiche o relazioni con il Sé.

Riassumo la differenza di significato tra i termini "esperienza" e "percezione" nel modo seguente:

esperienza (ἐμπειρία, *experientia*)<sup>29</sup> è conoscenza sulla base della percezione. La percezione come tale non è ancora esperienza; piuttosto, quest'ultima consiste di giudizi e comporta un ampliamento della conoscenza dei fatti. La mia percezione di un albero sul mio percorso non è ancora ciò che io chiamo "esperienza"; né lo è la mia conoscenza immediata dell'esistenza dell'albero. Solo quando una percezione comporta un ampliamento della mia conoscenza, essa è di per sé la base dell'esperienza (ad es. esperienza di un forte dolore).

Nell'epoca in cui le scienze positive, che prima si erano organizzate attorno alla filosofia, si sganciarono da essa e raggiunsero la loro indipendenza, nacque con gli stoici, in modo particolarmente evidente in Polibio, il concetto di esperienza metodica, o scientifica<sup>30</sup>. Dal momento che questo concetto contiene la relazione della percezione con la conoscenza, esso divenne il grido di battaglia per la teoria della conoscenza.



Tuttavia la parola “esperienza” viene generalmente usata per intendere l’esperienza esterna, e quest’uso è ancora evidente in Kant. La distinzione tra esperienza esterna ed interna è stata istituita inizialmente nel campo dell’esperienza religiosa<sup>31</sup>.

Quando l’esperienza esterna viene integrata nell’esperienza interna come un fatto di coscienza, viene alla luce quell’ampia connessione d’esperienza che è costituita dai fatti di coscienza e che, sotto questo aspetto, abbraccia ogni stato di fatto. La scienza dei fatti di coscienza è, per conseguenza, scienza d’esperienza. Per questa scienza ogni proposizione e ogni concetto ha il significato di un fatto; così anche un assioma non è nient’altro che un fatto di coscienza, che mostra come una proposizione universale sia connessa ad una evidenza immediata e indeducibile. Addirittura l’avanzamento del pensiero da una proposizione ad un’altra è un fatto, che mostra come varie proposizioni siano interconnesse ad un particolare tipo di evidenza, che può essere espresso in una regola logica.

Ciò che dal punto di vista di una scienza particolare sembra essere una verità di ultima istanza o un assioma, per quest’ampia scienza d’esperienza è dato con evidenza come un fatto della coscienza. Questo fatto entra nel campo dell’analisi della coscienza eventualmente per essere chiarificato in questo contesto, o eventualmente per essere sottoposto ad ulteriore analisi psicologica. Se consideriamo un assioma dal punto di vista dell’evidenza che altre proposizioni, dedotte da esso, traggono da esso, così come la luna trae la propria luce dal sole, allora questo assioma è per me una verità ultima. Quest’è il punto di vista sul quale le scienze particolari fondano i loro assiomi e dal quale sviluppano i loro sistemi. Ma se considero questa evidenza nel contesto in cui essa è originariamente data, allora io assumo il punto di vista della scienza generale d’esperienza, che ha per suo oggetto la connessione dei fatti della coscienza.

### *Terzo capitolo*<sup>32</sup>

Ogni scienza è scienza d’esperienza; anche i criteri,  
che determinano che cosa è esperienza, possiedono la loro stessa evidenza  
solo come un’esperienza interna

#### § I

Ma io sono ancora lontano dal ritenermi convinto dell’evidenza di una tale scienza d’esperienza, fondata sui fatti della coscienza. Io non posso permettere che la mia ferma convinzione circa una scienza d’esperienza del mondo



spirituale, storico e sociale, che si profila dinanzi a me e racchiude il lavoro della mia vita, guidi qui il mio pensiero e la mia penna, ma devo considerare attentamente ogni anello della catena di fatti e le inferenze che li giustificano. Il potere di ogni filosofia dipende dal contenuto coerente di realtà, che il lettore istintivamente avverte e che s'impadronisce delle sue percezioni, esperienze, rappresentazioni e le unifica. Ma questo potere è effimero quando il ragionamento viene impiegato impropriamente per sussumere tutte le esperienze sotto un'unica gamma d'esperienza e di esperienza vissuta. Per quanto attinente ed esauriente esso possa sembrare, l'intera gamma delle nostre esperienze deve sottrarsi da questo giogo e riaffermare la sua sfera di potere.

Di certo il punto di partenza e l'oggetto d'analisi, ovvero il fatto di coscienza di cui mi accorgo, forniscono certezza immediata. Il mio sperare, temere, desiderare, sentire e volere – questo mondo interno tenuto insieme dalla continuità della mia autocoscienza – è certezza immediata; è la cosa stessa. Per contro, non appena uno tenta di ottenere conoscenza chiara di ciò che possiede in questo modo immediato, e tenta di comunicarlo ad altri, vede che i giudizi, che pronuncia, sono validi solo ad un'ulteriore condizione. Un enunciato su ciò ch'è dato nella percezione interna, la sua articolazione o analisi, non ha la stessa validità del dato stesso; piuttosto, la sua validità si basa su una presupposizione. E qual è questa condizione o presupposizione? Il fatto di coscienza così come è dato nella percezione interna è differente dall'enunciato che lo esprime. Ma “esprime” è il termine esatto? Di fronte a un'affermazione del tipo “io sono molto triste”, molte persone converranno che in essa non è espresso o pronunciato niente di più di quanto non sia già tacitamente contenuto nell'accorgersi di questo stato di tristezza. Ma questo assunto non regge, nemmeno in questo caso così semplice. Ancor meno regge la convinzione che ciò che è contenuto in una pluralità di esperienze, possa essere espresso da proposizioni tipo : “Oggi sono ancora più triste di ieri; la tristezza infiacchisce la mia forza di lavorare”. La presupposizione, la condizione, su cui dovrebbe riposare l'evidenza della nostra scienza d'esperienza, ma che non è stata ancora dimostrata, è che gli atti cogitativi, con i quali l'esperienza si costituisce a partire dai fatti di coscienza – i processi del separare e connettere, del giudicare e inferire –, mettono questi fatti solo sotto nuove condizioni di coscienza, senza aggiungere nulla che possa modificare il loro contenuto o metta in discussione la loro verità.

Distinguere e confrontare, giudicare e inferire, stabilire proprietà comuni, tutto si svolge secondo leggi che guidano il pensiero e che vengono sviluppate dalla logica. L'evidenza di tali leggi si fonda sull'evidenza corrispondente agli atti cogitativi, ed è contenuta nella formulazione che esprime l'atto cogitativo

in segni generali nel mentre evidenzia ciascun contenuto particolare. L'origine e il tipo di deduzione di tali leggi risiede in un processo di astrazione che isola dagli atti cogitativi la condizione generale della loro evidenza. Ora, dal momento che non è possibile fare nessuna asserzione, formare nessun concetto, trarre nessuna conclusione sulla base dei fatti di coscienza se non in conformità a queste leggi, allora possiamo sostituire alla condizione sopra discussa, che si applica a tutti gli enunciati sulla coscienza, l'espressione generale della validità delle leggi logiche applicata ai fatti di coscienza: ogni verità, che noi possiamo pronunciare riguardo ai fatti della coscienza, dipende in qualche modo dalla condizione della validità ancora da stabilire della legge o leggi del pensiero, con cui arriviamo ad essa. La scienza d'esperienza dei fatti di coscienza presuppone la validità universale delle leggi logiche quando esse vengono applicate ai fatti della coscienza in generale<sup>33</sup>.

## § II

Ora, una ricerca intrapresa al più alto livello della filosofia non può sperare di trovare un fondamento di legittimità di questa applicazione delle leggi del pensiero ai fatti dell'esperienza. Se una simile ricerca fosse essa stessa ad applicare quelle leggi del pensiero, e si presentasse in quelle forme del pensiero che necessitano di giustificazione, essa presupporrebbe la giustificazione stessa che cercava. Non c'è, dunque, in filosofia alcun percorso privo di presupposti che va dai fatti dati nell'esperienza alle proposizioni dedotte da essi. Così alle porte della filosofia incontriamo il dubbio.

Anche il principio di fenomenalità e il suo nocciolo positivo, che, come abbiamo visto, costituisce il fondamento sicuro del pensiero filosofico, non è un fatto, ma piuttosto una proposizione generale acquisita attraverso un processo di pensiero. Per conseguenza l'evidenza dei fatti della coscienza sembra essere fondata sull'evidenza delle operazioni logiche, che ce li garantiscono. Tutta la mia esposizione fatta finora, i cui risultati sono stati esposti nei primi due capitoli, ha fatto uso del pensiero, delle sue forme e leggi, per stabilire, in principi generali, ciò che è evidente in modo originario e immediato, anzi, ciò che solo potrebbe essere immediatamente evidente. Ora questi risultati sembrano essere conglobati interamente in questo circolo del mio pensiero.

Quindi non sono solo i principi, che mi accingo a spiegare circa i fatti della coscienza, a dipendere dalle condizioni di applicabilità del pensiero a questi fatti; dal momento che il principio di fenomenalità e specialmente il suo nocciolo positivo sono stati ottenuti tramite il pensiero, io debbo anche chiedermi

se l'evidenza immediata dei fatti della coscienza potrebbe non essere essa stessa derivata e quindi dipendere dalle condizioni del pensiero.

La risposta che diamo a questa questione è di considerevole importanza. Se rispondiamo affermativamente, allora la nostra certezza circa la realtà dei fatti di coscienza si dimostra essere, in ultima analisi, il risultato dell'applicazione delle leggi del pensiero, e quindi dipende dalle condizioni della loro validità e applicabilità. In questo caso non ci sarebbe nessuna conoscenza immediata. L'evidenza delle forme e leggi del pensiero sarebbe per noi l'unica cosa incondizionata e stabilirebbe da principio la presenza della realtà effettuale. Così le leggi del pensiero dominerebbero sulla nostra vita spirituale come un *fatum* primordiale. La realtà deriverebbe, pertanto, dalla necessità logica e sarebbe subordinata ad essa come una sua espressione, o in generale o sotto particolari condizioni. L'evidenza sarebbe l'arbitro della realtà, il pensiero l'arbitro dell'esperienza vissuta e la logica l'arbitro della realtà effettuale. Ed è esattamente un ruolo legislativo di questo tipo quello che effettivamente viene attribuito all'attività del pensiero nei più influenti lavori filosofici dei nostri giorni<sup>34</sup>. Secondo essi, ciò che è reale possiede, pertanto, la propria certezza solo in virtù dell'evidenza del pensiero. Al contrario, la negazione di questo assunto implica, come abbiamo già sostenuto, che deve esserci una conoscenza immediata, che è in sé sufficiente e conclusa, della realtà dei fatti della coscienza: quindi a costituire la base delle scienze non è l'evidenza del pensiero campata in aria, bensì la realtà effettuale, la realtà piena, per noi più vicina e più importante. Conseguentemente sorge anche la prospettiva di rendere comprensibile le operazioni del pensiero sulla base di questa conoscenza immediata della realtà effettuale.

Questa seconda alternativa corrisponde alla verità. Si può, infatti, dimostrare che la conoscenza della realtà dei fatti di coscienza non ha bisogno di essere acquisita solo tramite il ragionamento, ma piuttosto che abbiamo una conoscenza immediata di essa. E l'obiezione appena sollevata nei confronti di ciò che abbiamo dichiarato, può essere respinta.

Quando qualcuno sale faticosamente i gradini di una torre alla ricerca di una vista dall'alto, i gradini sono serviti solo a sollevare il suo occhio nel punto migliore dal quale il vasto paesaggio diventa visibile. Il nostro ragionamento ha ben poco a che fare col produrre la conoscenza quanto i gradini ce l'hanno con il vedere. Entrambi sono solo mezzi; ci aiutano a raggiungere il necessario punto di osservazione. Tutto il nostro ragionamento fornì, pertanto, solo le istruzioni per compiere, in un'ampia varietà di situazioni, l'atto psichico in cui i fatti della coscienza sono lì per me e sono esperiti come realtà, così come per distinguere la conoscenza immediata, che insorge in tale atto, da ogni altro

tipo di certezza, per chiarire la realtà data in quell'atto e per rendere cosciente ciò che in esso è valido universalmente. Nella misura in cui il nostro ragionamento fu avviamento a elevare questo atto psichico a livello di coscienza pienamente distinta, esso fu solo strumento e preparazione. Nella misura in cui esso servì a conseguire un'idea della validità universale della conoscenza immediata insita in quell'atto, esso fu strumento in una differente direzione. La forma universale, che il nostro ragionamento assegna alla conoscenza immediata, serve solo a garantire fin dall'inizio la realtà di ogni atto psichico, che la seguente ricerca esaminerà. Del resto la stessa esperienza vissuta, che è questa conoscenza immediata di una realtà, ha il carattere di validità universale, nella misura in cui essa include in sé questa conoscenza come una unità irriducibile, che è presente in ogni atto della coscienza. Questa unità si esplicita nel distinguere e identificare i concetti di realtà, esserci-per-me e coscienza. L'irriducibile esperienza vissuta può essere elevata a coscienza nella sua universalità nel modo più semplice, immaginandosi l'affermazione che la negherebbe: forse non potrebbe esistere nulla. Allora la realtà, che è connessa con la coscienza che qualcosa è lì per me, si fa sentire con una forza irresistibile.

Io ora differenzio più chiaramente di prima questa conoscenza immediata, il cui contenuto è la realtà di un fatto della coscienza, dall'altro tipo di conoscenza, il cui contenuto è la realtà di un mondo esterno. Entrambi i tipi di conoscenza devono a loro volta essere distinti da quella che ha a che fare con le verità. Questa differenza nel modo della certezza dimostra che un punto di partenza assolutamente sicuro per le scienze è fornito solo dai fatti di coscienza.

La conoscenza, in cui è data la realtà di un mondo esterno, ci è risultata essere altrettanto immediata, ma non è irriducibile nello stesso senso della [conoscenza] dei fatti di coscienza. Se potessimo risolvere questa conoscenza in rappresentazioni e ricostruirla partendo da esse, allora questa conoscenza dovrebbe includere in sé la rappresentazione dell'oggetto e la supposizione della sua esistenza indipendente dal nostro rappresentare. Ma questa esperienza vissuta, tramite la quale questo mondo esterno ci impone la sua realtà con forza irresistibile, non può essere ridotta a mera rappresentazione. Ma dall'altra parte essa non è, strettamente parlando, irriducibile.

Il fatto che nella percezione l'oggetto stia di fronte alla mia coscienza io posso astrarlo dalla esperienza vissuta della realtà esterna di questo oggetto indipendente dal mio percepire. Ciò fu fatto da tutti quei pensatori che dubitarono della realtà del mondo esterno; e nessuno oserebbe dire che l'idea, sulla quale essi basarono il loro filosofare, sia insostenibile. Soprattutto io non sono in alcun modo impedito dal considerare ogni particolare impressione

sensibile come avente origine unicamente nell'atto del percepire, a prescindere dall'influenza di qualche oggetto esterno, come un prodotto della mia propria facoltà rappresentazionale. Mentre la realtà dei fatti della mia coscienza è data in un conoscere immediato, irriducibile e semplice, ciascuna impressione sensibile in quanto percezione può essere separata dalla certezza della realtà del suo oggetto. La certezza della realtà di un mondo esterno in generale (che, come vedremo, è connessa con il fatto dell'autocoscienza) resta non di meno incrollabile: l'atto di rappresentare oggetti può essere situato esclusivamente all'interno della connessione dell'autocoscienza, abolendo così il ponte verso il mondo esterno; viceversa, noi possiamo rappresentare l'essere indipendente degli oggetti come distinto dalle rappresentazioni della coscienza. Tuttavia la certezza, con la quale l'esperienza vissuta del nostro Sé è connessa con l'esperienza vissuta di un mondo esterno, non può essere abolita. Anche se ogni impressione sensibile è considerata come un mero fenomeno nella nostra autocoscienza, l'essere del mondo resta certo per noi. Quindi la conoscenza immediata della realtà degli oggetti si rivela essere un fatto che non è né semplice, né irriducibile. Piuttosto, essa racchiude un problema che è davvero l'enigma più difficile e urgente che la riflessione umana possa affrontare.

Da tutta la conoscenza immediata, che ci assicura della realtà, non importa se questa sia la realtà dei fatti della coscienza o quella degli oggetti dell'esperienza, possiamo distinguere un altro tipo di conoscenza immediata, che ha a che fare con le verità. I fatti semplicemente sono; le verità sono valide. L'esistenza, che noi predichiamo dei primi, è ben altra cosa dalla validità che attribuiamo alle seconde. Altrettanto differente è il tipo di certezza che spetta a ciascuno. Il concetto di evidenza caratterizza particolarmente il tipo di certezza che è peculiare delle verità. Se consideriamo i fatti che sono lì per noi e le leggi che sono valide per noi nei termini del concetto generale di affermazione o posizione, questo concetto esprime solo la relazione logica, comune ad entrambi i tipi di conoscenza, che rende il giudizio affermativo la loro naturale espressione. Che cos'è allora che distingue fatti e verità l'uno dall'altro? Verità immediate non affermano realtà, esserci; piuttosto, esse affermano che, se esiste una realtà, ad essa è connessa la comparsa di un'altra. Qui non fa nessuna differenza se la posizione di un elemento rappresentazionale nel nostro pensiero è collegato con la posizione di un altro, e quindi nel nostro pensare è espressa una relazione di antecedente e conseguente, o se la comparsa di un fatto del mondo esterno è connesso con quello di un altro fatto simile, e quindi è affermato un rapporto di dipendenza nella natura. Possiamo designare la connessione tra due elementi rappresentazio-

nali “necessità logica”, poiché in essa è in atto una costrizione che domina il nostro pensiero. Questa necessità logica è data immediatamente nell’atto di rappresentare i due elementi rappresentazionali, che sono collegati nella verità; essa non può essere dedotta da un fondamento che è separato dall’atto di rappresentare questi elementi, ma è connessa in sé e per sé con questo atto. Poiché questa necessità sembra essere imposta come una costrizione esterna a ciò che è reale, nasce il concetto di legge. Mentre la legge è, in realtà, solo un’espressione di uno schema di comportamento in ciò che è reale, che il pensiero isola e focalizza, questo prodotto del pensiero ci appare come un qualcosa che preesiste a tutta la realtà da tempo immemorabile e che estende il suo potere su ogni ente, proprio come le nuove generazioni di uomini si pongono sotto il potere dello Stato e la coercizione delle sue leggi. Come un fato immemorabile esso domina l’universo del nostro pensiero come legge logica, e il mondo della natura come legge fisica.

Quest’analisi del carattere delle verità immediate contiene due importanti implicazioni per la fondazione di qualsiasi scienza. Essa spiega la tendenza a presupporre le leggi della logica come un fato immemorabile, anteriore e superiore a tutta la realtà, e la conseguente tendenza a dare inizio alla scienza con la spiegazione di queste leggi. Inoltre, essa chiarisce ciò che è così fatidico riguardo al capovolgimento che quella introduce. Questa tendenza si è dimostrata fin troppo chiaramente nella posizione assegnata alla logica da Herbart e da Hegel. Il primo fece della logica l’autorità suprema nei confronti del dato o della realtà effettuale. Il secondo ridusse tutta la realtà effettuale al logismo. Il risultato di ciò fu che, sia per l’uno che per l’altro, la realtà effettuale è soggetta alla legge di necessità, e ad un unico sistema di relazioni necessariamente concatenate comprendenti natura e spirito. Questa stessa linea di pensiero è alla base di molte influenti teorie contemporanee sulla fondazione della scienza. Tuttavia la nostra esposizione ha dimostrato come il dare questa sorta di stato alle verità immediate, lo stato di leggi della logica, inverta l’ordine naturale delle cose e assoggetti la nostra concezione dell’universo a questo fato della necessità naturale<sup>35</sup>.

#### *Quarto capitolo*<sup>36</sup>

I fatti della coscienza non sono fenomeni.  
Se siano effetti o meno, non incide  
sulla loro realtà nella coscienza

Tutti i fatti hanno la loro esistenza solo all’interno della coscienza: quindi, solo i fatti della coscienza sono immediatamente dati e certi per l’analisi

scientifico. La realtà esterna è data solo mediatamente, in quanto oggetto dato nella coscienza, al quale la coscienza conferisce un'esistenza esterna al Sé. Gli stati psichici coscienti costituiscono gli oggetti della filosofia fondamentale, e questi li chiamo "fatti della coscienza". Questi sono fatti che non arrivano attraverso una seconda facoltà apprensionale; essi ci sono perché sono dati ed esistono in quanto dati. Sollevare la questione circa fatti psichici che permarranno, qualora si dovesse pensare alla coscienza come soppressa, è una mera astrazione e non ci può condurre ad un grado superiore di realtà.

Il focalizzare l'attenzione sui fatti della coscienza li modifica in un modo che può essere controllato. Infatti, l'atto di ricordare un fatto, che è avvenuto senza la concentrazione dell'attenzione, può essere comparato. [...] <sup>37</sup>.

Il significato del secondo principio fondamentale, che è stato presentato precedentemente, diventa ora più chiaro. La connessione dei fatti della coscienza si fonda sulla totalità della vita psichica. Ciò ha delle conseguenze per i membri intermedi che si trovano tra questi principi fondamentali e la fondazione delle scienze particolari. La teoria della conoscenza articola la connessione delle scienze particolari sulla base degli elementi dati nel processo conoscitivo. Questa è la storia dell'intelligenza isolata. Il punto di partenza nella sua concezione della coscienza predetermina il suo intero destino. Essa conosce solo scienze che servono allo scopo della pura conoscenza. La relazione tra i vari elementi della connessione è opportunamente adattata. Ma, in realtà, lo stato del sistema delle scienze pratiche è possibile coglierlo solo quando lo si fa risalire a quei fatti della coscienza che esprimono non solo enunciati sulla realtà effettuale, ma anche imperativi, ecc.

Chiamo la fondazione che la filosofia deve effettuare "presa di coscienza di sé" e non "teoria della conoscenza". La presa di coscienza di sé fornisce la fondazione non solo del pensare e del conoscere, ma anche dell'agire. Ciò non dev'essere inteso nel senso che un'azione possa essere un oggetto di conoscenza allo stesso modo in cui lo è un fatto, specialmente i fatti della natura. Questo principio è indiscutibilmente corretto, ma non ci dice come la presa di coscienza di sé, in quanto fondazione della filosofia, si rapporta all'azione <sup>38</sup>. Il motivo per il quale esso contiene più di quanto è stato preso in considerazione finora, è che gli enunciati concernenti sentimento e volontà, che comportano la coscienza di ciò che è peculiare al sentimento e alla volontà, non sono stati adeguatamente distinti dalla conoscenza intesa nel senso del pensiero contenuto nell'esperienza e diretto al suo correlato, la realtà effettuale. Inoltre, non sono stati investigati a sufficienza i criteri per stabilire ciò che costituisce i nostri sentimenti e la nostra volontà.



Gli enunciati concernenti la volontà includono quelli che descrivono la pressione di forze proveniente dall'esterno e le reazioni della volontà a questa pressione. Queste reazioni sono radicate in un'organizzazione delle pulsioni, che si presta ad essere analizzata. Queste pulsioni possono essere legate regolarmente ai sentimenti di piacere e dispiacere. Infine, noi annettiamo alle nostre proprie azioni e a quelle altrui un accorgersi e un amore per la loro perfezione, un accorgersi e un'avversione, persino odio, per la loro imperfezione – insomma, emozioni molto forti. Questo accorgersi e le emozioni ad esso connesse sono per natura eterogenei<sup>39</sup>.

Quando<sup>40</sup> Kant intraprese una mera analisi del soggetto e della sua conoscenza scientifica con l'intenzione di risolvere definitivamente il problema, egli separò la sua analisi filosofica dalle scienze positive dello spirito.

Una volta riconosciuto che questi problemi sono connessi con quelli della grammatica comparata, della mitologia e della storia della cultura, allora il compito della filosofia non può essere distinto da quello della scienza positiva della storia né per il suo metodo, né per i suoi mezzi e nemmeno per il suo oggetto. La barriera tra filosofia e scienze positive crolla, così come non poteva essere mantenuta in piede quella tra filosofia e i principi della scienza naturale. Essa deriva dalla inevitabile limitatezza della natura umana, che predilige un certo tipo di strumenti e problemi rispetto ad altri, ma non può più essere vista risiedere in una qualche differenza in ordine all'oggetto complessivo, al metodo o agli strumenti della filosofia.

Ciò suggerisce una soluzione al problema del progresso illimitato del sapere positivo: i suoi limiti sono solo quelli dell'epoca in cui viviamo; non esiste nessuna filosofia assoluta<sup>41</sup>.

La<sup>42</sup> connessione dei fatti di coscienza fondata sulla totalità della vita psichica è la connessione in cui ogni stato di fatto, anche gli stati di fatto esterni, esiste *realiter*, sia che esso sia dato nella continuità delle nostre percezioni, o nei nessi dei nostri pensieri, o in entrambi. L'ordine, in cui elevo a coscienza fatti, va dal semplice imbattersi in oggetti al riconoscimento che essi sono dati come fatti della coscienza. Per contro, l'ordine, in cui fatti sono internamente connessi per me, quale che sia il loro stato oggettivo, innegabilmente va dalla loro connessione nella coscienza all'enigma di come cose siano poste di fronte a me nella coscienza.

Quest'ultimo ordine è ovviamente condizionato dall'autocoscienza, che è il centro intorno al quale i fatti della coscienza si organizzano. Il sentimento di me stesso, cioè, l'accorgersi dei miei stati e atti vitali, è separato dagli oggetti del mondo esterno. Nell'autocoscienza sono dati fatti che sono separati dal mio Sé, ma sono ad esso correlati come cose.



Le mie percezioni sono organizzate in termini di una connessione di cose e di loro relazioni reali. È questa connessione che io rappresento tramite le mie percezioni. Noi non possiamo spiegare il comparire, lo scomparire e le differenze tra queste percezioni sulla base della coscienza stessa. Per contro, rispetto alle percezioni di spazio queste percezioni di cose formano una connessione contenutistica fattuale, in cui il mio Sé con tutte le sue proprietà psicologiche è incluso come un oggetto nello spazio<sup>43</sup>.

Di fronte a questa connessione di cose c'è la connessione della continuità della propria vita formata da percezioni, sentimenti, ecc. Le percezioni, che costituiscono cose per la coscienza, sono anche intrecciate in questa connessione vitale. Le stesse percezioni, che rappresentano per noi una connessione di oggetti nella nostra coscienza, sono connesse nella continuità della nostra coscienza. Noi questo lo sappiamo immediatamente. Ma nessuna percezione interna può essere spiegata sulla base delle condizioni di coscienza. Ora emerge con chiarezza il significato di esperienza e il collegamento di esperienza interna ed esterna<sup>44</sup>.

Percezione, nel senso originario della parola (*Whar-nehmen* [prendere-nel-vero], un sapere immediato, *perceptio*, facoltà della *captatio* = percezione esterna) è un trovare, un imbattersi, una coscienza immediata; essa ha luogo quando qualcosa non è solo osservato, ma osservato in virtù di un interesse nel cogliere fatti. Perciò, essa contiene unità.

Oltre alla percezione esterna c'è una percezione interna. Esperienza non è la conoscenza che viene dalla percezione<sup>45</sup>; di conseguenza noi usiamo il termine "esperienza" solo quando viene emesso un giudizio. Io non chiamo la mera percezione di un albero lungo il mio percorso "esperienza", ma piuttosto "percezione". La mia conoscenza immediata dell'esistenza dell'albero, che è basata su questa percezione, non è quindi esperienza. Solo quando un fatto acquista significato nel contesto della mia conoscenza (per esempio l'esperienza di un forte dolore, ecc.), dove un concetto importante o una proposizione, ecc., riceve da me il suo contenuto particolare tramite percezione interna, solo lì io parlo di "esperienza".

L'esperienza esterna è la connessione di oggetti, in cui sono connesse per me le percezioni esterne, cosicché essi possono essere colti.

Viene prima l'esperienza interna. Essa indica la capacità di conoscere la connessione della nostra propria esistenza e della semplice esistenza della vita psichica umana in generale<sup>46</sup>. L'esperienza interna è molto più della percezione interna, poiché essa connette l'accorgersi dei miei atti percettivi, cogitativi, ecc., alle percezioni esterne, cioè, gli oggetti presenti nella coscienza, arrivando

do così ad un tutto nel quale i fatti della mia coscienza formano una totalità di conoscenza connessa dal pensiero.

L'esperienza interna nella sua forma semplice – quella dei mistici – non indica una mera sintesi di elementi conoscitivi, ma piuttosto la totalità dell'uomo. Nello sviluppo di un ideale di vita e di una visione del mondo contano anche le esperienze del volere e del sentire<sup>47</sup>.

### *Quinto capitolo*<sup>48</sup>

Il dato, che forma il punto di partenza della psicologia,  
e la portata del problema insito in esso

1. Tutta<sup>49</sup> la realtà effettuale è data nell'esperienza. Il pensiero è un'analisi della realtà effettuale. Queste proposizioni non possono essere contestate. Eppure la scuola metafisica ha preteso di poter dimostrare che c'è, nel pensiero stesso, una fonte di conoscenza indipendente e fuori dall'esperienza.

Si può dimostrare l'insostenibilità di questo fondamento gnoseologico della scuola metafisica. Ma un orientamento, che è stato dominante nel pensiero europeo per molti secoli, da Platone fino alla vittoria del nominalismo nel XIV secolo, può perdere il suo potere sugli uomini solo quando il suo errore colossale è compreso storicamente.

Il pensiero scientifico è stato preceduto da un mondo concettuale che riteneva che la realtà effettuale proviene dalla sapienza divina. Io mostrerò come questo mondo concettuale sia il prodotto della totalità delle nostre forze spirituali e come i suoi tratti decisivi fondamentali possano essere solo [...] con le nostre stesse forze spirituali umane<sup>50</sup>.

2. Questa fonte indipendente di conoscenza dev'essere una fonte di rappresentazioni (concetti) o di giudizi: infatti, avere conoscenza significa essere in possesso di rappresentazioni e giudizi. In effetti, la scuola metafisica considerò i giudizi e i concetti matematici, logici e metafisici come dati elementari e sopra di essi fondò le scienze. Ma dove sono localizzati questi dati se non nell'esperienza interna? Non sono essi percepiti dentro di essa? Non formano essi una parte dell'esperienza interna tanto quanto la cerchia delle sensazioni visive o il sistema correlato degli stati affettivi? A ciò si potrebbe rispondere: giudizi e percezioni non sono comparabili. Le percezioni sono dati da cui i giudizi, e quindi la conoscenza, sono provenuti; i giudizi costituiscono la conoscenza. Ma se fosse davvero così, allora le percezioni non produrrebbero mai conoscenza. La parola stessa indica che le percezioni sono vere e false esattamente come lo sono i concetti o i giudizi. O se qualcuno dovesse negare che i concetti possono essere veri, noi

diremmo che essi sono veri quanto i giudizi. Entrambe le classi di fatti psichici ci sono date come conoscenza, prendendo questa parola nel suo senso più lato.

Ma la prova rigorosa che l'esperienza è l'istanza ultima di tutta la conoscenza<sup>51</sup>, è che i concetti e le proposizioni possiedono la loro evidenza in virtù del fatto che essi sono dedotti da percezioni, o del fatto che sono accompagnati da un sentimento di convinzione, che preclude la possibilità di negarli. Noi esperiamo la loro verità, dopotutto, solo nello stesso modo in cui esperiamo la verità del mondo esterno, per mezzo di un analogo sentimento di convinzione. Se si vuole chiamare ciò credenza, allora non solo il mondo reale ma logico, morale matematico, e altri assiomi sono tutti fondati su questa credenza.

Quando<sup>52</sup> ci accingiamo ad analizzare i fatti della coscienza, inizialmente per noi non esistono che fatti della coscienza, non fatti della natura esterna. Per conseguenza, nel punto in cui siamo costretti, per un motivo per ora ancora sconosciuto, a riferirli a qualcosa di esterno a noi, i processi nella natura esterna e gli stati fisiologici all'inizio sono per noi solo fatti della coscienza. E quando consideriamo stati fisiologici a cui sono connessi fatti psichici, questo fatto inizialmente esprime solo la successione regolare di fatti psichici – i quali presuppongono un processo del mio corpo e implicano la necessità di porli fuori della mia autocoscienza, ma al contempo in una particolare connessione con essa –, e la successione di altri fatti psichici di cui, per un motivo per ora ancora altrettanto sconosciuto, ci accorgiamo come di contenuti o processi nel nostro Io.

Quindi, inizialmente, mi si apre solo un orizzonte limitato sui fatti che io chiamo "fatti della mia coscienza". Della pregressa storia evolutiva della mia vita spirituale io conservo nel ricordo solamente pochi e incerti fatti. Quando cominciai a osservarmi, quella storia, nella quale è inscritta la genesi tanto delle forme quanto dei contenuti dei miei processi psichici, si era ormai conclusa. Mi ritrovai in rapporto con cose, di cui mi sono sforzato da allora di determinare con maggiore precisione il loro nesso causale, senza sapere da dove traevo la sua certezza. Mi ritrovai a giudicare e intento a dedurre ulteriori giudizi, senza ricordarmi come si fosse formato in me il primo giudizio. Mi ritrovai rapito esteticamente da forme della natura, senza avere consapevolezza di come mere forme abbiano iniziato a catturare il mio animo. Mi ritrovai a sottoporre a giudizio morale azioni, senza che la mia memoria mi dicesse quando e perché, attraverso la coscienza dell'utilità o del danno di azioni altrui, io giungessi per la prima volta ad un sentimento interiore e ad un'affermazione di perfezione. E questo per non parlare delle cose più semplici in cui m'imbatto dentro me stesso, delle quali si potrebbe contestare che la loro attuale dimensione contenutistica o forma di decorso abbia avuto una storia pregressa.

Allo stesso modo in cui l'umanità non può avere memoria delle sue origini e della sua originaria storia evolutiva, che pure sarebbe un fattore di primaria importanza per lo studio delle leggi dello sviluppo storico; allo stesso modo in cui, procedendo a ritroso, non abbiamo alcuna esperienza diretta della formazione del nostro globo terrestre, ma la storia di questa formazione dev'essere schiusa solo sulla base della sua attuale conformazione, allo stesso modo è con la storia evolutiva dell'individuo.

Così ho orientato la mia analisi sui processi altamente complessi, sui contenuti e modi della coscienza, di cui prendo atto nella mia vita psichica evoluta. E qui il mio procedimento mostra la medesima difficoltà insita nel rapporto tra concetto e legge, cioè, tra giudizi universali e i loro soggetti e predicati; una difficoltà che può essere anche riscontrata storicamente nello studio della natura. Processi parziali e contenuti parziali della vita psichica sono tra loro connessi, e in questi rapporti di connessione possiamo constatare certe regolarità, che chiamiamo "leggi empiriche". Il compito, che spetta continuamente all'analisi sperimentale, è appunto quello di cogliere questi fatti parziali che costituiscono i concetti psicologici, di modo che essi possano formare i soggetti o i predicati adeguati per la enunciazione di giudizi universali.

Nelle rappresentazioni, con le quali potremmo portare a più chiara connessione in giudizi le esperienze o i loro contenuti parziali, c'è sempre una nuova spinta ad abbandonare il procedimento di pura analisi empirica, e l'analisi psicologica raramente si è opposta a questa pretesa. Quale confusione sia scaturita in psicologia dall'aver applicato a ritroso ai fatti della coscienza categorie che derivano dagli stessi fatti della coscienza e che tuttavia furono sviluppate sulla base dei fatti del mondo esterno, può essere vagliato appieno solo quando disporremo di un quadro preciso di questa evoluzione. Bene, il nostro concetto di sostanze e le nostre rappresentazioni circa il modo di effettuazione delle forze naturali sono stati utilizzati proprio dai fondatori della psicologia moderna, Leibniz e Herbart, per collegare i fatti della coscienza in un sistema. Se in effetti esistesse una metafisica attendibile come scienza del modo di effettuazione di ciò che sta a fondamento dei fatti materiali e spirituali, allora anche la psicologia avrebbe un supporto di concetti e assiomi che potremmo impiegare per le nostre deduzioni. Ma se così non è, se così non può essere, se piuttosto questa sedicente metafisica si risolverà tra le nostre mani in un ramo delle scienze delle condizioni della coscienza, allora questi concetti e principi sono infondati.

Ma un effetto ancora più deleterio lo si deve all'abitudine degli psicologi – diffusasi fin da quando le scienze naturali ebbero il loro sopravvento – di

introdurre in psicologia concetti e leggi che riguardano il modo di agire delle forze naturali (persistere, causare, ecc.), e trattare sensazioni o rappresentazioni così come la ricerca naturalistica tratta atomi e molecole. Ma un approccio in questa direzione esisteva già in Leibniz, così come per tutte le cose positive e negative del successivo sviluppo della psicologia tedesca<sup>53</sup>.

Quindi l'analisi dei fatti della coscienza deve accontentarsi in via preliminare, e chissà fino a che punto, di essere una scienza descrittiva. Anzi, il primo, e si spera fecondo, espediente metodico di queste ricerche – che le distingue nettamente dai lavori precedenti, i quali o erano rivolti solo alla psicologia empirica, o, come i lavori della scuola psicologica fondata da Lotze, introdussero fin dal principio ipotesi e abbinarono spiegazioni alla pura esposizione dei fatti –, è separare nettamente la descrizione dalla spiegazione e riconoscere nella descrizione analitica il compito principale di questa scienza.

Questo è anche ciò che prima di tutto rende possibile una teoria scientifica della vita psichica nella sua naturale connessione con i problemi generali della metafisica. Infatti, l'errore principale della teoria dei fatti psichici, cioè, la mancanza di verifica, è dovuto sia alla difficoltà di effettuare un'osservazione oggettiva della vita psichica, sia alla previa ingerenza della teoria nell'osservazione, cosa che rese impossibile costruire un sistema di leggi empiriche reali. Ammettiamolo pure, qualcosa ricorda in tal modo l'antiquata psicologia empirica francese di un tempo, tanto disprezzata dalla psicologia contemporanea! Il progresso delle scienze deve in qualche punto riprendere ciò che è obsoleto, ciò che a torto viene disprezzato. Ma purché esso non getti via insieme con ciò che è sbagliato anche ciò che di giusto è stato riacquisito.

La mia opposizione a Leibniz, Herbart, Lotze, ecc., è quindi nettissima quando ci si domanda che cosa s'intende con il termine "descrizione" e fino a che punto la si possa travalicare o quali siano i confini della spiegazione psicologica.

La psicologia ha tentato di spiegare i processi psichici ponendovi alla base una connessione che non era essa stessa data come fatto psichico. E si aspettava poi di possedere in questa connessione la legge universale.

Questo procedimento è un procedimento derivante dalla filosofia astratta. Quando quest'ultima costruì una metafisica, che dispiega le proprietà fondamentali dell'essere, disponeva con questa metafisica di un sistema di leggi per ciascuna branca particolare di scienze, tra le quali c'era anche la psicologia. Nacque così l'idea di leggi della vita psichica, che costituirebbero le condizioni che stanno alla base di tutti i processi psichici reali, come qualcosa che trascende i processi stessi.

E quando Kant delineò la sua critica di questa metafisica, egli ha tuttavia riconosciuto una legislazione del mondo fenomenico (principi dell'intelletto), secondo la quale sostanze, che hanno un ordine di gradazione, sono in un rapporto d'interazione tra loro, e ha posto il problema se questa legislazione non possa essere applicata anche all'anima. Pur respingendo questa possibilità, egli mantenne tuttavia, come un aspetto della cosa in sé, lo schema di un simile ordine metafisico, che andava sviluppato, qualora lo si conoscesse, in una scienza generale, e i cui effetti particolari formano i processi conoscibili della vita psichica, enunciabili in proposizioni empiriche<sup>54</sup>. Fu così che ebbe origine in Kant la relazione tra psicologia empirica e razionale.

È mirabile come funzionano simili schemi! Herbart mantenne un rapporto con la metafisica. Pensava di poter bandire con le facoltà dell'anima la mitologia dalla psicologia, e ne creò una nuova, che è solo qualcosa di macchinoso. Comprendendo intellettualmente la vita psichica in termini di processi di coscienza, concependo atomisticamente le singole rappresentazioni in termini di forze particolari, scorgendo meccanicisticamente nel farsi avanti, nell'affiorare e declinare, ecc., le cause dei processi psichici, egli presenta un mondo fittizio di cause.

E Lotze – pure lui, in questa fase dei suoi interessi, si presenta come un herbartiano modificato dalla psicologia e dal ritorno a Leibniz. 1. Egli parte dal concetto di anima-sostanza<sup>55</sup>. 2. Tutto il suo schema psicologico è ricavato dalla fisiologia. Egli parte dal processo psicofisico, di cui ignoriamo totalmente la natura, e lo introduce come spiegazione sotto i processi psichici che sono dati nella coscienza. Tale è la potenza di questo impulso mitologico della metafisica! Ma egli si distacca da Herbart, perché parte dalla mancata corrispondenza tra stimolo e risposta come fatto fisiologico fondamentale e costruisce uno sopra l'altro piani di rapporti di stimolo, che non corrispondono al processo che essi innescano.

In realtà, tutti i rapporti più generali, che vengono in tal modo stabiliti, sono astrazioni dal processo psichico e, perciò, l'averli voluti porre a fondamento della spiegazione significa capovolgere il metodo naturale.

Per conseguenza non esiste nessuna istanza superiore da cui poter derivare il processo psichico. Non esiste nessun principio esplicativo dell'accadere psichico, che si nasconderebbe dietro a ciò che è dato nel processo psichico. Noi con l'analisi possiamo distinguere nel processo composito semplicemente rapporti tra fatti distinguibili della coscienza, che ritornano uniformemente, cioè, il primo fatto o insieme di fatti forma una condizione, a cui vediamo connesso un effetto. L'esperimento, nel quale riproduciamo questa nuova connessione, è la verità psicologica di ultima istanza. E lo

strumento più idoneo per dimostrare il livello di validità di un simile rapporto, è o dimostrare distintamente, attraverso l'analisi dell'atto del ricordo, cioè tramite la ri-produzione, la presenza di un fatto in fenomeni in cui esso si cela, o inferirne la presenza<sup>56</sup>.

Noi<sup>57</sup> partiamo dall'unità vitale, la quale nell'autocoscienza riempita si trova separata dal mondo esterno e in rapporto con esso e che si sviluppa come vita umana. Questa unità di vita costituisce l'oggetto della nostra ricerca. In ogni momento della nostra vita, noi portiamo in noi l'intero, ovvero ciò che questa unità vitale contiene in sé fino al momento presente, in virtù della sua continuità, che è radicata nella profondità della nostra autocoscienza e che trova nella memoria solo il suo organo esterno. Per esprimere questo fatto, non basta dire che questa unità della nostra vita è presente in noi sulla base del nesso causale della vita e delle tracce che gli atti vitali precedenti hanno lasciato nella memoria. Per un verso, questa unità vitale si trova di fronte un mondo reale, oltre che le rappresentazioni generali che sono contenute in essa. Neanche di questo fatto la psicologia associazionistica fornisce una spiegazione. Per altro verso, una coscienza mistica e confusa di questi fatti non significa che se ne ha una conoscenza. L'analisi, che a questo punto prende avvio, si approssima ad una tale conoscenza tramite semplici e chiare distinzioni.

La prima distinzione è tra ciò che è contenuto ed è presente in un concreto momento di vita e ciò che [esiste] come unità della vita intera.

Il modo in cui questo intero sia presente per noi, quale parte di questo intero possa essere presente in un concreto momento di vita, in un presente riempito, quindi, quale sia il contenuto reale del momento particolare o della sezione del presente nel corso di ciò che chiamiamo vita, tutto ciò costituisce il problema più importante della nostra analisi. Infatti, dalla trattazione di questo problema deriva la teoria scientifica dei fatti della coscienza.

La importanza di tale problema emerge con maggior evidenza da quanto segue. Non c'è momento della nostra vita in cui siamo privi di orientazione spaziale. In ogni momento riscontriamo che ciò che chiamiamo presente è connesso al nostro passato. In più, la nostra vita psichica mostra in ogni momento i suoi vari lati.

Bisogna analizzare anzitutto il modo in cui nella nostra coscienza tutto ciò possa essere contenuto in un particolare momento. Al proposito si potrà inizialmente constatare in via negativa che la teoria oggi diffusa, che si limita ad assemblare rappresentazioni, non è una espressione imparziale dei fatti.

I vari stati di coscienza sono fatti tra loro correlati. Questi fatti includono quelli dei gradi di consapevolezza e di attenzione e del loro declinare verso



l'inconscio, così come quelli delle alterazioni nello stato di fatto di un momento di vita, quando muta la direzione dell'attenzione. Tutte questioni, queste, molto difficili anche solo da affrontare e riguardo alle quali, considerate le esperienze precedenti, non c'è da nutrire grandi speranze di fornire più esatte soluzioni.

Questo mondo reale, l'unità della vita e la realtà effettuale in essa data, può essere percepito in modo molto intenso, cosa che non trova alcuna spiegazione. Ogni tentativo di chiarificazione deve riconoscere analiticamente in questo intero singoli reperti, che possono essere isolati e descritti tramite un processo di astrazione. Quando reperiamo le condizioni dell'intero, dalle quali questi reperti derivano o subiscono alterazioni, si ha l'enunciazione di leggi empiriche. Infatti, una legge empirica della vita psichica non è altro che l'espressione del rapporto tra condizioni ben delimitate della vita e il comparire di un fatto della coscienza isolato tramite analisi. Ecco perché queste leggi non rivelano *veras causas*. Una parte di queste condizioni è costituita anche dai processi fisiologici della vita. Qui sta l'importanza della relazione tra fisiologia e analisi dell'autocoscienza. Essa contiene le condizioni *circumscripte* del comparire di determinati fatti psichici isolati per mezzo di analisi.

Infatti, poiché ciò che in psicologia si è solito chiamare sensazione e rappresentazione, nella misura in cui ha realtà, non ricorre mai di per sé, ma è sempre, da un lato, una cosa e, dall'altro, un processo che nell'Io è connesso ad altri processi, esso non è quindi privo di presupposti. Pertanto è una finzione astratta ignorare tutto questo e venire a raccontare la storia di sensazioni e rappresentazioni isolate. Questa finzione dà poi i suoi frutti, quando [...]<sup>58</sup>.

Dall'altra parte non posso pensare che Lotze abbia ragione, anche quando ora continua ad esortare<sup>59</sup> che l'anima debba fungere da base. Nella *Metaphysik* egli con il suo *aut-aut* trascura il terzo e unico approccio adeguato, che è quello di partire dalla piena realtà dei fatti dell'autocoscienza e conseguentemente comprendere sensazioni e rappresentazioni nei loro rapporti naturali con questa realtà. Del resto è stato proprio lui, nella *Medizinische Psychologie oder Physiologie der Seele*, a fallire in entrambi i rami, avendo cominciato con una dommatica metafisica e facendo scaturire immediatamente da questa dommatica sia la fisiologia che la psicologia delle sensazioni e delle rappresentazioni<sup>60</sup>.



*Sesto capitolo*<sup>61</sup>

L'articolazione dei fatti della coscienza

La<sup>62</sup> realtà, che è analizzata in psicologia, è la vita stessa, come essa è connessa in un tutto attraverso l'unità dell'autocoscienza e riferita ad un soggetto sottostante a tale autocoscienza.

Questa unità di vita, che ci ritroviamo ad essere, può quindi essere investigata solo tramite un'analisi artificiale. Il fiume della vita stessa non rimane mai fermo per essere contemplato, ma scorre incessantemente verso l'oceano. Noi non possiamo né coglierlo né esprimerlo così com'è, ma fissiamo i suoi contenuti parziali. Scomponiamo ciò che scorre in solide parti discrete. Da una realtà, il cui carattere complesso designiamo inadeguatamente come complessità, multilateralità, molteplicità, selezioniamo singoli lati come contenuti parziali.

La ricerca psicologica dovrà pertanto separare fin dall'inizio la realtà della vita stessa dai concetti attraverso i quali noi cogliamo i suoi contenuti parziali. Quindi non dobbiamo perdere di vista la questione critica dei limiti entro i quali noi possiamo parlare di una psicologia esplicativa o anche di una psicologia descrittiva. È vero che in matematica e logica la natura conforme a leggi delle nostre rappresentazioni può attingere un certo grado di trasparenza; ma il flusso della nostra vita, così come è contenuto nel sentire e nel volere, conserva un'ostinata e impenetrabile fattualità di fronte a quelle rappresentazioni conformi a leggi attraverso le quali esso presuppone di essere colto.

I. La partizione degli stati di coscienza rende possibile l'enunciazione di principi psicologici ed è, perciò, il primo problema da risolvere.

Ogni analisi della vita deve concentrarsi su contenuti parziali dai quali può ottenere proposizioni circa processi uniformi dentro la complessa e sempre unica fattualità della vita. Lo sviluppo di questo tipo di sistematica ha prevalso fino al XVI secolo.

II. La riduzione di tutti i fatti della coscienza ad una o due o tre classi fondamentale è una caratteristica ricorrente di questo tipo di sistematica.

La partizione platonica, la più antica che si sia conservata, prende come suo punto di partenza il conflitto tra motivi indipendenti insiti nella volontà, e traccia così una distinzione tra basso appetito, coraggio ardimentoso e raziocinio. Dal momento che la base di questa partizione era imperfetta, essa non poté essere mantenuta. Aristotele, per contro, delineò una partizione, che mantenne

la sua posizione dominante anche nel Medioevo. Egli prende come suo punto di partenza l'opposizione tra atteggiamento teoretico e pratico. All'interno di ciascuno di questi egli separa attività psichiche inferiori e superiori sulla base di una distinzione – difficile da applicare – tra quei processi psichici già osservabili negli animali e quelli che sono propri dell'uomo. Questa distinzione è connessa con una divisione, poi respinta dalla scienza, tra processi psichici legati a organi corporei e quelli che sono indipendenti dal corpo.

Questa partizione fu messa in discussione dagli inglesi, i quali studiarono la vita disinteressata dei sentimenti – cioè, così come compaiono separatamente dalla volontà – nel piacere estetico e nell'approvazione morale. Vale la pena di sottolineare che questa divisione scientifica, facendo del sentimento una classe autonoma di fatti della coscienza, è connessa con la crescente attenzione che la letteratura del XVIII secolo ha prestato ai sentimenti e al loro significato per la nostra esistenza. In questo modo nacque la tripartizione di cui Kant è il classico rappresentante.

La partizione di Kant, presa nel suo senso proprio, criticamente circoscritto, non postula l'esistenza di tre facoltà fondamentali originariamente distinte, ma solo una differenziazione, data nella coscienza, di tutti i fenomeni psichici, che si basa sui differenti riferimenti delle rappresentazioni nella coscienza. Per conseguenza egli distinse un riferimento oggettivo delle rappresentazioni a oggetti e l'unità della coscienza necessaria per la conoscenza, da un riferimento oggettivo delle rappresentazioni, nel quale esse sono considerate al tempo stesso come cause della realtà degli oggetti tramite la facoltà di desiderare. Ad entrambe oppose il riferimento esclusivo delle rappresentazioni al soggetto come mondo dei sentimenti.

III. Queste due partizioni non si escludono a vicenda, ma se si investigano i principi di partizione di cui esse fanno uso, diventa palese che una di esse si basa su un fatto<sup>63</sup> che io designo come l'interazione dell'unità vitale con il mondo esterno o la conversione di un'impressione, che sopravviene efficacemente dal mondo esterno, in un impulso, che retroagisce su di esso. L'altra partizione introduce una differenziazione tra i lati alternativamente prominenti del processo psichico, che possono essere distinti nell'attività dell'unità vitale. Questi lati possono essere individuati quando, in questa conversione, distinguiamo sia un processo che inizia con impressioni, sia un processo innescato da questa conversione, per mezzo del quale impulsi retroagiscono sul mondo esterno. – Le espressioni “mondo esterno”, “sistema nervoso”, ecc., designano solo fatti di cui ci accorgiamo e che costituiscono componenti della nostra coscienza e sono regolarmente connessi con altri fat-

ti. A questo punto della nostra argomentazione non possiamo parlare di essi in alcun altro senso.

L'articolazione<sup>64</sup> della vita psichica qui delineata esprime l'atteggiamento fattuale dell'unità vitale di fronte al mondo esterno, incluse tutte le sue funzioni. Essa è quindi visibile anche nell'articolazione del sistema nervoso, che regge e media le relazioni dell'unità vitale con il mondo esterno, e può essere riconosciuta in modo particolarmente semplice e tangibile nei primi stadi dello sviluppo della vita psichica.

La ricerca fisiologica rivela che tra la funzione del sistema nervoso e le attività psichiche c'è un collegamento retto da leggi; è quindi naturale utilizzare l'articolazione esternamente visibile del sistema nervoso come guida per comprendere l'articolazione meno visibile della vita psichica.

Il sistema nervoso, essendo un sistema cerebro-spinale, comprende come sue parti centrali l'encefalo, che riempie la cavità cranica, e il midollo spinale, come nucleo cilindrico<sup>65</sup> della colonna vertebrale. Da queste parti centrali hanno origine e si diramano i tronchi nervosi, che costituiscono la parte periferica del sistema cerebro-spinale. Ora, quando si nota che alcune terminazioni di questi tronchi periferici si innervano in organi sensoriali<sup>66</sup>, dove sono ricevute impressioni del mondo esterno, altre si innervano in muscoli o ghiandole, dove hanno inizio movimenti, vediamo molto semplicemente profilarsi il seguente schema: il mondo esterno e l'unità di vita psichica sono tra loro in una ordinata relazione reciproca tramite la duplice funzione dei nervi periferici. Eventi del mondo esterno fungono da stimoli per il sistema nervoso; la stimolazione è trasmessa all'apparato centrale. Questo produce il fatto psichico della sensazione. Dall'altro lato, stimoli provengono anche dall'apparato centrale. Questi stimoli possono essere indotti da un processo psichico di cui siamo coscienti, ma non necessariamente. Quando questi stimoli sono trasmessi dai nervi periferici, essi fanno sì che le ghiandole producano secrezioni all'interno dell'organismo, inducono processi digestivi e producono movimenti muscolari, che modificano la posizione dell'organismo rispetto al mondo esterno o introducono mutamenti dentro di esso. Quando tali mutamenti sono a loro volta percepiti, ha inizio in questa conversione una specie di ciclo della vita psichica.

Mediante esperimenti è stato constatato<sup>67</sup> che non solo il nervo terminale ha una funzione fissa, ma anche il nervo dove fuoriesce dal midollo spinale o dal cervello. Quest'ultima funzione o è centripeta, servendo a trasmettere impulsi all'apparato centrale, o è centrifuga, servendo a trasmettere impulsi da questo apparato. Noi preferiamo queste designazioni, perché la divisione tra

nervi sensibili e motori si è rivelata essere troppo riduttiva, considerando la portata effettiva delle funzioni del sistema nervoso periferico. Il midollo spinale ha radici nervose dorsali, che hanno dimostrato di essere sensorie, perché producono dolore quando sono stimolate, e insensibili nel tratto cutaneo dipendente da esse, quando esse sono recise. Il midollo spinale ha anche radici nervose ventrali, che hanno dimostrato di avere funzioni motorie, perché producono paralisi muscolare (piuttosto che insensibilità) quando sono recise, e contrazioni muscolari quando sono stimolate<sup>68</sup>. Le radici nervose dorsali conducono [sensibilità] in modo centripeto. Dopo che esse sono recise, uno stimolo può ancora essere trasmesso dal moncone centrale, come nel caso in cui stimoli sono trasmessi dagli apparati sensoriali, ma la stimolazione della porzione recisa del nervo periferico non produce nessuna sensazione. Le radici nervose ventrali motorie conducono in modo centrifugo. Perciò, qui la stimolazione del moncone centrale non ritrasmette alcun effetto alle parti centrali. Ma la stimolazione della porzione recisa del nervo periferico produce spasmi muscolari paragonabili a quelli generati dall'apparato centrale. Anche i nervi, che fuoriescono dall'encefalo, hanno funzioni distinte. Alcuni di essi, come il nervo ottico, acustico e olfattivo, mostrano un carattere sensorio in tutta la loro lunghezza; altri, come il *nervus facialis* e il *nervus hypoglossus*, sono di natura motoria.

Il quadro che ne deriva, in cui nervi centripeti trasmettono impressioni all'apparato centrale e nervi centrifughi producono movimenti basati su queste impressioni, sarebbe incompleto se non esistesse un legame intrinseco tra questi due tipi di processi. Designerò in via provvisoria questo legame come conversione della stimolazione, derivante dall'esterno, in un impulso retroattivo. Questa conversione è la funzione più semplice delle parti centrali del sistema nervoso e si manifesta nei singolari e importanti fenomeni dei movimenti riflessi<sup>69</sup>. Si definisce movimento riflesso un movimento muscolare indotto dalla stimolazione di un nervo sensorio senza la mediazione della coscienza. Dobbiamo quindi ammettere un trasferimento della stimolazione dalle vie sensoriali a quelle motorie e attribuire ciò alla materia grigia delle parti centrali del sistema nervoso. Il midollo spinale e il midollo allungato sono la sede principale dell'azione riflessa.

L'articolazione del sistema nervoso e delle sue funzioni mostra la vita psichica nel suo duplice ruolo di ricevere impressioni dal mondo esterno e di retroagire su di esso. Questa articolazione corrisponde così alla relazione tra l'unità di vita e il mondo esterno, che possiamo chiamare interazione tra questa unità di vita e il sistema in cui essa si trova. Distinguiamo quindi tra pro-

cessi psichici che iniziano con l'eccitazione generata da stimoli provenienti dal mondo esterno, i quali poi sono assimilati mentalmente, e gli altri processi che producono impulsi provenienti dall'interno e retroagiscono sul mondo esterno. La vita psichica ha come sua fonte e sgorga costantemente dalla stimolazione dei sensi. Il suo flusso continuo scorre verso l'esterno di nuovo nella forma del movimento. Di conseguenza il nostro sentimento immediato della vita ci mostra che siamo sia determinati che determinanti.

Nei suoi primi stadi, questa articolazione della vita psichica si manifesta in una forma particolarmente tangibile. Qui la conversione degli stimoli sensoriali in espressione vocale, mimica e azione è ancora semplice, immediata e fluida. Non è ancora possibile produrre un movimento che non sia immediatamente preceduto da una sensazione, o inibire la conversione di un'intensa sensazione in un movimento. Poi gradualmente tra queste due parti del processo psichico si inserisce una vita psichica che opera indipendentemente. Ora le rappresentazioni sono prodotte mediante un processo puramente interno. Si forma un centro, che condetermina e qualche volta indirizza percezioni e sentimenti verso il desiderio e l'azione. Anche un bambino avanti negli anni ci incanta ancora per il flusso disinibito della sua vita, in cui impulsi prorompono direttamente da stimoli, azioni e parole direttamente da impressioni. Un bambino così fatto ci incanta per la sua apparenza di veracità, che è in realtà pura naturalità. Infatti la veridicità deriva dal controllo esercitato dalla volontà morale sulle nostre riflessioni e deliberazioni. È solo al culmine dell'esistenza umana che l'unità di vita raggiunge la propria autonomia.

Quello che si è osservato a proposito dei primi stadi evolutivi della cultura umana ha il suo equivalente nella vita degli animali e degli uomini che vivono in uno stato naturale. Il mondo animale può essere considerato come una serie ascendente in cui il nesso, che connette sensazioni ed espressioni, diventa più complesso quando si sviluppa la massa centrale del sistema nervoso. Il risultato è che l'unità di vita diventa sempre più condeterminante. Questa graduale espansione del medio psichico tra impressioni e movimenti è già evidente nelle forme più elevate della vita animale<sup>70</sup>. Questa fondamentale legge evolutiva varia nel mondo animale in base alle differenze nel rapporto tra condizioni di vita e bisogni organizzativi. A ciò dobbiamo aggiungere le differenze nella formazione dell'interiorità sulla base della disposizione e dello sviluppo degli organi di senso, come nel caso dell'occhio.

L'irruenza, l'umore mutevole, l'impulsività della vita spirituale dei popoli che vivono in uno stato naturale, che li fa apparire sia amabili che pericolosi, governati sia da un meraviglioso sentimento della vita che da impulsi impre-

vedibili, possono essere spiegati con la portata limitata del loro centro vitale. Possiamo riscontrare un'analogia patologica nella persona affetta da microcefalia, dove la dimensione ridotta del cervello porta ad uno sviluppo limitato dell'interiorità.

L'apice dello sviluppo umano lo si raggiunge quando l'interiorità dell'individuo guida e plasma le sue percezioni, e controlla in ogni momento le sue azioni. Questo è quanto accade nell'artista, nello scienziato e nel tipo etico.

Lo schema più semplice dell'articolazione psichica implica un'impressione contenente un sentimento e un movimento, il quale è riferito a questa impressione sulla base di questo sentimento. Il sentimento è intermedio, come il *terminus medius* in un sillogismo; è la componente comune sia delle impressioni che degli impulsi. Nella misura in cui il processo di articolazione riceve e contemporaneamente produce impressioni, esso si volge al mondo esterno da entrambi gli estremi. Così una puntura di spillo sul braccio farà sì che esso si muova (o l'immagine dello spillo, che si avvicina alla superficie del braccio, produrrà un movimento nel tentativo di evitarlo).

Questo schema semplice si conserva anche nelle configurazioni più complesse. La percezione dello spillo evoca un ricordo. Si formano relazioni con altri fatti psichici e sorge, per esempio, un'immagine di una sofferenza passata; essa a sua volta produce un turbinio di emozioni, una catena di considerazioni razionali. Vengono percepite e valutate le differenti relazioni tra l'immagine e la nostra esistenza; vengono altresì confrontate azioni che potrebbero opporre resistenza; alla fine viene presa una decisione. In questo modo l'immagine di uno spillo, che si avvicina velocemente al mio braccio, sarà seguita o da un movimento che lo evita, o da uno che gli oppone resistenza. Ma il movimento, che abbraccia questo processo, racchiude un ben più complesso processo psichico. Si consideri il gioco di emozioni destate dalla notizia di qualche evento imminente, che inciderà su tutta quanta la nostra vita, ma che forse può essere ancora evitato. Il tumulto delle nostre emozioni continuerà fino a che non viene presa una decisione o per evitare l'evento o per attendere passivamente il suo verificarsi.

La transizione dalle forme più semplici a quelle più complesse può essere studiata analizzando l'evoluzione dei bambini, dalla prima comparsa del ricordo – che è attivato da un mutamento degli stati interni e segna il punto in cui comincia l'interiorità – allo sviluppo della capacità di previsione, con le scelte che essa comporta tra risoluzioni riguardo al futuro.

Ma questo schema vuole essere in definitiva compreso dentro la vita di cui è una componente. Nei bambini gli impulsi mutano alla stessa velocità con cui mutano le impressioni. Negli uomini che vivono in uno stato natu-

rale, alimentazione e allevamento della prole crearono già un punto medio nella progressione dall'impressione all'azione. Nello sviluppo dall'infanzia all'adolescenza, dagli uomini in stato naturale alle nazioni civili, si sviluppa un senso d'interiorità, che diventa sia la sede e il punto di riferimento degli interessi che guidano le nostre percezioni, sia la base di un progetto di vita che unifica le nostre azioni in un tutto coerente. Da quel momento in poi tutta quanta la nostra vita appare come un'unità pianificata, in base alla quale si selezionano le impressioni, in maniera tale che quelle che sono d'intralcio vengono respinte, e quelle che rimangono vengono coltivate e correlate per formare una connessione. D'altro canto, questa connessione di impressioni fornisce la base per progettare un disegno di vita e perseguire un corso coerente di azioni. I bambini e coloro che vivono in uno stato naturale sono alla mercé delle loro impressioni; gli uomini evoluti e civilizzati sono liberi. I primi conducono una vita che è una progressione irregolare dall'impressione all'azione; i secondi una vita che è ordinata da una legge interiore. La vita dei primi è incoerente e priva di scopo; quella dei secondi è pianificata e coerente. Entrambi i tipi di vita sono formati dal medesimo schema basilare dell'articolazione psichica. Ma nel primo essa s'inquadra in termini di dipendenza dagli stimoli, dalle impressioni e dal mondo esterno, e implica irregolarità e caso; nel secondo è l'espressione di una legge della propria vita interna. Lo sviluppo dell'individuo così come il progresso della civiltà punta verso la libertà<sup>71</sup>.

### *Settimo capitolo*<sup>72</sup>

#### La distinzione tra il processo psichico e il suo contenuto

La distinzione tra l'atto psichico e il suo contenuto, da cui qui partiamo, può essere constatata in ogni singolo caso focalizzando l'attenzione sul contenuto di ciò che abbiamo appena esperito. Quindi adoperando il ricordo noi possiamo diventare coscienti di un'impressione sonora anche come di un atto dell'udire, e partendo da un atto dell'udire possiamo anche cogliere il suo contenuto come suono.

L'ipotesi più semplice sarebbe che ogni atto psichico è connesso a una percezione interna, nella quale il soggetto si accorge dell'atto come di un suo proprio atto (questa ipotesi è stata fatta da Brentano<sup>73</sup>, vedi p. 185: ogni atto psichico è "accompagnato da una relativa coscienza"; vedi anche p. 202: l'atto più semplice, quello in cui ad es. udiamo, ha il suono come oggetto primario, se stesso come oggetto secondario).



Ciò non può essere né provato né confutato. Quando rivolgiamo la nostra attenzione all'atto, noi mettiamo in risalto o l'uno o l'altro lato di ciò che è contenuto nell'atto. In molti casi il ricordo mostra solo un lato del fatto psichico, ma ciò non esclude la possibilità che l'altro lato meno percettibile semplicemente non sia più ricordato. E quando, proprio a questo riguardo, notiamo la netta differenza nel grado di consapevolezza, questa possibilità non può essere considerata insignificante.

La conclusione che esiste una percezione interna dell'atto psichico in ogni simile atto<sup>74</sup> può [essere tratta] solo sulla base di corrispondenti aumenti e diminuzioni nell'uno o nell'altro lato, o sulla base di fatti che devono essere intesi come le conseguenze di una percezione interna costantemente concomitante, o sulla base di fatti che potrebbero essere gli unici motivi di un simile effetto della costante percezione interna.

Simili aumenti corrispondenti chiaramente non hanno luogo. Ma se da svegli fossimo continuamente autocoscienti, ciò si tradurrebbe in questo lato della percezione interna, altrimenti esso stesso dovrebbe essere fondato in una percezione interna continua, a seconda di come interpretiamo la correlazione tra questi due fatti. Se questo lato della percezione interna non fosse continuamente presente negli atti psichici, la continuità della nostra autocoscienza non potrebbe essere supposta.

Questa argomentazione sembra, almeno per ora, rendere probabile che gli atti psichici siano costantemente accompagnati da un accorgersi di essi. Ma essa non è affatto conclusiva.

Infatti, in ogni momento di vita ci sono tanti modi per spiegare l'autocoscienza – con i sentimenti d'organi, i sentimenti motori, ecc. – ognuno dei quali contiene un accorgersi del processo vitale. Perciò, potrebbe darsi che questi sentimenti possano mantenere la continuità dell'autocoscienza, mentre un atto psichico da essi separato non sarebbe accompagnato dall'autocoscienza. Ciò deve tuttavia farci esitare nel circoscrivere così questo accorgersi all'interno dell'autocoscienza.

Lotze, nella sua *Metaphysik*<sup>75</sup> p. 477, contesta questo accompagnamento regolare: "Io non intendo ripetere l'affermazione spesso citata ma esagerata che in ogni singolo atto della sensazione o della rappresentazione è presente una coscienza esplicita, che considera entrambe solo come stati di un Io". L'immedesimarsi nel contenuto, caratteristico della percezione sensibile, spesso ci fa dimenticare la nostra propria persona. Il fatto che si possa ripristinare a posteriori questo riconoscimento di sé presuppone che tutti gli stati siano stati interni dell'unità attiva, il cui rapporto speciale non è completamente esplicito o evidente in ogni momento.



Noi<sup>76</sup> tracciamo una distinzione tra l'analisi di questi fatti psichici e la concezione dell'articolazione della vita psichica fondata sulla relazione della nostra vita propria con la realtà effettuale, che a sua volta influenza teleologicamente o evolutivamente la organizzazione del sistema nervoso.

Inizio dicendo che le apparizioni connesse dall'autocoscienza nell'unità di una vita individuale formano la totalità dei fatti della coscienza. Questa totalità costituisce l'unica realtà effettuale che ci è data immediatamente. In quanto esistono come stati coscienti, questi fatti della coscienza sono lì, lì per noi. Vivere significa esperirli. La pienezza e potenza della vita risiede nella loro intensità e molteplicità.

Noi soggiogliamo l'apparente complicazione irregolare di questi fatti nello stesso modo in cui abbiamo soggiogato, fino ad un certo punto, i fatti della natura: li scomponiamo in contenuti parziali e determiniamo quelle relazioni tra essi che sono rimaste costanti a fronte dei mutamenti della vita psichica. Questo procedimento presuppone che sia possibile isolare dal corso del processo della vita psichica totalità relativamente distinte. Una totalità relativa di questo genere la si potrebbe definire un'apparizione o fatto psichico. All'interno del mondo esterno noi possiamo distinguere corpi tra loro, in quanto essi si separano dal loro ambiente circostante o questo da loro, o ancora in quanto essi si lasciano separare nelle nostre rappresentazioni. In questo modo giungiamo alle unità ultime del mondo esterno. Ma come possiamo fare questo riguardo alla vita spirituale, che è risucchiata in un flusso continuo?

In tutti i vari stati che sono dati nella coscienza interna, c'è sempre una componente, che o possiede un determinato contenuto o lo è. Nella percezione o nel pensiero questa componente compare nella forma di un oggetto. Nel volere, nel desiderare, nel detestare, essa forma il contenuto verso cui la volontà è diretta o da cui si allontana; anche qui parliamo di un oggetto, o voluto o detestato. Nel gioco delle nostre passioni, nell'odio o nell'amore, nell'onda dei nostri desideri, un qualche contenuto forma il centro dell'attenzione, ancora una volta chiamato oggetto. Infine, la stessa cosa vale per le varie forme dei nostri sentimenti, spesso tramite gli oggetti cui essi si riferiscono. Una dimensione contenutistica è sempre presente, anche quando questa espressione non può essere usata, e con il mutare delle circostanze psichiche essa può sempre emergere come un oggetto.

Ci sono differenze nel modo in cui questa dimensione contenutistica è presente nei vari stati psichici. Essa è chiaramente discernibile in ciascuno di essi, eccetto per quegli stati psichici conosciuti come sentimenti. La parola "sentimento" ha due usi linguistici. La differenza tra essi è connessa al differente

uso della parola “sensazione”. Secondo il primo uso “sentimento” significa la fusione di un contenuto con l'accorgersi, un processo in cui un oggetto non è affatto separato dal nostro Sé come qualcosa da essere colto per se stesso. In questo senso i nostri organi tattili fanno da mediatori dei sentimenti, e parliamo di sentimenti motori. Quest'uso traccia una distinzione nei modi in cui una dimensione contenutistica può rapportarsi al nostro Sé: come un qualcosa di opposto a noi nella conoscenza, come un accorgersi immediato nel sentimento che è inseparabile dal Sé, o come un qualcosa di contenuto nella coscienza come scopo per la volontà. L'altro uso linguistico definisce il sentimento non attraverso il modo particolare in cui esso è correlato al Sé, cioè, la sua fusione con esso, ma piuttosto attraverso il modo della nostra coscienza quale si rivela nella relazione tra la coscienza e i suoi contenuti, e che chiamiamo piacere o dispiacere, approvazione o disapprovazione. Questa distinzione tra i due usi svanirebbe solo se l'accorgersi o la fusione del contenuto con l'accorgersi contenesse sempre uno stato di piacere o dispiacere, di approvazione o disapprovazione, e se fosse vero il contrario, che questo modo qualitativo della coscienza fosse sempre connesso con quella fusione tra accorgersi e contenuto. Ma l'una cosa non può essere sostenuta direttamente: in molti casi non è possibile riscontrare alcuna componente in un sentimento motorio o tattile. La seconda è semplicemente falsa, perché in molti casi i nostri sentimenti si riferiscono a fatti che stanno di fronte a noi oggettivamente. Quindi solo in un numero limitato di casi sentimenti dimostrabili nel primo senso coincidono con sentimenti dimostrabili nell'altro senso.

Ciononostante, in entrambi i fatti troviamo una dimensione contenutistica come componente della coscienza. Ogni volta che sentiamo, un contenuto, tuttavia oscuro, indeterminato o fuso con il nostro accorgersi di esso, è contenuto nella coscienza. I nostri sentimenti non solo hanno una dimensione contenutistica tramite il loro riferimento ad oggetti che condizionano il nostro sentimento di vita; ma una dimensione contenutistica è presente anche quando essa non si distacca dall'accorgersi, dal sentimento stesso, come un oggetto che gli sta di fronte – come quando in certi dolori fisici la dimensione contenutistica è totalmente fusa con l'accorgersi. Sentimenti sensoriali di questo tipo hanno in sé un qualcosa di qualitativo che è simile alle energie specifiche nella percezione sensibile, ad es., al blu o al rosso del senso visivo. Se la mia pelle è improvvisamente punta o una lama sonda la profondità di una ferita, c'è una determinatezza qualitativa contenuta nel dolore. E a questa dimensione contenutistica è connessa un'orientazione spaziale.

Una tale dimensione contenutistica rimane la stessa attraverso i vari stati della coscienza. Data nell'esperienza, poi richiamata come un'immagine memorativa o rappresentazione, un'opera d'arte, ad es., dopo essere stata vista una volta, può essere successivamente un oggetto di riflessione, di delicati sentimenti o del più travolgente desiderio di possederla. La stessa realtà effettuale, che con la percezione e rappresentazione entra nel processo conoscitivo, entra anche nei processi del sentimento e della volontà. Questo mondo di percezioni o rappresentazioni, questa realtà effettuale, è ciò che permane, dal momento che è ciò che ricorre con medesimezza essenziale in tutte le relazioni della coscienza, e quindi costituisce il mondo in cui viviamo. Ogni dimensione contenutistica non è che una componente di questa realtà effettuale, proprio come è una componente di un atto psichico. Essa è una componente di questa realtà effettuale come parte di un tutto in sé articolato; è una componente di un atto psichico come contenuto parziale di esso. Essa è primariamente percezione, o di un fatto esterno o di uno stato psichico; infatti, qualsiasi cosa diventa percezione, diventa anche capace di essere ricordata e di entrare in atti psichici come immagine memorativa. E tutto ciò che entra nel ricordo, è da quel momento in poi una componente permanente del mondo spirituale, in cui l'individuo vive e che egli condivide con altri individui. Infine, nell'individuo può aver luogo un processo di trasformazione, nel quale una componente della realtà ricevuta percettivamente è non solo analizzata, ma anche trasformata creativamente. In tal modo un fatto nuovo è dato alla luce nell'immaginazione, un fatto che può motivare l'azione come disegno o ideale (cioè, come un'immagine dell'immaginazione pratica), o guidare la ricerca come ipotesi teoretica, o appagare il sentimento come concezione estetica. Anche questi fatti rientrano nel sistema della dimensione contenutistica dello spirito.

Nel corso normale della vita psichica una tale dimensione contenutistica è una componente di atti psichici ed è quindi racchiusa in essi. Ma poiché disponiamo della capacità di riprodurre un contenuto nella volontà, sembriamo essere in grado di porre questa componente di fronte alla coscienza come un prodotto autonomo. Questa componente di atti psichici, sulla base della sua apparentemente isolata rappresentabilità, è poi chiamata rappresentazione. A qualunque cosa, che può essere posta per se stessa di fronte alla coscienza ed essere percepita indipendentemente dalle sue connessioni, è attribuito così quello stato di autonomia simile all'atomo, che assegniamo alle rappresentazioni. Dobbiamo tuttavia analizzare con attenzione il modo in cui la psicologia astratta ha isolato le rappresentazioni come una totalità autosufficiente, persino automovente, che entra in relazione con altre rappresentazioni in conformità a leggi. Infatti, qui

c'imbattiamo nella fonte di innumerevoli errori da parte di una psicologia, la quale fa dell'anima un teatro di rappresentazioni che, simili ad atomi, interagiscono in essa conformemente a leggi. Ma in realtà, una rappresentazione non appare sulla scena del mondo interno in virtù di qualche potere autonomo. Al contrario, essa è il prodotto dell'orientamento volontario dell'attenzione, di un interesse, anche se questo interesse è solo quello di perseguire per una volta il gioco delle rappresentazioni in un caso scelto arbitrariamente o di portare alla luce la natura di una rappresentazione. Anche in questo caso, allora, non esiste nessuna eccezione a quella regola generale concernente la nostra coscienza, secondo cui non esiste nessun atto psichico privo di una dimensione contenutistica, e viceversa, una tale dimensione contenutistica o contenuto percettivo-rappresentativo di atti psichici non insorge mai per se stesso nella vita psichica, come una rappresentazione isolata, ma costituisce solo una componente – sebbene capace di entrare in sempre nuove relazioni – di atti psichici<sup>77</sup>.

*Ottavo capitolo*<sup>78</sup>

Il contenuto percettivo-rappresentazionale si manifesta nella coscienza  
in una triplice relazione.

Quindi negli atti della vita psichica possono essere distinti tre lati:

percezione – rappresentazione – pensiero

(nella terminologia di Kant, conoscere), sentire e volere

Ora vogliamo considerare che cosa quegli atti psichici che sono stati visti avere un contenuto percettivo-rappresentazionale, contengano oltre tale contenuto.

Gli atti psichici mostrano una varietà straordinariamente grande, anche se prescindiamo dalle differenze nel loro contenuto percettivo-rappresentazionale, condizionato com'è dal mondo oggettivo. La sfera sensoriale di un singolo senso già ci mostra differenze, che non sono riconducibili esclusivamente alla differenza degli stimoli, ma devono essere considerate come capacità o energie irriducibili, diciamo, di quel senso particolare. Passando da un senso all'altro, notiamo di nuovo una specificità della sensazione, che deve essere considerata come una capacità psicofisica. Il fatto che io percepisco un colore primario non può essere considerato come un caso del fatto generale della sensazione cromatica, come se la mia percezione scaturisse dall'interazione con una classe particolare di stimoli luminosi. Piuttosto, alla radice di questa sensazione c'è un quantum specifico di energia sensoriale. La stessa situazione vale per l'organo che percepisce vibrazioni come sensazioni uditive nel nostro orecchio. Una vasta gamma di energie corrispondenti ai cinque

sensi o sfere sensoriali devono, quindi, essere riconosciute come coesistenti simultaneamente e indipendentemente l'una dall'altra. Analogamente, la mia vita psichica ha la proprietà particolare, non derivabile da queste energie, di essere in grado, in certe circostanze, di far rivivere queste sensazioni come rappresentazioni, una volta che esse non ci sono più. Anche qui la legge generale esprime solo una proprietà o energia comune a tutte le tracce mnestiche, grazie alla quale esse sono in grado di trapassare di nuovo nello stato di consapevolezza che è connesso all'atto percettivo. Inoltre, ci sono processi di attività formativa che non possono essere dedotti da quanto precede. Così la vita psichica rivela una serie di proprietà e include un numero di differenze, che non possono essere ridotte l'una all'altra.

Se si volesse chiamare ciascuna di queste proprietà o differenze "facoltà", nella misura in cui essa ha effetti nel flusso del processo della vita psichica o si rivela essere attiva, per così dire, sulla base di particolari condizioni, pur se esse non sono esattamente demarcate, allora si potrebbe porre alla base della vita psichica un numero considerevole di siffatte facoltà.

Questa dottrina delle facoltà dell'anima si fonda, dunque, sulla distinzione tra ciò che deriva dagli stimoli, che incidono sulla vita psichica dall'esterno, e ciò che è insito nella stessa vita psichica come in un secondo complesso di condizioni. Ciò che non è deducibile da condizioni esterne si rivela essere un complesso di fattori differenti e irriducibili dati nella vita psichica. Quest'è il principio su cui si basa la dottrina delle facoltà, e che anche Lotze, che rilanciò la dottrina, riconosce come suo fondamento<sup>79</sup>.

Se si procede da questo punto di partenza, si arriva ben presto ad un numero considerevole di classi irriducibili o forme generali del processo psichico. La forma data alla dottrina delle facoltà da Beneke, che a prima vista sembra così paradossale, potrebbe allora essere ben più coerente della forma che essa ricevette in Inghilterra da Hamilton o in Germania da Lotze.

La regola, che Lotze seguì nel fondare la sua psicologia, è: "Quando invece esiste un residuo, che non può essere stato prodotto dalle circostanze condizionanti, ma è stato aggiunto ad esse come una concrezione estranea, giungeremo alla conclusione che quelle circostanze non costituivano l'intera base del fenomeno successivo, ma che una condizione ad esse esterna è subentrata per completarle"<sup>80</sup>. Applicando questa regola, egli distingue rappresentazione, sentimento e volontà come le tre classi di fenomeni psichici che non possono essere dedotte l'una dall'altra.

È davvero singolare che proprio queste tre facoltà dell'anima, che sono state distinte sin dai tempi di Tetens e Mendelssohn, siano dedotte da questa regola,

poiché essa potrebbe benissimo consentire altre deduzioni. Questa tripartizione deriva da una restrizione logicamente ingiustificata della regola e, da un punto di vista logico, da un modo altrettanto ingiustificato di applicazione.

Ogni volta che il tentativo di dedurre un fatto psichico da altri non può essere fatto senza abbassarsi al ridicolo, si può parlare di fatti psichici irriducibili. Una sensazione visiva non può essere derivata da una sensazione tattile. Il criterio di irriducibilità è altrettanto legittimo qui quanto lo è nei tentativi di derivare sentimenti da rappresentazioni.

Quindi non importa dove si comincia ad applicare la regola. Lotze parte dall'assunto di un essere meramente rappresentante, al quale attribuisce sentimento e poi volontà, proprio come la statua di Condillac è dotata prima di un solo senso, poi di molti altri. Ma poiché Lotze comincia con l'assumere che l'anima sia un essere meramente rappresentante, egli non è in grado di spiegare il sentimento, ecc. Perché non inizia con la percezione? E c'è un modo con cui dedurre, per esempio, la compassione da un mutamento del sentimento di Sé, o la disapprovazione morale dal dispiacere?

Ma va osservato che la distinzione che egli fa, in accordo con Kant e Hamilton, o almeno in accordo generale con loro, deve in realtà essere fondata in modo diverso.

Lo stesso punto può essere chiarito in un altro modo. Il metodo per tentare di determinare facoltà psichiche è proprio di una psicologia esplicativa. Esso si fonda sulla distinzione della forza psichica dalla materia: materia che è condizionata dal mondo esterno. Proprio questa distinzione è soggetta a forti dubbi. Herbart<sup>81</sup> ha messo in risalto che nell'anima non c'è un'argilla che aspetta il vasaio, ma piuttosto le disposizioni che aspettano la loro materia. "Noi non abbiamo una sensibilità prima delle sensazioni, ecc.". Ciò è corretto, e l'unico errore di Herbart fu di aver considerato, in accordo con la psicologia wolffiana, sensazioni e rappresentazioni come fatti autonomi, e di essere giunto così alla conclusione che le sensazioni e le rappresentazioni, in quanto forze vitali e autonome, che sono al contempo materia – nello psichico materia e forza sono indivise –, producono i fenomeni della vita psichica in virtù della loro interazione retta da leggi. – Questo tentativo di definire una dottrina delle facoltà si fonda quindi su un determinato punto di partenza, poiché l'irriducibilità richiede un dato a cui non può essere fatto risalire null'altro. Questo può essere accertato tuttavia solo mediante una teoria esplicativa.

Noi, al contrario, ci affidiamo esclusivamente alla descrizione di ciò che riscontriamo in noi stessi, e facciamo a meno di incerte teorie esplicative.

Kant fonda la sua distinzione delle facoltà in facoltà di conoscenza, di sentimento e di appetire sul fatto che la relazione, in cui una rappresentazione si trova nella coscienza, presenta questa triplice distinzione: “Infatti esiste sempre una grande differenza tra le rappresentazioni, nella misura in cui esse, riferite soltanto all’oggetto e all’unità della coscienza in esse, appartengono alla conoscenza; così come tra quella relazione oggettiva in cui esse, considerate nello stesso tempo causa della realtà di questo oggetto, sono annoverate nella facoltà di appetire e quelle rappresentazioni la cui relazione è limitata al soggetto, in cui esse per se stesse sono principi per mantenere la propria esistenza in esso, e in quanto tali vengono considerate in relazione al sentimento di piacere”<sup>82</sup>. Corrispondentemente a ciò, la sezione sulla facoltà di appetire nella psicologia di Kant comincia: “L’appetire è l’autodeterminazione della forza di un soggetto mediante la rappresentazione di qualcosa di futuro assunto come effetto di questa forza stessa”<sup>83</sup>.

Il principio di partizione kantiano delle relazioni totalmente differenti, in cui il contenuto rappresentazionale entra nella coscienza, fornisce una formulazione concettuale dell’accorgersi di una differenza fondamentale nei ruoli che il contenuto rappresentazionale può giocare nell’esperienza vissuta cosciente. Questa distinzione non è stata sempre chiaramente riconosciuta in psicologia, per la semplice ragione che i pensatori precedenti non si erano affatto posti il compito di distinguere i contenuti parziali della vita psichica, ma piuttosto compararono interi stati psichici, separandoli e unificandoli nell’articolazione della vita psichica. La posizione assunta da Brentano nella sua penetrante analisi di questa questione, che costituisce la ricerca principale del primo volume della sua *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, è particolarmente istruttiva. Anch’egli traccia una distinzione in modo simile a Kant: “Nulla distingue i fenomeni psichici da quelli fisici, quanto il fatto che qualcosa vi è inerente in modo oggettuale. Ed è perciò ben comprensibile che le differenze più profonde sul modo in cui qualcosa è per essi oggettuale, istituiscano di nuovo tra di esse le differenze di classe per eccellenza”<sup>84</sup>.

In questo approccio, “il diverso riferimento dell’attività psichica all’oggetto immanente” diventa il principio di partizione. Con una formulazione che deve qualcosa a Tommaso d’Aquino, anche Brentano designa questo principio di partizione come il “diverso modo dell’inesistenza intenzionale”<sup>85</sup> dell’oggetto. Nell’assumere questo come suo punto di partenza, egli cerca sulla sua base di ordinare tutti i fenomeni psichici in classi, e quindi arriva a conclusioni che sono alquanto paradossali. Ciò è dovuto al fatto che è auto-contraddittorio cercare di distinguere in termini di relazioni, specialmente di differenziare



sulla loro base l'intero campo dei fenomeni psichici. Infatti, un atto psichico, per sua natura, può includere simultaneamente tutte e tre le relazioni che Kant ha distinto. Nel momento in cui vedo e poi schivo un coltello sguainato, questo atto contiene un'interpretazione dell'immagine percettiva, l'essere-spaventato, e un intenzionale allontanarmi. L'immagine di realtà persiste mentre sono spaventato e mentre mi allontanano, così come persiste lo spavento mentre mi allontanano. C'è dunque un momento nel quale una sezione trasversale del mio stato psichico mostrerebbe incontestabilmente tutte e tre le relazioni possibili per la mia coscienza. Viceversa, la rappresentazione è sempre solo una componente di un atto della coscienza. Eppure, io trovo in me stesso atti psichici che in maniera alquanto percettibile e spiccata contengono, oltre la rappresentazione, solo una di queste relazioni. Perciò, una rappresentazione, considerata in una soltanto di queste relazioni, non può essere definita una mera astrazione nello stesso senso. Quando in seguito collegheremo queste distinzioni alle classificazioni di Brentano, le sue riserve nei confronti della delimitazione di Kant saranno rafforzate.

Noi ora dobbiamo cercare di cogliere nei fenomeni fattuali della coscienza ciò che Kant in modo penetrante ha designato come le differenti relazioni del contenuto rappresentazionale dentro la coscienza.

Quando odo un suono o vedo un volto, io trovo, qualora mi astengo dal considerare il sentimento o l'impulso che potrebbero essere contenuti in questo processo, che ciò che rimane è una differenza nel contenuto rappresentazionale, e che potrebbe anche esistere una differenza nell'energia sensoriale attiva. Tuttavia l'espressione "percepire" designa qualcosa di comune ad entrambi, una proprietà di questo lato dell'atto psichico, che è la stessa in questo come in ogni altro processo. Lo stesso si può esperire riguardo alla relazione tra percezioni e rappresentazioni.

Un mal di denti e un sentimento di rispetto o riverenza per una persona o una istituzione sembrano a prima vista avere difficilmente qualcosa in comune. Se ricordiamo gli stessi atti psichici che sono accessibili nell'uno o nell'altro caso, i contenuti percettivo-rappresentazionali sono molto differenti nei due casi, e c'è anche una differenza nel modo in cui la coscienza si appropria dell'uno o dell'altro stato. Tuttavia diventa immediatamente chiaro che lo stato, o la modalità di relazione nella coscienza, è giustamente designato col termine "sentimento" e che questo stato non può essere paragonato ad alcuno stato di riflessione o di giudizio. Ciò che viene aggiunto dal piacere o dal dispiacere è una relazione di coscienza che possiede un proprio carattere ben specifico.

Lo stesso vale per la volontà.



Questa differenza non può essere paragonata con le differenze che esistono all'interno di un dato lato della coscienza. Una percezione è di fatto molto più simile ad una rappresentazione che ad un sentimento sensoriale. Anche se è possibile paragonare l'uno con l'altro percezione, sentimento sensoriale e desiderio, e trovare una comune proprietà con cui poterli sussumere sotto il concetto generale di stato psichico immediato sensorialmente determinato, essi non costituiranno mai una specie di insieme omogeneo, un qualcosa di paragonabile ad un sistema costituito da ciascuno dei differenti lati della vita psichica: conoscere, volere e sentire.

Questo fatto non può essere in qualche modo fondato, ma può essere solamente percepito. Ed è sufficiente per lo scopo della seguente ricerca che si abbia il diritto a utilizzare i termini "rappresentazione", "pensiero" (preso in un senso da definire quanto prima), "sentimento" e "volontà" come espressioni di questi lati nettamente distinguibili della vita psichica. Infatti, noi troviamo il punto di partenza<sup>86</sup> per una più rigorosa fondazione psicologica descrittiva nel fatto dell'autocoscienza.

### *Nono capitolo*<sup>87</sup>

#### Dei modi e gradi della consapevolezza

Se consideriamo ora modi e gradi della consapevolezza, vediamo che anche questi presentano differenze.

Per cominciare, possiamo distinguere gli stati della percezione dagli stati in cui alla coscienza è data un'immagine. Questi ultimi sono di norma designati col termine "rappresentazioni", per differenziarli dai primi. Oltre questa distinzione possiamo tracciare una seconda distinzione, che però non è tanto semplice da definire come quella appena menzionata, ma che tuttavia può essere delineata nei suoi tratti fondamentali già in questa fase iniziale della ricerca concernente i fatti psichici. Infatti, tra queste distinzioni c'è una relazione, per cui sia lo stato della percezione che lo stato in cui nella coscienza è data un'immagine, si presentano secondo modi e gradi di coscienza, che possono essere distinti l'uno dall'altro e che bisogna al più presto definire meglio. Ciò comporta (almeno quattro) modificazioni nel modo in cui la coscienza s'impadronisce dei propri contenuti e processi.

La distinzione tra ciò che esperiamo e ciò che possediamo come rappresentazione o pensiero<sup>88</sup> può essere stabilita sempre e in ogni caso attraverso l'osservazione dei nostri propri stati interni. È impossibile confondere una cosa con l'altra. Per essere sicuri che queste designazioni restino nettamente

distinte, voglio chiamare il primo modo in cui si dà uno stato di coscienza “avvertire” (gnoseologicamente esso corrisponde a “esperire”). Da questo avvertire (o esperire) distingo il rappresentare e il pensare, due stati che sono bensì distinti, ma hanno una differenza comune che li rende diversi dall’esperire o avvertire. Ma al momento non esiste un’espressione linguistica per connetterli. I termini “percezione” e “percepire” sono usati solo per quel processo in cui un oggetto compare nella coscienza. Ma dal momento che vi sono esperienze o modi diretti di avvertire, in cui è dato un atto psichico cosciente, ma non è contrapposto a me come oggetto, io non posso contrapporre il percepire al pensare e rappresentare, ma devo continuare ad usare i termini così come li ho distinti.

La distinzione tra questi due modi della coscienza può essere solo esperita. Non può essere definita, perché essa costituisce un fatto ultimo e irriducibile, le condizioni di cui si può accertare l’esistenza, ma che non possono come tali essere analizzate. Le rappresentazioni, che suscitano in me le parole di Milton quando descrive le fonti e gli alberi del Paradiso, non possono mai destare nel mio animo un’immagine tale da poter essere scambiata con la percezione di un paesaggio reale o dipinto. Tuttavia questa distinzione può essere descritta solo fino ad un certo punto. Infatti, ciò che in definitiva fornisce una distinzione nel modo in cui entriamo in possesso di qualcosa di percepito e di semplicemente rappresentato, si presenta solo in quest’unico caso e quindi non può essere chiarificato con termini che contemperano altri casi. Hume e i successivi studiosi dei fatti della coscienza interpretarono questa distinzione come una differenza di grado di vivacità. E in effetti la distinzione tra l’immagine del Paradiso, che i versi di Milton suscitano in me, e un paesaggio reale implica anche una differenza di grado di vivacità, in cui questa immagine mi sta di fronte. Questa vivacità può essere meglio determinata sulla base di una completa proiezione spaziale dell’oggetto e della effettiva percezione cromatica. E anche se al pittore non è dato osservare un paesaggio con il massimo grado di vivacità sulla base di queste due condizioni, tuttavia nello stato di coscienza esiste una differenza specifica tra un paesaggio che è rappresentato con grande vivacità ed uno che è visto ancora in modo fluido e indeterminato. E anche quando un poeta racconta di aver udito parlare i suoi personaggi vicino alla sua lampada solitaria, tra questo udire in termini di immaginazione e l’udire in termini di percezione c’è esattamente la stessa differenza che distingue i sogni del poeta dalle allucinazioni del folle.

Infatti, proprio questo fatto dell’allucinazione<sup>89</sup> e della visione è stato vittoriosamente usato in questo contesto, come del resto riguardo alle energie

sensoriali, per confondere col ragionamento i confini che evidentemente esistono nel fatto psichico.

Hume prosegue: “Ma, ad eccezione di quando la mente è sconvolta da malattia o da pazzia, esse [sc. le facoltà della mente] non possono mai arrivare a tale grado di vivacità, da rendere le percezioni suaccennate completamente indistinguibili”<sup>90</sup>. In questo contesto egli connette l'allucinazione del folle con ciò che noi abbiamo chiamato “rappresentazioni”, e vede in essa una condizione anormale, nella quale la rappresentazione possiede la stessa vivacità della percezione.

Ma, in realtà, questi non sono stati rappresentazionali che si presentano con un alto grado di vivacità, ma sono stati percettivi. In seguito esporrò l'ipotesi, secondo la quale è una stimolazione dell'organo sensoriale proveniente dal cervello a costituire la base di questi stati. A determinare se uno stato è uno stato percettivo o rappresentazionale, non è il fatto che un processo di stimolazione del mondo esterno colpisce l'organo di senso, ma il fatto che l'organo stesso si trova in uno stato di stimolazione. Diversamente, questa stimolazione è prodotta da un processo del mondo esterno. Infatti, la condizione dello stato psichico della percezione esterna risiede in uno stato fisiologico, a prescindere dal fatto se questo stato psichico sia prodotto da cause interne o esterne. I cosiddetti fenomeni sensoriali soggettivi o illusioni sono soggettivi, sono illusioni, solo nella misura in cui essi riferiscono uno stato fisiologico, che è la semplice condizione della percezione, ad un processo del mondo esterno. Tuttavia il fattore che determina la percezione esterna, una stimolazione nel cervello probabilmente trasmessa al rispettivo organo di senso, è in questi casi lo stesso fattore che agisce nei casi della percezione vera e propria. Quindi essi sono entrambi egualmente oggettivi. Nell'allucinazione del folle probabilmente si aggiunge una pressione sulla volontà e sulla psiche, che non fa che integrare la realtà del vissuto, rendendolo così un vissuto effettuale nel senso più pieno. Cosa che in molte visioni conserva qualcosa di umbratile per l'assenza della pressione del fenomeno sulla volontà.

Tracciamo a questo punto distinzioni più precise procedendo dai casi più semplici a quelli più complessi, nei quali si riscontra questa distinzione tra avvertire e rappresentare<sup>91</sup>.

Il caso più semplice è quello di una percezione esterna e della sua distinzione dalla rappresentazione che ad essa si riferisce. Qui la relazione è quella di un oggetto rispetto alla sua raffigurazione. In determinate condizioni, che in seguito occorrerà esplicitare, una qualsiasi percezione può essere riprodotta come rappresentazione, e a sua volta una qualsiasi

rappresentazione, che è espressione di un oggetto della percezione esterna, fu data originariamente nella percezione o come un intero indiviso o nelle sue componenti. Queste proposizioni sono tratte entrambe da un'esperienza di cui chiunque può avvalersi. È ben noto che la memoria di certe persone è in grado di conservare per un breve lasso di tempo quasi tutte le percezioni per le quali si è nutrito un qualche seppur debole interesse. Per un lasso di tempo seppur minimo noi possiamo ancora ritrovare nel nostro ricordo percezioni che apparentemente hanno avuto luogo senza alcun interesse. E sono anche ben noti casi in cui percezioni, che erano state del tutto incomprese e quasi ignorate, furono poi riprodotte dopo un lungo lasso di tempo. Ma sarebbe prematuro trarre da questi casi più di quanto si è detto: e, cioè, che in determinate condizioni, per quanto la loro importanza possa apparire trascurabile al profano, noi possiamo riprodurre le percezioni come rappresentazioni.

Anche l'altro fatto generale – che la rappresentazione, la quale è l'espressione di un oggetto di una possibile percezione esterna, fu data originariamente come un intero indiviso o nelle sue componenti come percezione – può essere dimostrato sulla base di esperienze comuni. Il racconto fantastico che ci trasporta apparentemente in un mondo diverso da quello in cui viviamo, tutte le invenzioni di Dante di demoni che popolano l'Inferno, sono costituiti da componenti di questo nostro mondo empirico. Anche il concetto più astratto ideato dalla speculazione, come quello del possibile, presuppone un percepire, qui segnatamente il percepire la relazione tra il mio pensiero e gli oggetti.

Nei sentimenti e negli atti di volontà, che sono dati principalmente in un percepire, la contrapposizione suaccennata dei due stati di coscienza appare più complessa. Un atto di volontà o un sentimento comporta una determinata relazione della nostra coscienza con un contenuto. Questo contenuto può manifestarsi in un percepire o nella forma di una rappresentazione. In entrambi i casi il sentimento o l'atto di volontà può essere un processo primario, cooriginario all'atto percettivo. Diversa da questo processo è la mera rappresentazione<sup>92</sup> di un sentimento o di un atto di volontà. Lo stato di dolore, con cui i discepoli di Socrate si congedarono definitivamente dal proprio maestro, fu ben altra cosa dalla rappresentazione<sup>93</sup> a cui noi associamo il termine<sup>94</sup> “piacere”. Ma nella nostra esperienza questa differenza non mostra più la stessa semplice intelligibilità.

Una<sup>95</sup> percezione, per mezzo della quale un oggetto c'è per noi, viene riprodotta nella rappresentazione. La ragione per cui uno stato psichico, che non è stato oggetto della mia coscienza, ma che è stato vissuto, cioè, esperito con

coscienza, può essere riprodotto, dipende dal fatto che questo stato nel processo memorativo può comparire nella forma di un oggetto. Ma viene da chiedersi che cosa in questo processo compare nella forma di oggetto, o in generale, che cosa entra in questo ricordo. In ogni caso ciò che si può constatare distintamente è che la dimensione contenutistica, che era inclusa nell'atto emotivo o volitivo, entra nella rappresentazione di questo stesso atto. Anzi, si potrà osservare che questa dimensione contenutistica costituisce il punto di partenza del processo memorativo.

Quando mi sovviene il ricordo di una sconvolgente esperienza vissuta, la stanza in cui essa ebbe luogo e le persone che vi presero parte con atteggiamento e gesti eloquenti appaiono ovviamente di fronte alla mia coscienza come da una nebbia. Per quanto mi sforzi di ricordare il mio sentimento di allora, la mia immaginazione non compie mai questa sua attività in modo diretto, portando alla memoria il sentimento stesso, ma lo farà a partire dal ricordo dell'immagine, cioè, del fattuale momento di vita con le sue componenti contenutistiche.

Questo<sup>96</sup> è un caso analogo a quello in cui un poeta, ad esempio, mi fa soffrire o gioire con personaggi partoriti dalla sua immaginazione o con il suo proprio Io. Il suo escamotage artistico è far scaturire dall'immagine la passione, istituire tra insignificanti circostanze secondarie e il sentimento una connessione che è analoga ai nostri propri ricordi. È tipico del poeta lirico far scaturire dalla situazione il sentimento, affinché noi possiamo poi riprodurre internamente il processo. Questi casi si modificano se il momento di vita, che racchiude l'emozione, si presenta di fronte a noi nella forma di un realtà riprodotta oppure di una realtà primaria. Anche in questi casi siamo in presenza di una riproduzione dello stato emotivo come di uno stato a noi estraneo; tuttavia la base del contenuto del momento di vita è data chiaramente nella percezione. Con ciò otteniamo una scala discendente di pure e semplici riproduzioni di stati emotivi: un'immagine memorativa di un proprio stato emotivo antecedente e una percezione di uno stato emotivo estraneo, poi una percezione di uno stato emotivo estraneo riprodotto, infine una stimolazione di un tale stato per mezzo di segni, che destano rappresentazioni. Sull'ultimo gradino di questa scala ci sarebbero le rappresentazioni generali di questi stati psichici, le quali sono solo immagini sintetiche di immagini memorative. Infatti, dal momento che, nell'attimo in cui io pronuncio la parola "tristezza", le mie originarie esperienze vissute della tristezza non si danno simultaneamente, il processo psichico, con cui sintetizzo nella parola "tristezza" la mia esperienza, si riferisce direttamente solo alle immagini memorative dei miei stati

e solo indirettamente alle mie stesse esperienze vissute, a cui principalmente tali immagini memorative fanno riferimento.

Cominciamo<sup>97</sup> col distinguere quello che qui chiamiamo “rappresentazione” di un sentimento o di un atto volitivo, dai due stati che ne costituiscono i confini.

Quando la relazione tra un contenuto come una fattualità e il mio Sé perdura, o perché perdura questa fattualità o perché perdurano i suoi effetti, allora in ogni dato momento la rappresentazione di questa fattualità, la cui prima esperienza destò questa rappresentazione, può di nuovo ridestare in me un sentimento o un atto di volontà. Adirittura questo sentimento e questo atto di volontà possono presentarsi più potenti e più forti di quanto lo erano quando percepii per la prima volta questa fattualità<sup>98</sup>. Ma qui il sentimento che insorge non è un sentimento che è stato ridestato. È un’illusione diffusa considerarlo in questi termini. Infatti, dal momento che il processo vitale viene semplicemente rinnovato nella sua fattualità contenutistica, in quanto essa o è assente o è passata, allora è facile considerare altrettanto come ricordo lo stesso atto psichico che include questo ricordo. In realtà, il sentimento è in questo caso destato direttamente in virtù della relazione tra il nostro Sé e la fattualità, così come avvenne quando ebbe luogo la prima esperienza. Questo stato di fatto confina con entrambi i primi livelli d’intensità della rappresentazione di sentimenti o di atti di volontà, con il primo stesso esperire immediato.

Un caso che rasenta il minimo grado di vivacità della rappresentazione è quello in cui il sentimento o l’atto di volontà non è affatto più rappresentato, ma il nostro ricordo si accontenta di riprodurre come rappresentazione la dimensione contenutistica che è inclusa nella totalità percettiva<sup>99</sup>.

Dopo<sup>100</sup> aver tracciato questa distinzione, ci troviamo di fronte al problema se in generale tra questi due fatti esista qualcosa, una rappresentazione di un sentimento o di un atto di volontà che sia più della mera rappresentazione del loro contenuto percettivo, e nella quale questo “più” non sia semplicemente la riproduzione del sentimento o dell’atto volitivo dovuta alla riproduzione della fattualità in virtù del perdurare del significato, che tale fattualità riveste per il mio Sé. In caso di risposta affermativa, dobbiamo allora portare a più chiara coscienza, alla luce dei casi suaccennati, la natura<sup>101</sup> di questa rappresentazione.

La prova che una simile rappresentazione esiste, può essere fornita dall’atto di volontà. Esistono casi in cui non c’è affatto alcun riferimento di una fattualità al mio Sé da cui possa derivare un atto della volontà. Schiller, il grande poeta della libertà, nel suo *Wallenstein* si è posto il compito di rendere visibile quell’atto di volontà in cui, in un carattere perfettamente consapevole

della propria responsabilità, si genera una grande colpa<sup>102</sup>. Ebbene, pur se oggi gli effetti di questa fattualità non si ripercuotano più su nessuno, né io stesso sia coinvolto in questa fattualità, tuttavia di fronte alla mia coscienza questo atto di volontà si svolge in tutto il suo corso. Se ora mi domando che cosa distingua questo processo che si svolge dentro la mia coscienza dal semplice esperire fatti della percezione esterna, la risposta secondo ogni evidenza è: un tipo di stimolazione simile allo stesso atto di volontà che è in corso. Se ho scelto questo caso come punto di partenza, è perché le teorie dell'empatia, partendo dal sentimento, non consentono di discernere adeguatamente lo stato di fatto; perché molti, in un caso che è analogo alla rappresentazione di un sentimento, considerano quest'ultimo simile al proprio stesso sentimento. L'unica differenza è che esso rientrerebbe in un'altra classe di sentimenti, quella dei sentimenti di empatia, e quindi troverebbe la sua spiegazione nel fenomeno originario della simpatia. Ma nessuno vorrà ammettere che esista un analogo fenomeno originario del con-volere, che entrerebbe qui in gioco e che sarebbe ben altra cosa rispetto al fatto suaccennato, e cioè, che rispecchiamo in noi un volere in un atto che è affine al nostro atto di volontà. Se poi mi domando che cosa distingue questo stato da quello stesso atto di volontà, la risposta – premesso che questa distinzione riguarda tanto la percezione quanto i sentimenti e gli atti di volontà – è che essa, al pari della distinzione tra percezione e rappresentazione, può essere solo esperita, ma non può essere né definita né esplicitata mediante un altro più ampio stato psichico. In caso contrario, dovremmo presupporre che questi differenti stati psichici sarebbero tra loro comparabili. Ma nella misura in cui consideriamo la distinzione non in termini di distinzioni di singole classi di stati psichici, ma come una distinzione che esse hanno in comune, allora è impossibile fornire, tanto qui quanto nel caso delle percezioni, una definizione di tale distinzione, o chiarificarla tramite espressioni più generali. Tanto qui quanto là non si tratta di una semplice differenza di vivacità. In alcune circostanze il mio sentimento si rivela essere molto meno vivace della mia rappresentazione di un sentimento suscitato dalla vista di uno che soffre. Ma l'atteggiamento o condizione della mia coscienza è invece ben diversa, se sono io stesso a essere ferito o se a teatro vedo Filottete ferito; addirittura se in ospedale vedo le mie stesse piaghe o se mi ricordo di essere stato in questa condizione, da cui ora sono completamente guarito.

Il termine “rappresentazione” per indicare questo processo di riproduzione interna può causare qualche fraintendimento. Per tale motivo occorre qui mettere esplicitamente in risalto il senso lato della parola “rappresentazione”<sup>103</sup>.



Questa<sup>104</sup> distinzione tra le diverse modalità di consapevolezza, cioè, tra i diversi modi in cui la coscienza possiede un contenuto o un processo, dovrebbe essere tenuta separata dall'altro tipo meno evidente di distinzione, che pervade sia il percepire che il rappresentare. L'analisi di questa seconda distinzione è di decisiva importanza per la fondazione dell'intero studio dei fatti psichici.

Un gran numero di pensatori moderni hanno basato le loro ricerche sull'ipotesi di contenuti psichici inconsci, persino di processi psichici inconsci. Come sostenitori di questa dottrina<sup>105</sup> voglio menzionare Leibniz, Kant, Herbart e Helmholtz in Germania, James Mill, Hamilton e Maudsley in Inghilterra. Per la natura stessa delle cose, questa distinzione non ci è data in un'esperienza diretta. Noi percepiamo i nostri stati coscienti, mentre il fatto delle rappresentazioni o processi inconsci può essere desunto solo dall'analisi di questi stati coscienti<sup>106</sup>. Perciò, in conformità al mio metodo, occorre prima determinare quelle distinzioni che possono essere ritrovate nella nostra esperienza, e poi usarle per vagliare quelle congetture con cui si è tentato di dedurre l'esistenza di tali entità speculative come rappresentazioni, pensieri o inferenze inconse.

Qui<sup>107</sup>, all'interno della sfera dell'esperienza diretta troviamo una distinzione perfettamente chiara, che può essere confermata da chiunque e che ha fornito il punto di partenza della trattazione scientifica della psicologia negli scritti di Leibniz. Questa distinzione è costituita dal fatto dell'attenzione e dell'interesse che ad essa è connesso. Nell'antica scuola di psicologia che è seguita a Leibniz, ciò fu definito appercezione e contrapposto alla percezione. Tetens designa questo processo "consapevolezza attentiva". "Quando l'anima dice, per così dire, a se stessa di guardare e quindi esprime realmente l'atto che prende vita in essa; quando coglie un oggetto come questo oggetto particolare, lo identifica tra gli altri e lo distingue, allora abbiamo ciò che è chiamato avvertire, accorgersi o appercezione"<sup>108</sup>. Nei gradi e modi della consapevolezza noi troviamo tutta la nostra vita cosciente essere attraversata da una distinzione tra processi psichici vitali che ci tengono occupati direttamente e attraggono la nostra attenzione in vari gradi di intensità, richiamando il nostro intenso o fugace interesse, e altri stati psichici meno percettibili che li accompagnano<sup>109</sup>. Mentre un uomo è sopraffatto da una collera violenta, quella parte del suo campo visivo che non ha alcuna relazione con la sua collera, è ancora presente alla sua coscienza, anche se a malapena. Ciò può essere desunto dal fatto che, quando c'è qualcosa che capita in tale parte del campo visivo, può aver luogo il particolare fenomeno del volgere l'at-



tenzione verso questo qualcosa. Ciò può anche essere desunto sulla base di un successivo ricordo. Pure mentre si è intenti a lavorare ad un difficile problema intellettuale, possiamo ancora udire un rumore poco percettibile.

Ma anche senza interpellare osservazione o esperimento, possiamo disfarci di quella veduta che separa la percezione dall'appercezione semplicemente portando la prima a significare il tipo di consapevolezza che è caratteristico delle percezioni o delle rappresentazioni, e concependo la seconda, l'appercezione, come implicante la partecipazione del nostro Sé attentivo guidato da interesse. Detta veduta è connessa a quella veduta che considera la consapevolezza come uno stato di singole rappresentazioni<sup>110</sup>. Essa è una conseguenza dell'approccio atomistico alla psicologia, che contraddice la natura della stessa esperienza interna. Se essa avesse ragione, allora ci dovrebbe essere un ulteriore atto psichico, affinché questa rappresentazione cosciente, che è dotata, per così dire, di coscienza come sua proprietà, ci fosse per me. Una rappresentazione è consaputa: questo invero significa che, se è una mia rappresentazione, essa c'è per me; il suo essere-cosciente è comunque il modo in cui essa esiste per me, di fatto essa c'è per me proprio perché è consaputa. Io non sono comunque il luogo per rappresentazioni consapute, ma ciò o colui per il quale ci sono rappresentazioni consapute. Quindi di fatto essere-cosciente è il modo in cui il Sé possiede una rappresentazione, l'unico modo che conosciamo in cui essa c'è per il Sé. Perciò, essere-cosciente non è una proprietà della singola sensazione o rappresentazione, ma il modo in cui l'Io, in cui l'unità che si manifesta nell'autocoscienza, possiede questa singola sensazione o rappresentazione. Certo! Io posso prescindere da questa connessione che sussiste tra la singola sensazione o rappresentazione e l'Io che appare nell'autocoscienza; ma devo essere consapevole del fatto che questa è un'astrazione. Non mi è concesso interpretare questo essere-per-sé come uno stato primario, perché la coscienza stessa è il modo in cui una rappresentazione esiste per ciò che nell'autocoscienza chiamo Io e mediante cui io possiedo me stesso come un'unità<sup>111</sup>.

Sotto questo aspetto non c'è, allora, alcuna distinzione tra percezione e appercezione: in termini di coscienza percezione come coscienza e autocoscienza sono strettamente collegate tra loro. O è possibile distinguere solo gradi di interesse involontario e il corrispondente emergere della rappresentazione cosciente anteriormente all'applicazione volontaria dell'attenzione, o una distinzione va cercata all'interno di questa sfera, che può essere dimostrata dai fatti, in conformità ai principi di cui sopra.

Non è certamente l'interesse ciò che mi rende cosciente un'impressione.

Infatti, se dovessi presumere una cosa del genere, dovrei allora affermare che il mio Io abbia un interesse per qualcosa che non è stato ancora appreso. Ciò che quindi chiamiamo interesse in senso stretto, cioè, l'attenzione volontaria che si volge ad un'impressione in considerazione del suo contenuto, qui non può essere presunto. Certo che no! Ciò non toglie che si possano attribuire agli stimoli proprietà che stanno in rapporti fissi con la percezione di tali stimoli, con il loro divenire-rappresentazionale, con il loro coscientemente divenire-rappresentazionale. Anzi, tali proprietà devono essere ad essi attribuite, poiché altrimenti tutti gli stimoli o nessuno di essi sarebbe percepito. E questi rapporti possono fare più che stimolare la nostra capacità di apprendere qualità; possono avere un qualcosa di affine all'interesse che si riferisce al contenuto.

L'intensità degli stimoli in rapporto alla loro esistente stimolabilità è ciò che costituisce una tale proprietà. Qui non ci chiediamo se essa sia l'unica. Sarebbe un adeguato campo di ricerca per il lavoro sperimentale stabilire, non quelle condizioni che rendono possibile discernere le differenze tra le sensazioni, come hanno tentato di fare finora gli esperimenti psico-fisici, ma piuttosto quelle condizioni che determinano se uno stimolo sarà percepito o no. Proprio in quest'area una grande variabilità può essere dimostrata a partire dai dati forniti dall'ipnotismo, e ciò potrebbe avvicinarci all'enunciazione di alcune leggi.

Da questo stato di fatto segue che anche le rappresentazioni non sempre vengono richiamate alla coscienza dall'interesse, che è connesso al loro contenuto. Si può distinguere un flusso controllato o volontario di rappresentazioni da un flusso incontrollato. Ma ogni esperienza insegna che quest'ultimo non è determinato esclusivamente da quelle che sono chiamate leggi di associazioni, ma che volontà, sentimento e interessi sono le vere forze motrici in questo flusso spesso apparentemente così irregolare. Ma anche qui non è solamente una differenza quantitativa di interesse, volontà e sentimento a determinare se una rappresentazione entra nel flusso, una volta che siano state soddisfatte le condizioni associative per una tale entrata (infatti, questo è dopo tutto il ruolo che le leggi di associazione giocano qui; presupponendo una tendenza delle rappresentazioni a perdurare, esse denotano la legge in base alla quale compaiono rappresentazioni, la cui connessione non è nuovamente creata nel momento presente, ma è già lì e funzionante). L'interesse per il contenuto delle percezioni determina sia la loro costituzione strutturale, sia come esse entreranno nell'avvertire. Ma nell'associazione d'idee attivata dall'interesse la direzione dell'interesse influenza l'emergere delle rappresentazioni sulla base del

nesso in cui esse si trovano. Tuttavia, come abbiamo evidenziato, questo non sempre determina l'avanzare verso una rappresentazione successiva all'interno di un processo involontario di pensiero. Ciò può essere dimostrato dal venir meno delle rappresentazioni connesso all'anestesia, o dalla successione di immagini, che chiunque può osservare poco prima di addormentarsi. A quanto pare, c'è uno sfondo della vita rappresentazionale che è delimitato da un flusso di rappresentazioni o di pensieri determinato da interesse o volontà. Infatti, improvvisamente divampano rappresentazioni a causa di un nesso associativo esistente, senza alcun interesse tangibile, [e senza] riferimento al Sé tramite una percezione o una rappresentazione.

Se ci chiediamo che cosa ha destato queste rappresentazioni, è naturale presumere una costante eccitabilità della nostra vita rappresentazionale, che in condizioni normali è limitata da una determinata direzionalità, e questo tanto più quando l'insorgere di tali stati è connesso con stati psicologici.

L'ipotesi<sup>112</sup> del differente grado di consapevolezza è soggetta a considerevole dubbio se valutata alla luce del dato d'esperienza che chiamiamo consapevolezza. Io o sono direttamente consapevole di un colore rosso oppure no; esso o c'è per me oppure no. Se è impossibile negare differenze nell'atto di coscienza mediante il quale il colore c'è, allora queste sono evidentemente differenze di interesse e dell'attenzione che esso produce. Tali differenze riguardano quindi il lato volitivo della nostra natura. Se il fenomeno è più complesso, se esso non è un semplice colore che c'è per me, ma piuttosto un oggetto complesso, io naturalmente percepisco in misura diversa i suoi elementi differenziati in differenti stati di coscienza. Io distinguo, metto in risalto il più o il meno, ma quell'elemento nel quale non può essere riscontrata nessuna ulteriore distinzione, o c'è per me oppure no. Non possiamo immaginare gradi nel modo in cui esso c'è per me. Per conseguenza il numero degli elementi differenziati, che stanno in rapporti funzionali con l'attenzione, è un fattore che si accompagna al grado di interesse e dell'attenzione prodotta da esso.

Questa<sup>113</sup> distinzione tra percezione e appercezione è stata ripetutamente dimostrata sulla base di casi in cui un'impressione visiva o auditiva, che si era verificata in modo inosservato, solo successivamente fu elevata a coscienza. Ad esempio, sentiamo rintoccare l'orologio senza fare attenzione all'impressione e quindi senza contare i rintocchi, ma successivamente possiamo iniziare a contarli nella memoria<sup>114</sup>. Ebbene, questa classe di fatti potrebbe essere spiegata altrettanto bene sulla base di una sorta di memoria sensoriale, nella quale tracce fisiologiche di stimoli, che non producono alcun fatto psichico, persistono e diventano successivamente l'occasione

per un processo psichico. Ma una simile spiegazione non avrebbe alcun vantaggio sulla spiegazione basata su atti psichici, poiché non esiste alcun fatto che possa essere dedotto dall'una più semplicemente che dall'altra. La prima spiegazione è una congettura ipotetica, mentre quella concernente la capacità di ricordare atti psichici coscienti ma inosservati si basa su un fatto che può essere stabilito autonomamente. L'ipotesi, per di più, è in contrasto con le nostre esperienze. Quando un orologio batte le sei, lo stesso suono ricorre sei volte e sono i medesimi terminali nervosi dell'orecchio a sperimentare, quindi, l'impressione per sei volte di seguito. Ma dal momento che lo stato di eccitazione di un nervo è eliminato da un nuovo stimolo, allora lo stato sensoriale eccitato dal primo stimolo non potrebbe persistere, e ancor meno potrebbe persistere separato dagli altri cinque, poiché la separazione di stimoli è una funzione della separazione di elementi. Di conseguenza dovremmo appellarci alla nozione che un stato meramente fisiologico di eccitazione potrebbe essere riprodotto psichicamente, il che è assurdo. – Questo problema potrebbe essere risolto definitivamente solo quando riuscissimo a determinare con una certa esattezza la durata degli stati di eccitazione nei nervi sensoriali relativamente all'intensità degli stimoli.

Non<sup>115</sup> solo le percezioni si sono dimostrate essere presenti ma inosservate; lo stesso dicasi per le componenti del nesso di rappresentazione o di pensiero che forma in un dato momento il punto di partenza di atti psichici. Nella precedente discussione, piuttosto che parlare semplicemente di percezioni, sarebbe stato più appropriato parlare di componenti del campo percettivo (per le quali il campo visivo è sempre primario) in un dato momento. Quindi per lo meno vorremmo evitare di parlare di rappresentazioni singole, poiché l'atto psichico presente è sempre racchiuso in un nesso di rappresentazione o di pensiero.

Il fatto è che, nella formazione di rappresentazioni o di atti cogitativi, che sono guidati o da attenzione volontaria o da interesse involontario – l'interesse costituisce sempre la forza attiva – è naturale che lati, che sono ben lontani dal fuoco di questo interesse o sono completamente avulsi da esso, passano inosservati. Il caso più semplice è quando essi formano la base dell'atto cogitativo, che occupa il centro dell'interesse, senza tuttavia esserne parte<sup>116</sup>. Essi sono conseguentemente una parte della connessione attiva che è circoscritta dall'interesse, ma non sono nel mirino dell'attenzione. Nella nostra propria osservazione di un caso così semplice possiamo già vedere che il fatto delle rappresentazioni concomitanti inosservate rende molto difficile l'apprensione di ogni fattuale processo cogitativo. – Un ulte-

riore caso si ha quando un nesso di pensiero non sarebbe evidente senza una certa parte della rappresentazione; allora solo la coscienza dell'evidenza, che sopraggiunge per mezzo di un nesso che non ha bisogno esso stesso di essere rappresentato, è collegata, altresì forse solo oscuramente, con l'atto cogitativo tramite la direzione del suo interesse. Oppure può essere che ad un certo punto ci sia una istanza contrastante che rende necessaria una determinata restrizione di un principio, malgrado le difficoltà che poi potrebbero sorgere. Questa relazione è osservata senza alcun membro intermedio.

Il corso effettivo del processo cogitativo non è affatto adeguatamente espresso dalla dottrina delle rappresentazioni passive inconsce, dalle rappresentazioni inconsciamente oscillanti che influenzano la sfera della coscienza (così ad es. Lazarus<sup>17</sup>, vedi pp. 224 sgg.). Infatti, questa dottrina non spiega in modo naturale come particolari relazioni, sentimenti di evidenza e contenuti possano essere immediatamente connessi all'atto cogitativo e come una connessione possa essere rappresentativa attraverso questi punti luminosi.

È caratteristico che la psicologia di questa scuola si sia vista costretta, nella mente acuta di Lazarus, ad approssimarsi allo stato delle cose per mezzo dell'ipotesi dell'addensamento e della rappresentanza (vedi pp. 229 sgg.).

L'effettivo principio esplicativo risiede nel fatto che nella compagine da cui insorge il presente atto cogitativo, spiccano lati particolari e punti, e grazie alla loro relazione con l'interesse dell'atto cogitativo, essi diventano nell'atto cogitativo rappresentativi di quella compagine. Alcuni di tali punti di relazione, conformemente alla natura del nesso di pensiero, diventano rappresentativi dell'intero nel quale essi si trovano e da cui sono costituiti.

Il processo di apprensione può così facilmente muoversi da questi punti di relazione dell'atto cogitativo ad altri punti che li condizionano. Quello che avviene è un distinguere tra ciò di cui io sono cosciente come di una connessione; cioè, io sono in grado di possedere un intero in una sorta di sentimento dell'accorgersi (coscienza totale) senza distinguere le sue parti.

I<sup>18</sup> fatti sono noti a tutti. Ma il modo in cui essi giungono alla nostra attenzione di solito non viene analizzato, sebbene sia molto istruttivo. Lo stato di consapevolezza (preso solo nel senso di stato di attenzione) non è esso stesso accessibile all'osservazione diretta. Infatti, l'osservazione che si focalizza su un oggetto, in questo caso sullo stato di coscienza, è come una luce che si diffonde. Come è impossibile determinare il grado di luminosità nell'angolo di una stanza illuminandolo con la luce, così è impossibile distin-

guere quei gradi più bassi di consapevolezza che si estendono, per così dire, sulle parti inosservate del campo visivo o che sono collegati con sentimenti vitali poco percettibili. L'immagine memorativa dell'attenzione concentrata, che noi prestiamo ad una impressione o ad una attività, sembra indicare che l'attenzione comporti più o meno lo stesso grado di consapevolezza dello stato indotto dall'osservazione. Possiamo per conseguenza accorgerci direttamente di questi stati di attenzione e osservazione. Ma tutti gli stati della cosiddetta mera percezione sono immediatamente alterati dall'osservazione. O lo stato di osservazione distrugge lo stato preesistente (come può accadere, ad es., nel caso di sentimenti che erano connessi a percezioni), o questo stato persiste bensì nel suo contenuto, ma subisce una alterazione nel modo in cui ne siamo coscienti. In quest'ultimo caso, molto si può determinare e osservare riguardo allo stato, ma non il grado e il modo di consapevolezza.

Quindi, per determinare il modo e il grado di consapevolezza, siamo indotti a fare affidamento sul ricordo, e questo non solo per poter cogliere la distinzione tra l'attenzione che è assorbita da un contenuto e l'attenzione che è successivamente focalizzata sull'atto stesso, ma anche per poter apprendere atti di coscienza che non sono connessi all'attenzione e che come mera percezione distinguiamo dall'appercezione. Solitamente questo fatto non viene preso in debita considerazione, perché la transizione da una percezione a una rappresentazione non viene generalmente rilevata da noi. Supponiamo che io abbia udito il suono prolungato di un violino. Io penso di aver percepito un'impressione uditiva continua. Ma in realtà in ogni momento il suono dell'istante precedente è passato dalla percezione alla rappresentazione. Quindi l'opposizione rilevata da Lotze tra percezione e rappresentazione non può essere ammessa generalmente in modo così netto. Quando rivolgiamo la nostra attenzione alla sfera percettiva di qualche organo di senso, noi riusciamo a scorgere, insieme alle impressioni percepite con attenzione, anche quelle che le hanno immediatamente precedute, meno percettibili, ma connesse ad esse nel ricordo.

Questo fatto può anche essere accertato in modo indiretto, tramite una inferenza. Mentre non rivolgiamo alcuna attenzione ad una particolare sfera sensoriale, uno stimolo, che non è affatto intenso o insolito, può attirare la nostra attenzione, perché è connesso con un nostro forte interesse vitale. Ciò prova che, pur senza essere percepito, qui ha avuto luogo un atto psichico che ha posto-in-unità la percezione con rappresentazioni che avevano per me grande interesse vitale, e che ha quindi effettuato un trasferimento della mia attenzione su questa sfera sensoriale precedentemente inosservata.

Possiamo concludere inoltre che, se tali percezioni inosservate possono essere apprese solo come ricordi, la misura in cui esse<sup>119</sup> sono chiaramente riconosciute dipende solamente dalla misura in cui queste percezioni sono ricordate e conservate nel ricordo.

Ora<sup>120</sup>, però, la capacità di ricordare percezioni è una funzione dell'interesse, che esse hanno per noi, quando prescindiamo dalle altre circostanze che potrebbero avere un'influenza secondaria sulla capacità di ricordare. Quindi non possiamo escludere la possibilità che percezioni o rappresentazioni coscienti ma inosservate, persino un gran numero di esse, possano in ogni momento abbracciare perifericamente il campo della mia attenzione, con decrescente, infine minima, distinzione, per poi cadere per sempre, fatte poche eccezioni, nell'oblio.

Non siamo nella condizione di poter dire che in un dato momento non abbiamo avuto una tale quantità di rappresentazioni coscienti perché ci ricordiamo di non aver pensato ad altro che a ciò di cui ci siamo occupati. Possiamo solo dire che non ci ricordiamo di aver pensato ad altro.

Ci sono, infatti, varie ragioni che avallano il fatto che molte percezioni o rappresentazioni coscienti ma inosservate abbracciano il centro della nostra attenzione e hanno un effetto sulla nostra vita spirituale, senza mai essere riprodotte.

Un gran numero di nostri processi motori richiedono per la loro spiegazione un'ipotesi del genere. Dal momento che questo fatto delle rappresentazioni coscienti ma inosservate è stato accertato empiricamente ed è sufficiente a spiegare questi processi, è più naturale allora spiegare [tali movimenti] tramite essa piuttosto che tramite l'ipotesi, presto da discutere, di rappresentazioni inconsce in senso stretto<sup>121</sup>. Consideriamo un pattinatore sul ghiaccio che simultaneamente ha e presta attenzione ad un'immagine periferica di altri pattinatori che deve schivare, che calcola con precisione la schivata necessaria e la esegue, mettendo già in conto scontri successivi e non perdendo di vista nel frattempo l'intera immagine della pista di ghiaccio e godendosiela; ebbene, qui un gran numero di movimenti convergono in un singolo stato psichico complessivo, movimenti che derivano da stimoli che non erano affatto osservati, e da impulsi che sono rimasti altresì inosservati. Noi eseguiamo continuamente movimenti del genere, che sono condizionati da impressioni e il cui corso è regolato senza che si notino né le impressioni né gli impulsi regolabili.

Se consideriamo il fatto che non abbiamo nessun ricordo<sup>122</sup> della grandissima maggioranza di questi atti, allora possiamo rilevare nel sonno e nei sogni esperienze assai analoghe. È molto probabile che la vita psichica conti-



nui anche nel sonno più profondo, e lo faccia in immagini coscienti, eppure di tutto questo mondo di sogni, che ci avvolge di bel nuovo ogni notte, ricordiamo casualmente solo frammenti. Quando ci destiamo improvvisamente, gli ultimi pensieri volano via, senza che il nostro ricordo sia in grado di tenere il filo che potrebbe condurre nel cuore della notte. Oppure capita che un'associazione durante il giorno desti un'immagine onirica che altrimenti sarebbe rimasta dimenticata insieme a moltissime altre. Tutto ciò avalla l'idea di una continuazione di atti e immagini psichiche coscienti durante il sonno. Proprio il sonno più profondo è accompagnato da una piacevole sensazione. Quando ci destiamo da un sonno senza avere alcun ricordo di ciò che si è sognato, abbiamo tuttavia una coscienza della sua durata, che presuppone una continuazione della nostra vita rappresentazionale. Tra due stimoli altrettanto forti, il primo, se non porta con sé alcuna associazione stimolante, non riuscirà a svegliarci, mentre il secondo, se dispone di tali associazioni, ci sveglierà.

Gli stati ipnotici evidenziano il medesimo importante fatto fondamentale. Impressioni, che si verificano in uno stato ipnotico, non sono ricordate automaticamente, perché manca la condizione corrispondente all'attenzione. Un'associazione consentirà poi talvolta di ricordare le immagini. Sarebbe tuttavia azzardato utilizzare questi stati come riprove.

Infine questa concezione è confermata da una serie di fatti fisiologici, che hanno avuto un'interpretazione assai artificiosa proprio a causa del loro problematico stato psicologico. I movimenti di un animale a cui è stato rimosso il cervello, mancano del sistema indipendente di guida della volontà e dell'appercezione, ma si basano ancora su percezioni, per quanto indeterminate queste possano essere.

L'interpretazione<sup>123</sup> di questi fatti è difficile; per quanto riguarda il seguente problema noi distingueremo quindi l'interpretazione dall'impiego.

Wundt – vedi [vol.] 2, [p.] 196<sup>124</sup> – riferisce che gli esperimenti con le rane, i cui midolli spinali sono stati recisi dai loro cervelli, forniscono risultati che ci inducono a inferire con grande probabilità un tipo inferiore o minore di coscienza, che avvia processi motori.

L'ipotesi più naturale è che una coscienza del midollo spinale, una coscienza corrispondente ai processi e funzioni che sono mediati dal midollo spinale, si sviluppa, se così si può dire, per prima, o si consolida a partire da una coscienza più profonda. Ciò è suggerito dal fatto che, a seguito della rimozione dei lobi cerebrali, sui gangli cerebrali le cavie sperimentano un certo sviluppo delle loro funzioni, quindi un perfezionamento di questa coscienza. Questo fatto non implica che precedentemente esisteva una coscienza multipla.



Piuttosto<sup>125</sup>, nel completo sviluppo del sistema cerebro-spinale ogni singola funzione è connessa con il tutto, e in questa connessione è integrato anche il sistema nervoso simpatico: fibre connettive paiono unire le varie province dei nervi centripeti e centrifughi e anche i legami generatisi nei gangli cerebrali, nel cervelletto, ecc. La loro integrazione nella corteccia cerebrale ha la sua espressione psichica appunto in una coscienza unitaria.

Se passiamo da questa disposizione fisiologica e da questi fatti a una comprensione degli stati di coscienza, possiamo benissimo collegare quest'ultimi alla struttura anatomica e alle funzioni fisiologiche a noi note. Ciò che chiamiamo percezione non ha la propria sede nella corteccia cerebrale, ma lì ottiene solo una specie di risonanza. Il fenomeno psichico che corrisponde a questo fatto fisiologico è qualcosa di passivo, che o non è collegato con le rappresentazioni o lo è solo in una misura limitata. E quei processi nello psichico che corrispondono al mero adattamento di un movimento ad una tale percezione, hanno altresì la loro sede nei centri inferiori. Tali processi sono a malapena notati e producono solo una risonanza indeterminata<sup>126</sup>.

Quindi, dalla nostra analisi degli stati percettivi e appercettivi che sono accessibili alla nostra esperienza, concludiamo che l'ipotesi delle rappresentazioni inconscie è impossibile da dimostrare e che, alla luce della constatazione di questo specifico risultato, tutto il lavoro, che è stato dedicato a una tale dimostrazione, è stato vano.

Il<sup>127</sup> concetto di rappresentazione inconscia è stato spesso respinto *a limine* in quanto auto-contraddittorio. Tuttavia le obiezioni non sono come tali inconfutabili. La difficoltà non risiede nel non poter pensare un fatto psichico come inconscio in virtù di un concetto generalmente riconosciuto dello psichico, o nel fatto che una rappresentazione sia una rappresentazione solo in virtù della consapevolezza che abbiamo di essa. Ma la coscienza è il modo in cui un contenuto psichico c'è per l'Io, qualora esso può essere effettivamente rappresentato. Quindi una rappresentazione inconscia sarebbe un prendere atto di un contenuto psichico che non esisteva per l'Io. Si può vedere, alla luce di un concetto più rigoroso di consapevolezza, che ciò non è auto-contraddittorio, ma comporta tuttavia conseguenze non facili da intendere. Certamente una rappresentazione che non includa un prendere atto di qualcosa, è impensabile. Pertanto la rappresentazione, che è inconscia, deve tuttavia essere un prendere atto di un contenuto. Quando ci rendiamo conto di questo fatto, ci troviamo di fronte all'idea di un prendere atto che non esiste per la coscienza. Ciò conduce ad una distinzione tra un modo inferiore e superiore di rappresentare, secondo la quale l'Io emerge come un modo superiore unitario

di rappresentare che si appropria del modo inferiore, il quale inizialmente non c'è internamente per l'Io [e] quindi può avere effetto su di esso solo dall'esterno, come uno stimolo esterno. Si può vedere che un tale approccio si accorda perfettamente con la teoria di Pflüger<sup>128</sup> sulle funzioni del midollo spinale e sulla loro relativa autonomia<sup>129</sup>.

Infatti, tutti quei fatti che avrebbero dovuto essere spiegati dall'ipotesi delle rappresentazioni inconse o, più in generale, degli atti psichici inconsci, possono essere spiegati da atti psichici rinvenibili come fatti nell'esperienza, i cui effetti possono essere confermati da una varietà di casi. Questi atti psichici sono coscienti, ma non percepiti, notati, posseduti nell'accorgersi<sup>130</sup>. Di conseguenza l'esistenza di rappresentazioni o atti psichici inconsci non può essere dimostrata sulla base dei loro effetti<sup>131</sup>.

Dal momento che atti psichici coscienti ma inosservati hanno quelle proprietà che sono richieste dai fatti e per via delle quali fu introdotta la teoria delle rappresentazioni inconse; dal momento che questi atti hanno effetti sulla nostra vita rappresentazionale e cogitativa e forniscono gli impulsi di movimento; dal momento che quelli meno percettibili tra essi possiedono una capacità minimale di essere ricordati; dal momento che possiamo prospettare il loro approssimarsi al punto zero di realtà; e dal momento che tali percezioni o rappresentazioni non possono essere né osservate né ricordate e quindi operano senza poter essere in qualche modo incontrate nella coscienza, allora segue che anche per il futuro è impossibile una prova dell'esistenza di atti psichici inconsci. Se essi esistono, trascendono la conoscenza umana<sup>132</sup>.

### *Decimo capitolo*<sup>133</sup>

#### La ristrettezza della coscienza e la legge dell'attenzione

Se tutte le rappresentazioni, di cui siamo capaci, giungessero alla nostra coscienza simultaneamente, ciò non costituirebbe un momento di "Sia fatta luce!", che porterebbe un mondo fuori dall'oscurità; sarebbe un'indicibile lotta tra elementi. Ma l'insieme dei fatti psichici, che è cosciente in un dato momento, è in effetti strettamente limitato.

Nel cercare di comprendere questa distinzione tra atti psichici coscienti e un possesso, il cui carattere in un primo momento possiamo a malapena concepire, ci troviamo di fronte la coscienza. Essa sembra presentarsi come uno spazio illuminato di portata limitata, attraverso cui scorrono o si fanno strada rappresentazioni; o come una luce di una certa intensità, che con crescente luminosità rende coscienti le rappresentazioni che vi entrano. In realtà,

quest'espressione fu inizialmente un'astrazione basata solo su una proprietà degli atti o contenuti psichici, vale a dire, la proprietà di essere coscienti. Questa astrazione fu poi elevata allo stato di una cosa, a cui furono assegnate proprietà. Una proprietà particolarmente interessante è ciò che fu chiamato la ristrettezza della coscienza.

Comincerò<sup>134</sup> con l'evidenziare anzitutto che cosa gli psicologi moderni hanno inteso per ristrettezza della coscienza. Ma mi limiterò tuttavia a discutere le loro ricerche in merito, tralasciando per il momento la teoria generale che è connessa a queste ricerche. Essa è nata, da un lato, dal bisogno di fornire un quadro generale e semplice dei fatti, dall'altro lato, da congetture metafisiche. Lungi dal voler minimizzare il valore di queste teorie, ritengo tuttavia inopportuno appesantire e limitare con ipotesi la fondazione della filosofia e delle scienze positive dello spirito. Attraverso questa porta deve poter entrare chiunque, come noi, consideri la connessione logica dei fatti dell'esperienza come il presupposto principale.

Herbart descrive il fatto della ristrettezza della coscienza nel modo seguente: (vedi *Lehrbuch*<sup>135</sup> § 127): “Se noi confrontiamo con la quantità di tutto ciò che lo spirito di un uomo adulto ha accumulato, quello di cui è cosciente in un singolo istante, qualunque esso sia – allora dobbiamo stupirci per la sproporzione tra quella ricchezza e questa povertà! Allegoricamente, si potrebbe ascrivere allo spirito umano un occhio fornito di una pupilla assai piccola, ma tuttavia, di estrema mobilità”<sup>136</sup>. Il fatto che noi “abbiamo la capacità di abbracciare” solo un “numero estremamente piccolo di rappresentazioni” (§ 127), egli lo designa con il termine “ristrettezza della coscienza”. E per precisione, l'uomo spiritualmente ricco ha la possibilità, nonostante questa ristrettezza della coscienza, “di mettere in relazione le proprie rappresentazioni”, di “determinarle l'una attraverso l'altra” grazie al “loro velocissimo andirivieni”. Ciò è quello che egli designa come “il più generale di tutti i fatti psicologici”<sup>137</sup> e rimanda – ovviamente in un modo che risente della sua dottrina della rappresentazione, ma che qui non c'interessa – al nesso tra lo stato emozionale contenuto nell'entusiasmo, il relativo disordinato farsi strada delle rappresentazioni con la loro rapida azione e il connesso stato di alterazione fisiologica, specialmente riguardo alla circolazione sanguigna (*ibid.*).

La spiegazione teorica di questi fatti poteva essere rinvenuta, per Herbart, nel suo teorema fondamentale della semplicità dell'anima<sup>138</sup> e nel conseguente atteggiamento dell'anima di fronte agli stimoli. Partendo da qui, Waitz<sup>139</sup> rafforzò, per sua stessa ammissione, in conseguenza del principio herbartiano, il teorema della ristrettezza della coscienza.

Waitz muove dal presupposto che la psiche è una unità. Ma dal momento che essa interagisce con vari enti di altra natura, i prodotti derivanti da questa interazione hanno bensì una caratteristica fondamentale in comune, ma a causa della differenza degli stimoli nervosi le determinazioni contenutistiche di questi prodotti risultano essere differenti. Quindi la psiche può avere varie determinazioni contenutistiche successive e, al tempo stesso, disposizioni per tali determinazioni che derivano dalla successione. Di conseguenza l'esistenza di varie disposizioni per contenuti rappresentazionali non costituisce una contraddizione dell'unità della psiche. Anzi, "le attività reali della psiche (le rappresentazioni attuali) interferiscono sempre e necessariamente"<sup>140</sup>. Quindi dall'assunto della semplicità e unità della psiche deriva "che solo una rappresentazione alla volta può essere effettivamente presente alla psiche". L'illusione che siano presenti simultaneamente molteplici rappresentazioni deriva dalla velocità inosservabile con cui esse si trasformano<sup>141</sup>.

Queste conseguenze tratte dalla natura metafisica dell'anima non possono essere né confermate né confutate tramite l'autointrospezione. Infatti, anche se l'osservazione "riscontra in ogni momento, a quanto pare, effettivamente un solo fatto alla volta nella coscienza, ciò non prova che anche nel flusso inosservato della rappresentazione non possa mai essere presente simultaneamente una molteplicità di fatti". Del resto è la stessa osservazione a ridurre la velocità di questa trasformazione, dal momento che inserisce tra le componenti mutevoli l'appercezione ora dell'una ora dell'altra componente. D'altro canto, anche dal punto di vista logico sembra essere impossibile che l'osservazione possa riscontrare simultaneamente un molteplice in senso stretto. Infatti, in questo caso, l'atto con cui riscontriamo una componente del molteplice dovrebbe essere lo stesso atto con cui riscontriamo una seconda componente. Quindi ciò che sarebbe dato simultaneamente non potrebbe essere affatto distinto in se stesso. Questa argomentazione di Waitz mette bene in risalto le difficoltà generali che incontriamo quando vogliamo constatare il fatto della ristrettezza della coscienza. L'osservazione diretta sostituisce ciò che è dato simultaneamente nella coscienza con ciò che è dato simultaneamente nel fuoco dell'attenzione.

Langenbeck<sup>142</sup> ritiene che il passare dalla rappresentazione "rosso" alla rappresentazione "blu" sia un processo inconciliabile con l'unità e semplicità della psiche altrettanto quanto lo è il produrre simultaneamente queste rappresentazioni. Tuttavia la concezione di Waitz racchiude in sé qualcosa di esperibile, di fattuale, che noi separiamo dalle speculazioni e che anche Langenbeck avrebbe dovuto riconoscere: la psiche non può esercitare molte-

plici attività simultaneamente. Se Waitz trae ciò dal principio dell'unità della psiche, l'esperienza, che costituisce il nocciolo di questo principio, è viceversa uno di quei fatti grazie ai quali la psicologia può demandare un tale principio alla metafisica<sup>143</sup>.

Tuttavia<sup>144</sup> il principio rilevato da Waitz, che nella coscienza può essere presente una sola rappresentazione, si connette al fatto d'esperienza solo per via di un suo errato ampliamento. È possibile che la psiche produca in uno stesso tempo una sola rappresentazione, persino una sola percezione. Ma conservare ciò che è stato prodotto richiede per le rappresentazioni uno sforzo maggiore che per le percezioni. Ad ogni modo, che si tratti di percezioni o di rappresentazioni, il risultato è lo stesso. E l'esperienza lo dimostra palesemente. Io non mi rappresento mai il colore rosso da solo, ma il rosso si staglia su uno sfondo grigio o nero. Ma queste sono certamente due rappresentazioni differenti, nel senso inteso da Waitz. Del resto io posso anche avere simultaneamente insieme rappresentazioni più complesse. Ad esempio posso rappresentarmi un movimento di una sinfonia di Beethoven simultaneamente all'orchestra che suona. Ed è assolutamente impossibile fare esperienza del rapido avvicinarsi delle impressioni, poiché io vedo e sento in modo simultaneo e continuo stando in uno stato di massima tranquillità. Quando i movimenti della sinfonia si mescolano, ciò si manifesta necessariamente con una sorta di tensione. Quindi è impossibile in questo campo piene [...]<sup>145</sup>. Se le parole di Waitz non fossero così chiare, sarebbe impossibile credere che egli si sia reso responsabile di una tale confusione. Ma essa va riconosciuta, se vogliamo comprendere dove sta l'errore di Waitz. Egli fa evidentemente confusione tra il produrre simultaneamente rappresentazioni e l'averle simultaneamente nella coscienza. Ma anche nel caso delle percezioni è altrettanto in dubbio se siamo in grado di produrne due simultaneamente, mentre è evidente che possiamo possedere simultaneamente un gran numero di esse.

Steinthal<sup>146</sup> difende il principio di Waitz e lo delucida per mezzo di un esempio tratto da un'altra branca di studi. Quando uno parla e pensa a qualcos'altro, le due serie di atti si mescolano. Ma un atto del parlare implica un atto del pensare, e ciò che vale per un atto del parlare non per questo vale necessariamente per le rappresentazioni. Lazarus qui si discosta da Steinthal: "Di tutto ciò che mai riempie totalmente la nostra psiche e la tiene occupata, nella nostra coscienza è presente in ogni momento solamente una ristretta serie di momenti psichici"<sup>147</sup>.

Si è cercato, sia sulla base dell'inferenza da fatti che sulla base dell'esperimento, di colmare quelle lacune che in tal modo osservazione e ricordo presentano.

Dalla possibilità di effettuare confronti Lotze inferisce la possibilità di una simultaneità di rappresentazioni. “Infatti, chi mette a confronto, non passa semplicemente dalla rappresentazione del primo termine del confronto alla rappresentazione del secondo termine, ma deve necessariamente abbracciare in una coscienza indivisa entrambi i termini e al contempo la modalità con la quale la coscienza passa da un termine all’altro”<sup>148</sup>. Questa inferenza è illuminante e può servire a ricondurre sulla via di un più semplice approccio coloro che sono inclini a interpretare in modo artificioso ciò che si palesa in modo così chiaro nel reperto empirico.

Wundt ha avuto il grande merito di aver introdotto l’esperimento in tutta questa serie di questioni, dopo che nel fatto della differenza personale degli astronomi si era reso disponibile un metodo per compiere simili esperimenti<sup>149</sup>.

Gli<sup>150</sup> esperimenti di Wundt sono istruttivi, ma la loro applicazione ha bisogno di una duplice integrazione. Certamente noi siamo in grado di fornire a posteriori una spiegazione di un’intuizione che si è palesata più volte, sia consecutivamente oppure simultaneamente. Questa spiegazione fornisce la prova che un molteplice si è trovato simultaneamente nella coscienza. Ma nell’esperimento di Wundt si tratta di un atto di appercezione, le cui componenti vengono possedute insieme, e il numero di queste componenti non è uguale al numero delle rappresentazioni che possono trovarsi nel medesimo tempo nella coscienza, ma al numero di quelle rappresentazioni che possono essere appercepite simultaneamente. A ciò si aggiunge il fatto che l’ultima componente è percepita ma non rappresentata, quindi deve essere sottratta dal numero delle rappresentazioni. Inoltre, ciò che in tal modo compare simultaneamente nell’appercezione può essere inteso in termini di molteplicità, solo se si considerano i contenuti dell’atto e si designano come rappresentazioni i contenuti che possono essere isolati nell’atto del rappresentare, e come rappresentazioni semplici i contenuti che non possono essere ulteriormente isolati. Ma una cosa è l’atto, un’altra cosa [sono] i suoi contenuti. Il fatto di non aver tenuto distinte queste due cose generò confusione in tutti i punti principali della psicologia. E quando non produsse tale effetto nei punti in esame, sorse la singolare disputa intorno al fatto della ristrettezza della coscienza.

È impossibile che così tanti e autorevoli ricercatori possano, stando ai loro processi di introspezione, presentare una concezione così differente del medesimo stato di fatto. Esaminiamolo, dunque, questo stato di fatto. A tale scopo tracciamo una distinzione tra la ristrettezza dell’appercezione e l’ampiezza della coscienza. L’analisi ha mostrato precedentemente che è impossibile fornire, partendo dall’esperienza, una risposta diretta alla domanda concernente l’en-

tità di quei contenuti che possono essere compresenti nella coscienza. Infatti, l'osservazione, quando si dirige sulla ristrettezza della coscienza, rinviene solo ciò su cui si è ormai focalizzata l'attenzione dell'osservatore. E lo sforzo che ne deriva rende invece, per così dire, invisibili percezioni o rappresentazioni, che hanno un minor grado di coscienza. A questo si aggiunge che l'atto di osservazione rallenta il processo nella coscienza. Quindi bisogna riconoscere che questo atto di osservazione altera lo stato, che [costituisce] la cosiddetta ristrettezza della coscienza, in misura tale che ciò che può essere riscontrato tramite esso può indicare solo il minimo di contenuto di coscienza presente in un determinato lasso di tempo. Ma in altri momenti di coscienza possono benissimo essere compresenti un numero molto maggiore di contenuti. Possiamo sostituire a questa tesi anche la tesi che l'osservazione riscontra il minimo dei contenuti che in un dato momento sono appercepiti. Conseguentemente l'autointrospezione è in sé e per sé semplicemente uno strumento sperimentale per determinare il minimo dei contenuti che sono appercepiti.

È il ricordo che integra il reperto dell'osservazione. Ma il ricordo di un momento di coscienza appena trascorso è lo strumento certamente più insicuro su cui facciamo affidamento per risolvere questo problema<sup>151</sup>.

Wundt ha il merito di aver introdotto l'esperimento in questo settore della psicologia.

Prima tesi: Contenuti percettivi distinguibili possono essere presenti simultaneamente nella coscienza in un numero illimitato. – Questa tesi non ha alcuna pretesa di determinare il numero di percezioni che possono essere prodotte simultaneamente, dal momento che l'incorporazione degli stimoli nelle percezioni assorbe in una certa misura l'attenzione della coscienza<sup>152</sup>. Ma dal momento che ciò non avviene nello stesso grado per la durata dei contenuti che sono continuamente dati nella percezione, questa tesi relativa all'esistenza simultanea di percezioni non può essere applicata anche alla loro genesi simultanea. – Fatte salve queste riserve, la tesi può essere verificata da chiunque tramite la propria esperienza. Noi possiamo avere un numero straordinariamente grande di impressioni sparse sul nostro campo visivo, come nel caso di un vasto paesaggio. I vari suoni di una cascata sono percepiti nello stesso tempo, e se da qualche parte nel paesaggio sta risuonando contemporaneamente un flauto, allora si ottiene l'accumularsi di impressioni, che Jean Paul amava usare così spesso per indurre un stato di elevata eccitazione.

Seconda tesi: Un tale stato porta a una perdita di attenzione. Più il nostro interesse è diviso, più distinzioni possiamo tracciare nel complesso di queste impressioni.



Terza tesi: Il campo di ciò che può essere distintamente colto simultaneamente si amplia quando aumenta la durata delle impressioni.

Quarta tesi: Possiamo collegare almeno una rappresentazione alla molteplicità di queste impressioni<sup>153</sup>.

Quinta tesi: La formazione delle percezioni è più limitata riguardo al numero dei contenuti collegati in questo modo.

Sesta tesi: La coesistenza delle rappresentazioni è più limitata di quella delle percezioni. Immagino un pastore in una campagna mentre suona il suo flauto, accompagnato dalle campanelle delle pecore che pascolano ai suoi piedi. Io posso [immaginare] questo tutto in una volta, però non con grande nettezza. Qui risiede un'importante differenza nella capacità immaginativa, che integra quelle accertate da Fechner<sup>154</sup>. Oppure basta considerare il seguente esperimento: per suonare un pianoforte al buio devo avere un'immagine schematica della tastiera. Per cogliere correttamente gli intervalli, sono necessarie rappresentazioni del sentimento muscolare. Spesso le rappresentazioni del sentimento muscolare possono sostituire quelle della tastiera. A questo contribuisce la rappresentazione della linea melodica del brano musicale. Queste rappresentazioni non possono apparire come già mescolate, dal momento che è la loro cooperazione a rendere possibile l'effetto. Dobbiamo scoprire i limiti sperimentali di questo caso<sup>155</sup>.

Settima tesi: La produzione simultanea di una quantità di rappresentazioni non può essere né stabilita né esclusa tramite autointrospezione. In quei casi in cui l'immagine non è familiare, come nel paesaggio sopra immaginato, le impressioni visive e auditive sembrano apparire simultaneamente. Ma l'osservazione naturalmente fa apparire o prima il suono o prima l'impressione visiva. In quei casi in cui l'impressione della simultaneità sembra essere colta nel ricordo, non esclude una rapidissima successione.

Ottava tesi: Questi casi possono essere a questo punto così sintetizzati. I fenomeni particolari possono molto semplicemente essere sussunti sotto la nozione che il campo di coscienza è un *quantum* di energia coscienziale che differisce da individuo a individuo. Persino in uno stesso individuo essa varia entro certi limiti, in dipendenza da certe condizioni. Entro questi limiti di variazione, c'è di conseguenza una relazione funzionale tra il campo, in cui sono presenti contenuti, e l'intensità dei singoli contenuti.

Se sto guardando fuori dalla finestra e percepisco un paesaggio, la luce della coscienza molto probabilmente si distribuisce uniformemente su tutto il paesaggio. Ma appena provo a cogliere con maggior dettaglio un singolo albero o anche un ramo, la coscienza, che dirigo verso il resto del paesaggio, di-



minuisce. La semplice formula che l'estensione è inversamente proporzionale all'intensità non rende ancora chiara la questione, perché estensione e intensità di impressioni sono anzitutto due grandezze incommensurabili. Noi possiamo stabilire solo che la diminuzione dell'una porta a un aumento dell'altra. Ma potremmo concepire questo fatto molto semplicemente se identificassimo la consapevolezza con il distinguere e poi ritrovassimo lo stesso numero di distinzioni di contenuti in entrambi i casi. Conseguentemente potremmo ridurre ampiezza e intensità ad un comune denominatore. Innanzitutto cerchiamo una formula e poi eseguiamo esperimenti in cui deve avvenire lo stesso tipo di distinzione.

Che una tale relazione abbia luogo in generale è dimostrato dall'amante della musica che chiude gli occhi, dall'oratore che dimentica i propri dolori fisici mentre sta parlando, o non riesce a ricordare di aver guardato uno ad uno i propri ascoltatori.

Anche la riproduzione fornisce uno strumento di ricerca per questa sfera di indagine. Noi non ricordiamo mai tutto in una volta un intero più complesso, specialmente quando partiamo da singole rappresentazioni. Al contrario, abbiamo un processo costruttivo, ovvero un'azione nel tempo che parte da quel punto in cui tendiamo a vedere l'oggetto in questione nel modo più netto, e lo costruisce proiettandosi in ogni direzione del campo visivo.

Nona tesi: Queste relazioni rimandano tutte ad una tesi che può essere facilmente formulata e che fornisce quindi un principio fondamentale da cui si può dedurre un numero considerevole di fenomeni rientranti in questa sfera. È il principio secondo cui l'appercezione o attenzione implica un'azione che può dare alla vita psichica una sola e unica direzione. Questo principio è chiaramente suffragato dall'esperienza vissuta dell'appercezione come tale. Questa, infatti, comporta sempre una tensione, che può anche essere poco percettibile, ma che esprime la direzione della capacità intellettuale attraverso la concentrazione in quanto opposta alla dispersione. Ciò che è escluso è la possibilità che questa concentrazione possa in uno stesso momento dirigersi in varie direzioni. Che questo non possa accadere, possiamo arguirlo dal fatto dell'unità della coscienza. Questo fatto, che è di per sé già chiaro, è confermato da ciò che viene chiamato la differenza personale degli astronomi, e anche dagli esperimenti condotti da Wundt su un dispositivo che egli costruì per questo scopo.

Partendo da questa tesi, possiamo ora tentare di sussumere sotto di essa alcune delle altre tesi. Anzitutto si può subordinare ad essa come una conseguenza negativa la tesi che non possiamo produrre simultaneamente due rappresentazioni. Ciò è dovuto al fatto che una rappresentazione non può essere

generata senza un certo interesse, come quello che è attivo nell'associazione d'idee per rivivificare una rappresentazione. Di conseguenza un certo grado di appercezione o attenzione, anche se all'inizio involontariamente, gioca un ruolo nell'atto di generare una rappresentazione. Dal momento che questo atto può aver luogo soltanto in una singola direzione, è impossibile produrre simultaneamente due rappresentazioni.

Questa tesi va distinta dalla tesi sulla differenza personale, perché in quest'ultima l'attenzione è data come un fatto, mentre nella prima la produzione di una rappresentazione all'inizio non comporta questa attenzione. Ciononostante l'attenzione sembra costituire il presupposto psichico della produzione di una rappresentazione.

Casi che sembrano infrangere questa tesi, cioè, nei quali due serie separate di rappresentazioni sembrano aver luogo simultaneamente in modo indipendente, sono stati sostenuti da numerosi ricercatori. Così Herbert Spencer sostiene che oltre alla coscienza scientifica costituita da un filo di pensieri, nella sua testa possano scorrere una serie di fenomeni uditivi che formano una melodia o una frase musicale. Osservandomi, non rilevo alcunché che mi faccia pensare ad un rapido avvicendamento di questi due tipi di rappresentazione. Rilevo invece che non sono mai cosciente di dare inizio simultaneamente a due atti di rappresentazione. L'inizio di una melodia comporta attività rappresentazionale e l'intera melodia non segue mai il suo corso senza una seppur occasionale attenzione. In altri casi può darsi che un rapido avvicinarsi dei due tipi di rappresentazione abbia luogo.

Si potrebbe domandare tuttavia, e la nostra preoccupazione essenziale è di concentrarsi su questa questione, se i fatti relativi alla coesistenza di un determinato numero di rappresentazioni nella coscienza, che è un numero molto limitato, possano essere ridotti a questo principio, o se debba essere presupposto un altro principio indipendente oltre a quello della direzione unitaria dell'appercezione.

In primo luogo consideriamo il fenomeno stesso, che manifesta delle notevoli differenze<sup>156</sup>.

Anche nell'esperimento di Wundt abbiamo a che fare con qualcosa che è connesso nella coscienza. È grazie alla cadenza e al ritmo che noi articoliamo le nostre impressioni uditive, così da possederle come un tutto. E Wundt richiama giustamente l'attenzione sul fatto che il limite della nostra capacità di combinare suoni nell'unità dell'appercezione sia anche il limite di un'unità ritmica.

Per questo motivo mi trovo in grado di apprendere simultaneamente rappresentazioni solo a costo di un grande sforzo, e poi solo momentaneamente, forse

a intermittenza, quando pongo queste rappresentazioni così distanti da non poter, diciamo, abbracciarle in un singolo sguardo interiore. Anche il suono, che connesso ad una immagine visiva, deve essere situato abbastanza vicino, perché possa essere assunto nell'unità del mio sguardo spirituale. Per conseguenza questa teoria sembra essere scaturita da un erroneo isolamento di rappresentazioni particolari. Può essere possibile tenere insieme ben 12 suoni nella coscienza, ma se essi sono connessi differentemente, la loro unità sembrerà totalmente differente. È molto più difficile rappresentare simultaneamente diverse superfici ampie che diverse superfici più piccole. Quindi non è il numero a costituire qui l'elemento essenziale della legge che stiamo cercando<sup>157</sup>.

Data una particolare direzione della concentrazione dell'attenzione, emerge nello stesso tempo una seconda relazione tra la sua intensità e la sua estensione. Queste due relazioni costituiscono leggi, la seconda delle quali possiamo sfortunatamente solo preannunciare, non enunciare. Questi [sono] i due lati della cosiddetta ristrettezza della coscienza, che si presenta in generale come la legge di appercezione o attenzione<sup>158</sup>.

### *Undicesimo capitolo*<sup>159</sup>

#### L'unità della coscienza e l'atto psichico

##### I.

Se riflettiamo sul nostro stato psichico attuale, esso appare come un flusso continuo. Contenuti si susseguono l'un l'altro nelle mutevoli relazioni della coscienza.

Il continuum di questi contenuti, che si costruisce nel corso di tutta quanta la nostra vita, io lo chiamo connessione oggettiva<sup>160</sup>. Essa sta in una complessa relazione col nostro Sé, ed è disponibile alla coscienza solo indirettamente tramite riproduzione. Da questa connessione oggettiva io distinguo un'altra connessione, localizzata in un singolo momento astratto dal flusso temporale della coscienza: io prendo una sezione trasversale della coscienza per localizzare questa seconda connessione, che naturalmente forma solo una parte della prima connessione. Questa seconda connessione si dà quando distinguo due colori o calcolo la distanza di due punti nello spazio o mi tolgo dalla tragitto di qualcuno che mi si avvicina, ecc.

In ogni dato momento di vita noi siamo coscienti di questo tipo di relazione tra contenuti, piuttosto che di un semplice singolo contenuto. Queste relazioni si perdono in una connessione ai confini della coscienza: i colori sfuma-

no nel campo visivo, la rappresentazione di un'azione in una connessione di vita, la rappresentazione di somiglianza nella connessione di oggetti e figure, da un lato, e nelle relazioni della coscienza, dall'altro. Così il corso della vita psichica, come quello descritto dal flusso del tempo, può solo manifestare una rappresentazione relativa a quanto scompare e una seconda rappresentazione relativa a quanto comincia ad apparire. È questo che costituisce la continuità del processo della vita psichica. Se in un qualche dato momento di fronte alla nostra coscienza ci fosse una sola e unica rappresentazione, la nostra vita psichica sarebbe intermittente. Tra il cessare di una rappresentazione e l'insorgere di un'altra ci sarebbe un intervallo. Si potrebbe sostenere che questa interruzione minimale non sarebbe percepita. Ma una tale interruzione o intervallo sarebbe al contempo un'interruzione della coscienza stessa. Infatti, una coscienza senza qualcosa di cui si è cosciente è paragonabile a un movimento senza qualcosa che si muove. Sebbene Waitz e Steinthal abbiano riconosciuto che ciò era vero e abbiano intrapreso a svilupparne le implicazioni, alla fine è emerso che ciò si rivoltava contro di loro. Una coscienza intermittente dovrebbe essere percepita addirittura come tale, poiché la distinzione tra essere cosciente e essere incosciente è molto maggiore di quella che deriva da un mutamento dei contenuti della coscienza.

La continuità della vita psichica è quindi data dal fatto che nel più piccolo istante di tempo, diciamo in ogni presente, nella coscienza avviene una sintesi, i cui elementi appartengono sia all'indietro che in avanti ad una connessione oggettiva, la quale abbraccia ciò che conosciamo e facciamo. Il concetto di questa connessione oggettiva può essere pienamente sviluppato solo quando abbandoniamo la prassi attuale di fare astrazione dall'autocoscienza e includiamo quest'ultima nella nostra ricerca.

Non importa quanto improvvisamente un'impressione possa agitare o scuotere la nostra coscienza quando pensiamo: se l'impressione appartiene all'ordine percettivo, essa si allaccerà a ciò che percepiamo. Se uno mi dice che è arrivata una persona che non aspettavo, quella persona viene connessa all'autocoscienza che abbraccia la mia vita, anche se questa autocoscienza è concentrata su un punto.

Nel flusso della nostra vita, che scorre incessantemente e fin troppo velocemente, a che cosa equivale l'atto psichico? Esiste davvero un singolo atto psichico, che può essere delimitato all'interno di questa continuità della vita?

Tracciamo una distinzione tra il processo psichico e il suo contenuto. Sulla base di questa distinzione uno stesso fatto può essere designato, da un lato, come un processo psichico, e dall'altro, come un contenuto. Questa distin-

zione deve iscriversi nello stesso fatto psichico. Noi siamo riusciti a stabilire che il processo psichico presenta un contenuto. Ma che esista un processo psichico distinto dal contenuto, dall'oggetto che percepisco, lo sappiamo *in abstracto* grazie alla continua riflessione sui fatti della coscienza. Noi possiamo in ogni momento accorgerci di questo processo, non importa quanto profondamente siamo immersi nel contenuto, cioè, nell'oggetto, e non importa quanto completamente abbiamo obliato noi stessi. La piena portata di questa distinzione diventerà visibile solo dal punto di vista dell'autocoscienza, che abbiamo finora ignorato.

Questa distinzione non è mai stata chiaramente applicata alla presente questione della delimitazione delle unità (anche se esse sono solo relative) del processo psichico, e una conseguenza di ciò è l'alto grado di confusione connessa a questa questione. Chiamo "rappresentazione semplice" l'unità nel sistema dei contenuti psichici; chiamo "atto psichico" l'unità nel sistema dei processi psichici. Per "rappresentazione semplice" intendo un contenuto che, quando è astratto da ciò con cui era connesso in atti percettivi, può essere messo a fuoco dall'attenzione e quindi essere relativamente isolato. Ma esso costituisce, per altro verso, un punto limite riguardo all'isolamento di contenuti. Solo in seguito alla chiarificazione della teoria dell'astrazione questo principio può essere pienamente inteso e riconosciuto come una precisa espressione dei fatti, o [come] una loro formula corretta. Una rappresentazione semplice non può essere nello stesso tempo designata come un atto psichico. Infatti, tale rappresentazione non può mai essere isolata nell'atto psichico che ha l'espressa intenzione di generare questo tipo di rappresentazione. Nell'atto psichico, la cui intenzione è di separarsi dalla connessione, il contenuto è il processo stesso di astrazione. Di conseguenza ciò da cui si astrae è presente anche nel contenuto. È altrettanto sbagliato definire un atto psichico tramite il contenuto di una rappresentazione semplice. Per conseguenza in nessun punto l'atto psichico come un elemento nella connessione del processo vitale coincide con la rappresentazione semplice come un elemento nel sistema dei contenuti psichici. Il concetto di elemento nella vita psichica e il concetto di elemento nel sistema dei contenuti designano due fatti psichici completamente diversi. Entrambi sono concetti che analizzano i fatti della vita spirituale da angolazioni diverse. Un lato di essa si presenta come un atto psichico, un altro come una rappresentazione semplice. Solo in quell'unico caso particolare sopra menzionato il fatto indicato dal concetto "rappresentazione semplice" è anche il contenuto principale del fatto complessivo denotato dal concetto "atto psichico".

A questo punto possiamo concentrarci più specificamente sulla nostra questione e chiedere in che modo l'atto psichico si delimita, per lo meno relativamente, entro il processo vitale. Questo tipo di delimitazione, distinta da quella che è possibile per il contenuto, ha luogo quando il processo psichico, di cui ci possiamo accorgere in ogni istante, è esaminato entro i propri termini.

La nostra discussione può ora connettere i concetti "ristrettezza della coscienza", "unità della coscienza" e "atto psichico", e contribuire così alla soluzione di un problema che non è mai affrontato in modo corretto<sup>161</sup>.

In un dato momento esiste nella sfera dell'attenzione o dell'interesse una relazione (collegamento interno) tra i suoi contenuti. Ciò che abbiamo chiamato ristrettezza della coscienza non significa che nella coscienza può coesistere solo ciò che è collegato<sup>162</sup>. Questo è solo un aspetto del fenomeno. L'altro è che l'attenzione è in grado di abbracciare solo un certo numero di contenuti percettivi, specialmente contenuti rappresentazionali.

Dal momento che questa connessione interna lascia costantemente indietro elementi, che affondano nell'oscurità, e procede ad illuminarne altri, la continuità del processo della vita psichica che ne deriva non mostra alcuna divisione, alcuna demarcazione.

A questo punto possiamo già stabilire alcuni fatti importanti. Né una componente percettiva, né un sentimento, né un impulso<sup>163</sup> può sorgere nella coscienza senza un qualche collegamento con una precedente componente percettiva o sentimento, o perlomeno senza riferimento alla connessione oggettiva (il sistema dell'individuo, per dir così) nella quale essa è situata. Ciò ha conseguenze immediate e di ampia portata per i contenuti percettivi e i sentimenti<sup>164</sup>. Ogni sentimento si sviluppa in riferimento a qualche sentimento precedente; è sostanzialmente una valutazione di un cambiamento di stato. Lo stesso vale anche per i contenuti percettivi.

Il relativo isolamento di una componente del processo psichico, come quella che si riscontra nel concetto di atto vitale, deve essere prodotto tramite una fissazione che riassume l'esito di un dato momento. I casi più rilevanti, e quelli più importanti per l'ulteriore sviluppo, sono quei casi nei quali l'atto psichico riceve espressione nel linguaggio – anche se solo internamente – o nei quali esso avvia movimenti. Nel primo caso il risultato è un atto di pensiero, o il che è lo stesso, un atto di giudizio; nel secondo caso il risultato è un atto di volontà.

Questi atti traggono quindi la misura della relazione, che in essi si stabilisce, dalla ristrettezza della coscienza, cioè, dalla misura in cui contenuti possono

essere connessi in un momento di coscienza. Infatti, ciò che si palesa in una proposizione o si esprime in una decisione della volontà sorge o esiste in uno stato relazionale interno. Entrambe, la proposizione e la decisione, sono prodotti omogenei derivanti da un atto che produce un'unità. Per quanto lunga possa essere stata la preparazione di quell'atto e per quanto complesse possano essere le sue premesse, esso è un atto indivisibile tramite il quale ciò che si manifesta esternamente come una proposizione nell'uno caso, come azione nell'altro caso, deriva da contenuti che sono internamente correlati l'uno all'altro. L'atto si origina quando i contenuti sono distinti l'uno dall'altro e collegati l'uno all'altro.

Di conseguenza<sup>165</sup> l'atto psichico è determinato nella sua portata dal fatto che, a causa della ristrettezza della coscienza, solo un numero ristretto di contenuti raggiungono l'unità dell'appercezione in un dato momento.

Tracciamo una distinzione tra il processo psichico e il suo contenuto. È tuttavia il medesimo fatto che, tramite questa distinzione, si presenta da un lato come processo psichico, e dall'altro come contenuto. Questa distinzione è intrinseca al fatto psichico stesso, e da essa deriva l'opposizione di soggetto e oggetto nella sfera del conoscere e dell'agire.

Tramite questa distinzione possiamo ora riconoscere correttamente per la prima volta le unità di vita psichica, che in un sistema sono definite come rappresentazione, negli altri come atti psichici. Ciò avviene perché il primo sistema prende questi contenuti come punto di partenza, mentre gli altri partono dal processo psichico. Ogni lato della vita psichica si manifesta in speciali unità. L'atto psichico, come implica già il termine, fa parte dell'attività spirituale, e questa è sempre messa in moto dall'interesse. Quando diciamo che qui la volontà è il fattore fondamentale, ciò può essere facilmente frainteso. Noi vogliamo dire solo che traiamo ogni rapporto di forza o di causa o di volontà da ciò che qui è dato come un fatto, di cui ci accorgiamo come di un lato particolare della vita spirituale, sia che ci esperiamo come qualcosa che determina o come determinati da qualcosa. Sulla prima esperienza si fonda la coscienza della nostra libertà; sulla seconda esperienza si fonda la coscienza della necessità, che a sua volta fornisce il fondamento della logica. Il lato attivo di questo fatto fornisce la base di ciò che chiamiamo "atto psichico".

Dalla ristrettezza della coscienza emerge che ogni momento ha una sua dimensione contenutistica, ma un atto, che occupa un arco di tempo e lo riempie come una unità, avviene solo quando i differenti contenuti, che si trovano simultaneamente nella coscienza, sono connessi nell'unità di un'appercezione. Quindi tale atto trova la sua realizzazione nel compimento dell'azione che costituisce questa unità, ed è una sorta di entelechia.



Dall'atto psichico distinguiamo l'unità del contenuto. La componente più semplice di un tale contenuto è costituita da ciò che può essere presentato di per sé in modo isolato. In psicologia un simile fatto è chiamato "rappresentazione semplice".

Questa opposizione tra atto e contenuto costituisce la base dell'opposizione tra il continuo e il discreto, che attraversa la nostra apprensione dei fatti. Infatti, nell'atto psichico un molteplice è portato a unità, e ciò avviene in un istante. Eppure è preparato nel tempo, dal momento che l'emergere di questo molteplice nella percezione o nella rappresentazione richiede tempo. Poiché coll'avanzare della vita alcuni contenuti scompaiono e altri compaiono, l'atto psichico acquisisce una continuità col corso della propria vita<sup>166</sup>.

A questo punto esaminiamo in termini generali la questione di quelle componenti della vita psichica da cui deduciamo i suoi prodotti più complessi.

1. La continuità del corso della propria vita corrisponde all'unità della coscienza, per mezzo della quale una connessione dei fatti di coscienza continua ad esistere, poiché parti di essa retrocedono nell'oscurità e altre sono accolte nella sua sfera di illuminazione.

2. Entro la continuità di questo Io in continuo mutamento, che pure, attraverso il suo mutamento, rimane lo stesso, distinguiamo mutamenti del sentimento, della volontà e del conoscere.

3. Questi mutamenti non corrispondono l'uno all'altro in maniera tale che un mutamento in un lato comporti un mutamento nell'altro. Non ci sono quindi unità che, contenendo tutti i tre lati, compongono la totalità del continuum temporale della vita.

4. Conformemente al principio di questa analisi psicologica, è solo attraverso l'astrazione che un'unità può essere stabilita all'interno di uno dei tre lati.

5. La volontà forma il lato centrale e fornisce il principio di mutamento nella vita psichica. Un atto di volontà è sempre distinguibile da un altro atto psichico mediante l'accorgersi di un mutamento, come nello sforzo o nella tensione – entrambi implicano solo un accorgersi del lato volontario della psiche. Con l'osservazione regolare noi riscontriamo che anche nei processi più fluidi, ad esempio guardarsi intorno, c'è un lievissimo accorgersi che separa gli atti l'uno dall'altro.

6. Tali atti permeano la nostra intera vita percettiva. Emergono dalle cosiddette associazioni d'idee e formano l'insieme della connessione del pensiero.

7. È difficile individuare il punto in cui l'atto di volontà trapassa in uno stato e diventa un vissuto. È già stato stabilito<sup>167</sup> che il lato volontario è presente anche nel vissuto, nel mero stato interno. La volontà non è, come abbiamo

visto, un vissuto secondario che sorge sotto particolari condizioni e poi scompare di nuovo. Anche se lo stesso atto di volontà è transitorio, il lato volontario della nostra vita psichica, grazie al quale ci sforziamo di esercitare un'influenza causale e esperiamo cause che sono esterne a noi in quanto cause, è costante. Il nostro senso della realtà dipende da questo lato volontario.

Spesso noi ci accorgiamo di uno stato interno senza avere la minima traccia di memoria del nostro essere stati attenti. Eppure il vissuto è uno stato volitivo. Inoltre, il sentimento contenuto in esso si trova in un rapporto regolare con lo stato ed è, perciò, sempre presente in esso, ma non per questo può essere equiparato ad esso.

Non c'è atto di volontà neanche nella stupefazione, che si ha quando, a causa della repentinità del suo impatto, una forte impressione non riesce a produrre una percezione. Eppure lo spavento prodotto mostra che la violenza dell'impatto è esperito dalla volontà. Essa contiene non un dispiacere, che potrebbe essere spiegato partendo da una disparità tra stimolo e capacità recettiva, ma spavento, come quello che insorge quando l'autoconservazione è minacciata in un modo che può essere analizzato.

Lo stato più strettamente connesso a questo è quello in cui un'impressione molto forte è immediatamente fusa con una rappresentazione.

8. Queste unità che compongono la continuità dei vari vissuti del volere, che sono delimitabili in molti punti, ma sono tenuti insieme come atto tramite l'unità della coscienza, sono modelli di fatti unitari della coscienza in generale, nei quali ciò che altrimenti sarebbe molteplice è un'unità irriducibile<sup>168</sup>.

9. Le unità, che isoliamo nella continuità della vita rappresentazionale ed emotiva, sono molto differenti da quelle che possono essere distinte nella connessione della vita volontaria e nella sua relazione con ciò che è attivo fuori di essa.

## II.

Se, conformemente a quanto è stato detto sopra a proposito dell'unità della coscienza, volessimo formulare un'ipotesi che semplificasse la teoria delle unità psichiche, essa dovrebbe esprimere la relazione tra ciò che è semplice nell'analisi e ciò che viene acquisito nella vita psichica in un singolo momento di vita.

Ciò che c'interessa è la relazione tra ciò che è analiticamente semplice e ciò che è geneticamente semplice, e prima di cercare l'analiticamente semplice, occorre chiarificare la possibilità di una tale relazione. Noi non possiamo

semplicemente equiparare le due cose: ciò che è psichicamente semplice non sempre può essere colto in un unico atto vitale. Infatti, un atto vitale è un'unità solo per la volontà, non per gli altri lati della vita psichica. E una tale unità di volere può abbracciare molte rappresentazioni semplici e ciò che vi è acquisito. Ma possiamo chiamare momento vitale quella parte riempita di tempo che non muta. Essa è paragonabile ad un punto. E allora possiamo affermare che, se è vero che, conformemente al principio dell'unità della coscienza, un molteplice può essere posseduto simultaneamente, ad esso può essere aggiunto coscientemente solo qualcosa di semplice. Quindi ciò che è analiticamente semplice qui coinciderà con ciò che è geneticamente semplice, cioè, con ciò che è espressamente aggiunto ad uno stato della coscienza tramite l'attenzione.

Ciò è abbastanza chiaro quando rappresentiamo qualcosa. Nel caso della percezione dovremmo supporre una successione straordinariamente rapida di momenti vitali mutevoli. Ma questo significherebbe che ciò che ha effetto su di noi debba essere pensato come qualcosa che entra in singoli impulsi, i quali comunicano ogni stimolo separato alle terminazioni nervose dei sensi visivi o tattili. Noi non abbiamo nessuna idea di ciò che avviene in questo processo di causazione, e ogni accomodamento metafisico della relazione causale (come ad esempio, più recentemente, quello di Lotze) può tutt'al più sostituirla con un'altra relazione che è altrettanto inconcepibile per noi, nonché speculativa. La questione principale nel rappresentare questa relazione è se qualcosa che esiste solo come stimolo fisiologico possa esserci per l'attenzione e il pensiero. Questa questione si risolve tramite l'analisi del concetto di esserci-per-qualcosa. Se immaginiamo stimoli fisiologici esistenti per l'attenzione e simili, allora essi sono precisamente ciò che chiamiamo sensazione, e devono essere considerati come qualcosa di intrapsichico. La stimolazione, che è trasmessa da un elemento della retina, è lì per l'attenzione solo grazie al suo essere notata. Ciò significa che lo stimolo *a* e accanto ad esso *b*, *c* e *d* sono sensazioni, quando sono stati trasmessi alle loro terminazioni nervose. Tutte le ipotesi a riguardo sono irrilevanti. Non importa se la stimolazione nervosa al termine del processo produce una sensazione in una cellula, o perché i precedenti elementi nervosi trasmettono la stimolazione a questa cellula come un effetto che si manifesta come una rappresentazione, o perché la stimolazione di questa cellula dà luogo a una sensazione come un effetto di ciò che è concepito essere l'elemento precedente. Analogamente, non importa se vi è un effetto che trapassa nella forma di movimento o sostanza. Queste sono mere ipotesi, che partono da presuppo-

sizioni che non possono essere dimostrate. In ogni caso dobbiamo pensare la sensazione come un effetto particolare, come il risultato di un processo per mezzo del quale essa esiste come un fatto di coscienza.

Ci si può chiedere ora come deve essere interpretata questa affermazione. Anche Lotze e Helmholtz l'assumono come proprio punto di partenza. Ma pongono una sensazione come un fatto intrapsichico. Ciò comporta il mancato riconoscimento del fatto che nella sensazione è implicito un effetto sulla volontà. Dal momento che non c'è nessun fatto univoco, meramente rappresentazionale, allora ciò che è percepito si trova nella coscienza come un qualcosa di estraneo, come mondo esterno.

Ma ciò comporta un'ulteriore congettura arbitraria. Potremmo dare per scontato che ciò che si è presentato come un effetto particolare, lo sia anche nella successione di causa ed effetto. Quindi la sensazione che, come abbiamo visto sopra, è di fatto un effetto particolare, nel senso che è l'effetto *a*, *b* e *c*, potrebbe essere considerata anche come un effetto *a* che persiste isolatamente. Ma questa congettura non è affatto più consona al corso ordinario della natura di quella congettura che sostiene che questo effetto avrebbe luogo all'interno di una più ampia sfera, in cui scopo e contenuto di tale effetto sarebbero condeterminati da un intero sistema. La tendenza a concepire un tale effetto particolare nel secondo senso deriva quindi dalla congettura sviluppata congiuntamente dai materialisti e dagli herbartiani, secondo la quale una sensazione particolare sarebbe principalmente l'effetto di uno stimolo. Per i materialisti la sensazione è una entità a sé. Allora risulterà ovvio che anche per il pensiero essa possa essere considerata solo come uno stimolo estraneo, che a sua volta c'è di nuovo per il pensiero, solo quando è nuovamente percepito. Ma se si ritiene che una forma di movimento o una sostanza porterebbe alla coscienza il suo impatto principalmente come sensazione, la cosa più naturale è ritenere che questo impatto su un sistema sia così efficace da produrre un effetto corrispondente al sistema.

Per quanto riguarda questo sistema, di cui ci accorgiamo immediatamente nella nostra autocoscienza, possiamo stabilire quanto segue:

1. Sé e mondo esterno sono in esso distinti fin dall'inizio.
2. Il mondo esterno è dato in esso come un tutto, come un Non-io, entro il quale ogni singolo effetto sensoriale deve occupare un proprio posto. Io chiamo ciò "essere-orientato".
3. L'essere-orientato ha il proprio centro nell'Io, e il modo in cui i nervi si diramano in tutte le direzioni nel corpo costituisce il prototipo di un orizzonte. Il modo in cui un effetto sensoriale è orientato per noi come qualcosa di

esterno dentro un tutto, è ciò che chiamiamo “spazio”. Potremmo benissimo immaginare un sistema differente. Ma nelle condizioni indicate esso dovrebbe essere un sistema nel quale l'effetto sensoriale viene integrato come qualcosa di esterno fin dall'inizio. Se immaginiamo qualcosa di fondamentalmente differente, cosa ne otteniamo? Una trascrizione. I segni locali di Lotze sono privi di qualsiasi relazione originaria con il tutto, e perciò essi non corrispondono al fatto che l'intero campo visivo insieme con tutte le sensazioni tattili c'è originariamente e forma un tutto.

La prova di questa veduta è confermata dall'orientazione degli animali.

### III.

Ora possiamo riassumere queste discussioni analizzandone i risultati.

Se consideriamo il lato rappresentazionale, vediamo che il molteplice contenutovi non si differenzia affatto secondo atti psichici o stati separati, ma piuttosto secondo la sensazione della differenziazione. Ciò che è differenziato può ancora essere tenuto insieme in un atto continuo. Ma dev'esserci un mutamento nella coscienza quando la differenziazione passa dal contenuto alla coscienza. Ma non c'è nessuna misura fissa per questo mutamento, perché la sua caratteristica primaria è la continuità.

Perciò, la coscienza non può essere considerata come un molteplice, i cui mutamenti comprenderebbero un sistema di contenuti distinti. Le transizioni sono spesso impercettibili e continue. La coscienza comporta piuttosto un'articolazione in espansione. Anche la transizione da una qualità all'altra non sempre può essere delimitata. Una volta che il punto *a* è distinto dal punto adiacente e qualitativamente identico *b* dalla sua posizione nel campo visivo, un mutamento è già in atto in *b* rispetto ad *a* a causa della progressione della coscienza.

Quindi se cerchiamo di definire che cosa è analiticamente semplice nel campo percettivo, cioè, che cosa è identico o costante, questo deve essere pensato come un *minimum* rispondente alle seguenti condizioni: la coscienza dovrebbe essere indifferente riguardo alle variazioni della sua posizione rispetto ai punti adiacenti e riguardo a possibili transizioni qualitative continue verso punti contigui.

Ma un simile *minimum* è chiaramente un'astrazione, che manifesta le stesse identiche difficoltà del concetto di *minimum* in generale. Sebbene queste difficoltà possano talvolta essere almeno apparentemente eliminate tracciando distinzioni tra parvenza sensibile e realtà, ciò è impossibile qui, dove è precisamente questa “parvenza sensibile” ad essere in questione. Dal momento che un *minimum*, seppur poco percettibilmente, si distingue dai *minima*

circostanti, noi ci troviamo ad avere un sistema di punti, ad es. per la percezione visiva, che non corrisponde alla natura della percezione.

Malgrado ciò non possiamo esimerci dal formare un simile concetto limite corrispondente al concetto matematico di punto. L'analisi della nostra capacità di rappresentare ci consente di [superare] un tale *minimum* puntuale, che differisce almeno nel grado meno percettibile da ciò che lo circonda. Questa percettibilità esiste solo per la nostra attenzione e quindi dipende da essa. Anzitutto è possibile ottenere una transizione graduale, in cui  $a$  non è distinguibile da  $b$ , né  $b$  da  $d$ , se sono tenute isolate e separate, ma in cui  $a$  è distinguibile da  $f$ ,  $b$  da  $g$ , e così via. Di conseguenza qui non è affatto possibile la rappresentazione di un *minimum* qualitativo discernibile. Il modo in cui percepiamo la variazione di colore non è basato su una differenza che può essere stabilita con precisione. Weber ha determinato il *minimum* quantitativo per le sensazioni tattili misurandole su sensazioni visive. Ma c'è un modo per determinare a sua volta il *minimum* delle sensazioni visive? Ciò sarebbe possibile solo se fossimo in grado di produrre l'uno accanto all'altro due stati di fatto spazialmente distinti e distinguerli come tali, mentre all'occhio appaiono come qualcosa di unitario. Dal momento che ciò non è possibile, proprio la contiguità costituisce anche il limite della differenziazione quantitativa. Ogni volta che percepiamo cose contigue, distinguiamo quantitativamente; ogni volta che distinguiamo quantitativamente, rendiamo le cose contigue. Infine, le differenze d'intensità hanno come parte della loro natura proprio questa continuità della transizione graduale.

Questa critica del concetto di *minimum* mostra che i fatti concordano con la congettura per altro già comprovata, ovvero, che noi muoviamo dall'intero. Un'impressione che entra nella coscienza non ha bisogno di esistere come una sensazione delimitata nell'articolazione di questo intero.

Perciò, la struttura e la funzione degli organi di senso, specialmente le unità di misura dei loro movimenti, non hanno bisogno di stare nella relazione più semplice possibile con la percezione. Sarebbe effettivamente così, se riuscissimo a trovare l'elemento dello stato psicologico terminale riflesso in una sensazione. La quale sarebbe allora un elemento equivalente che potrebbe essere trattato come stato iniziale della vita psichica. Se tali equivalenti si rivelano essere necessari alla psicofisica, allora essa può introdurli come astrazioni.

Infine, il limite del numero delle impressioni sensoriali, che possono essere distinte e richiamate, deve essere connesso con quanto abbiamo detto sinora.

Qualsiasi immaginabile minimum di percezione e rappresentazione sarà spazialmente orientato, sarà quantitativamente determinato e avrà un'intensità qualitativa. Poiché ha questi tre lati, questo *minimum*: 1. non è semplice; 2. può essere concepito come corrispondente ad uno stato fisiologico finale, poiché ciò che è distinguibile nella sensazione dev'essere distinto nello stato finale. Sicuramente ciò che non è distinguibile nella sensazione potrebbe essere distinto nello stato finale: la distinzione, che era posta nello stimolo, potrebbe semplicemente non essere entrata nella coscienza percettiva. Quindi il minimum fisiologico o elemento è il limite estremo del minimum di sensazione. Quest'ultimo può abbracciare varie unità fisiologiche.

Questi *minima* sono infiniti di numero e non sono perfettamente delimitabili. Possono essere isolati dal continuum percettivo solo tramite un'astrazione. Questa astrazione è utile e determinabile con precisione solo se si basa sul suo equivalente fisiologico. L'astrazione che in tal modo ne deriva e che serve solo come l'equivalente dell'unità di stimolazione, è un *minimum* di sensazione, che non sempre siamo in grado di rappresentare. Questo è il vero significato dell'espressione "sensazione".

Inoltre, prescindendo dagli altri lati della sensazione e focalizzando la nostra attenzione su uno di essi, cioè, compiendo un atto di astrazione, possiamo giungere ad una rappresentazione semplice come l'elemento ultimo di pura analisi. Un simile elemento sorge, dunque, quando trattiamo gli altri lati come variabili. In questo contesto è meno che mai possibile prescindere dalla qualità particolare nel determinare l'intensità di quella qualità. Quindi c'è qualcosa di strano nel trattare i gradi d'intensità come rappresentazioni semplici.

Possiamo organizzare queste rappresentazioni semplici in termini di sistemi. Il sistema delle qualità, come un insieme di sfere sensitive, consente solo un numero limitato di differenziazione. Se la differenziazione potesse essere considerata come interna, il sistema delle qualità non sarebbe estensivamente infinito, ma solo intensivamente infinito. Lo stesso vale per il sistema delle intensità. Per contro, il sistema dei punti nello spazio è estensivamente infinito.

#### IV.

Queste sensazioni e le loro componenti sono quei *minima* di ogni atto di sensazione che possono essere isolati per astrazione dalla continuità fornita dalla sfera fisiologica, non importa se questo atto contenga una costruzione del mondo esterno o sia solo un atto concomitante.



La distinzione tra la percezione sensoriale e l'avvertire costruttivo è solo relativa, ma è un fatto che l'immagine percettiva può diventare mero materiale per l'avvertire attenzionale implicato nel pensare e nel conoscere.

Ciò può accadere in differenti modi. Talvolta cominciamo con un'intera percezione sensoriale, che è elevata all'avvertire solo dopo un certo tempo, mentre altre volte c'è nell'atto della percezione sensoriale una propensione, che guida la nostra attenzione alla costruzione del mondo esterno<sup>169</sup>.

*Dodicesimo capitolo*<sup>170</sup>

L'autocoscienza in connessione con le proprietà  
della vita psichica sopra illustrate

Finora<sup>171</sup> l'esposizione ha fatto astrazione da un fatto che sta alla base di tutti gli atti psichici e che s'incontra nella maggior parte degli stati della vita desta – il fatto della autocoscienza.

I. La posizione centrale del problema dell'autocoscienza  
nella filosofia e nelle scienze dello spirito.  
Esposizione del problema mediante una spiegazione  
di ciò che è contenuto nel concetto. La soluzione

1. *Il senso del problema e la sua storia*

L'autocoscienza, considerata nella sua connessione con l'unità della coscienza e nella sua relazione con la volontà, costituisce il punto di partenza più profondo per la conoscenza dell'uomo riguardo alla natura e all'essenza della sua anima e del mondo. Considerata sotto questa luce, essa è la chiave per la nostra conoscenza del mondo. Qui sta l'origine di tutta la metafisica, e qui sarà risolto il problema principale della teoria della conoscenza, il problema dell'essere, o per lo meno possiamo cominciare a far luce su di esso.

La presa di coscienza di sé costituisce il problema centrale della scuola socratica. La filosofia in senso vero iniziò durante questo periodo di fioritura della vita spirituale di Atene e con il procedimento analitico di questa scuola, che verifica proposizioni in funzione della loro giustificazione conoscitiva e risale a quell'evidenza che le parti contendenti vogliono riconoscere come tratto comune all'intera coscienza. Valutati alla luce del proprio concetto di ἐπιστήμη, non aveva torto Platone a dileggiare i primi filosofi per aver tessuto

ciascuno una sua propria favola sulle origini dell'universo. Infatti, la presa di coscienza di sé socratico-platonica abbracciava l'uomo tutto quanto intero.

Aristotele fu il primo a descrivere i fatti dell'autocoscienza. Nello sviluppo successivo che culminò nel neoplatonismo, questa νόησις νοήσεως divenne la base di una trattazione gnoseologica, nella quale l'incorporeità dell'autocoscienza fu dedotta direttamente da questi fatti della coscienza<sup>172</sup>.

## 2. *Esposizione provvisoria della soluzione*

Noi troviamo cose date insieme col nostro Sé, il nostro Sé dato insieme con cose: il Sé e le cose sono dati simultaneamente e solo in relazione l'uno all'altro. Ci liberiamo dell'ultima astrazione quando al posto di ciò che precedentemente abbiamo chiamato percezione poniamo cose.

Il nostro Sé e le cose della realtà effettuale, l'autocoscienza e la coscienza del mondo sono solo le due facce della stessa coscienza complessiva. Questa proposizione non è basata su una teoria. Piuttosto, noi ci accorgiamo del nostro Sé e delle cose simultaneamente, poiché in questo continuo atto vitale è attiva la totalità del nostro essere. La nostra volontà, che si accorge di se stessa nei sentimenti motori – nella mano che tasta, nel piede che incede –, esperisce resistenze, e così si trova costretta a porre le percezioni come cose. La realtà non è altro che questa esperienza vissuta. I nostri sentimenti, che stanno in una relazione ordinata con la volontà, comportano dolore e piacere connessi con il comparire e scomparire di queste percezioni. Questi sentimenti sono indipendenti dalla volontà e ci consentono di esperire la pressione del mondo esterno in modo diverso dal senso del tatto. Distinguiamo la sfera dei nostri sentimenti vitali da quello che la circonda, quello che è inizialmente indifferente e solo secondariamente diventa la sede di sentimenti simpatetici, i quali sono di ben altra natura.

Questo è il fatto continuo che sta alla base dell'autocoscienza: senza un mondo non avremmo un'autocoscienza, e senza questa autocoscienza nessun mondo sarebbe presente per noi. Quello che emerge in questo atto di contatto, per dir così, è la vita stessa – non un processo teoretico, ma ciò che chiamiamo "esperienza vissuta": pressione e contropressione, posizione di fronte alle cose, che sono esse stesse poste, forze vitali in noi e intorno a noi, che sono continuamente esperite e lì come piacere e dolore, come paura e speranza, come dolore per ciò che irresistibilmente grava su di noi, e come gioia per ciò che si apre a noi dall'esterno. La vita non è l'atto di uno spettatore, l'Io, che siede dinanzi al teatro del mondo, ma piuttosto azione e controeazione in cui, non importa se i personaggi sono re o pagliacci e buffoni, è esperita prepotente-

mente la medesima fattualità. È per questo che nessun filosofo è mai riuscito a persuadere quelli che partecipano alla vita, che tutto sia mera rappresentazione, che il mondo sia un teatro e non una realtà effettuale.

A questo punto cercherò di dimostrare, contro una concezione intellettualistica del mondo, che questo è il significato dell'autocoscienza, che questo atto contiene simultaneamente tutte le modalità per le quali la realtà effettuale è lì per me. Dimostrerò poi le sue implicazioni contro il punto di vista fenomenalistico.

### 3. *Il concetto di autocoscienza e ciò che esso contiene*

Per<sup>173</sup> autocoscienza, cioè, coscienza del nostro Sé, intendiamo questo sapere unificato di ciò che è cosciente e di ciò a partire da cui ha luogo la coscienza, dal momento che ciò che è cosciente e ciò a partire da cui ha luogo la coscienza sono uniti nel nostro Sé. Ciò comporta in primo luogo che quello a partire da cui ha luogo la coscienza deve diventare cosciente come qualcosa di intrinsecamente unitario. È pertanto esclusa la possibilità che esso implichi la coscienza di qualcosa di molteplice o di diviso. In secondo luogo esso comporta che questo fenomeno unitario deve contenere una coscienza di se stesso.

Se rapportiamo questo fatto della coscienza a ciò che è stato stabilito sopra, diventa evidente che l'unità della coscienza può essere concepita come un effetto del medesimo stato di fatto che si presenta anche nell'autocoscienza. Infatti, affinché le nostre rappresentazioni possano essere correlate l'una all'altra nella stessa coscienza, deve essere soddisfatta la medesima condizione che consente a ciò che è attivo nella coscienza di apparire ad essa come un Sé unitario. Questo stesso stato di fatto che è espresso come autocoscienza produce un altro fenomeno della coscienza: l'attenzione. Infatti, ciò che è attivo e spontaneo, che si raccoglie in una specifica direzione, può apparire nella coscienza solo come un Sé unitario.

### 4. *Il problema formulato in questo modo*

Per conseguenza la chiarificazione dell'autocoscienza richiede che si faccia luce su due punti. Il primo è già dato nell'unità della coscienza. Ogni stato nella nostra coscienza, ogni rappresentazione in essa contenuta, può essere fusa, comparata, riferita e quindi unificata internamente ad altre. Quindi tutte sono unificate l'una all'altra e collegate in un tutto. L'unità della coscienza è conseguentemente la coscienza dell'unità di tutto ciò che può apparire in essa.

Qui abbiamo anche teoreticamente stabilito che la coscienza, che ha un Sé come suo oggetto, è connessa con quel Sé come un singolo atto di coscienza. Di conseguenza l'oggetto dell'autocoscienza, il Sé, è tutt'uno con l'atto di coscienza in cui esso è dato.

Questo è tuttavia solo un requisito logico, e viene quindi da chiedersi come dobbiamo concepire il processo stesso attraverso cui ciò avviene.

##### 5. *Il sentimento di sé come base fattuale per la soluzione del problema*

Per rendere ciò concepibile, partiremo dal sentimento di sé. Numerosi ricercatori hanno affermato che il sentimento di sé è il fondamento dell'autocoscienza. Noi affermiamo ulteriormente che l'unica base possibile per spiegare l'autocoscienza si trova in questo fatto che sta alla base dell'autocoscienza, e che essa non potrebbe mai essere spiegata oggettificando il soggetto.

Infatti, come lo si potrebbe fare? Poiché l'unità o il collegamento interno tra il pensiero e il suo oggetto deve essere portato alla coscienza, il pensiero stesso, la cui unità è stata accertata, è l'oggetto, e ciò che pensa è esterno ad esso. Questa contraddizione porta ad una serie infinita, che è stata vista come una difficoltà per l'autocoscienza. In qualunque modo ci si muove in questa serie, deve esserci un punto in cui il contenuto della coscienza e l'atto stesso della coscienza non sono separati per la coscienza, cioè, non si contrappongono l'uno all'altro come soggetto e oggetto. Così la spiegazione che il fatto dell'autocoscienza richiede si trova fattualmente nell'autocoscienza stessa. Ciò che è stato desunto come preconditione dell'autocoscienza viene verificato come verità. Ma ciò equivale a nient'altro che al semplice fatto dell'accorgersi di qualche stato interno in cui è coinvolto il nostro Sé, si tratti di un atto di volontà e della sua energia, di un atto di pensiero e della sua tensione interna, o di un processo emotivo<sup>174</sup>.

#### II. Gli sforzi compiuti dalla filosofia astratta per affrontare questo problema forniscono una prova indiretta a sostegno della soluzione qui proposta

Ci sono solamente due possibilità. O l'attività spirituale può apprendere se stessa diventando essa stessa oggetto e riconoscendo a questo punto l'identità di questo oggetto col soggetto apprensionale, o questa auto-apprensione è un accorgersi immediato, a cui fa seguito uno sviluppo graduale di un'immagine del Sé mediante rappresentazioni d'oggetto.

In conformità alla sua natura la filosofia astratta scelse la prima strada, e Fichte fece del soggetto-oggetto che ne deriva il nocciolo di tutta quanta la propria filosofia. Herbart espose le contraddizioni di questa interpretazione del fatto dell'autocoscienza. La sua dimostrazione di queste contraddizioni è inconfutabile e può essere semplificata e rafforzata. Il suo modo di risolvere le contraddizioni, però, sulla base di un fondamentale processo intellettuale nel quale il soggetto diventa esso stesso oggetto, non fu una vera soluzione.

A. La dottrina di Kant come base degli approcci della filosofia astratta all'autocoscienza. Kant [colse correttamente] i due veri principi esplicativi, l'accorgersi e l'unità della coscienza, ma restrinse il processo in modo intellettualistico.

In Germania le recenti ricerche sull'autocoscienza hanno trovato in Kant il loro punto di partenza. La dottrina dell'autocoscienza pura (o dell'appercezione trascendentale) costituisce il fulcro della *Critica della ragione pura*. Questa autocoscienza pura è il fondamento degli oggetti che sono lì per il Sé: "L'unità sintetica dell'appercezione costituisce il punto supremo a cui deve ricollegarsi ogni uso dell'intelletto, la stessa intera logica, e dopo di essa la filosofia trascendentale; anzi, questa facoltà è l'intelletto stesso"<sup>175</sup>.

1. "Se ogni singola rappresentazione fosse del tutto estranea, e, per così dire, isolata e scissa dalle restanti, non avrebbe mai luogo qualcosa come la conoscenza, la quale costituisce una totalità di rappresentazioni raffrontate e connesse. Se quindi attribuisco al senso una sinossi, per il fatto che esso contiene una molteplicità nell'intuizione che gli è propria, a questa sinossi corrisponderà sempre una sintesi, e la ricettività sarà in grado di rendere possibile una conoscenza soltanto se congiunta alla spontaneità". Corrispondentemente nella seconda edizione: "La congiunzione di un molteplice non può mai provenirci dai sensi, e neppure essere racchiusa nella forma pura dell'intuizione sensibile. Essa è infatti un atto della spontaneità della facoltà rappresentativa" – "un'operazione dell'intelletto, che possiamo indicare con la designazione di sintesi". "Fra tutte le rappresentazioni, la congiunzione è l'unica a non esser data dagli oggetti, essendo producibile soltanto da parte del soggetto". "Nulla possiamo rappresentare come congiunto nell'oggetto, senza precedentemente aver proceduto alla congiunzione". "La congiunzione non è propria degli oggetti, e non può perciò esser ricavata da essi magari attraverso la percezione, e così fatta propria dall'intelletto. Essa è invece null'altro che un'operazione dell'intelletto. Questo, a sua volta, altro non è che la capacità di congiungere a priori".

La tesi che la congiunzione con l'oggetto non possa derivare dalla sensazione, dai sensi, e che quindi la sintesi sia propria del soggetto, è corretta. Ma

è lecito chiedersi anzitutto se l'oggetto non possa esserci per me in un fenomeno psichico diverso dalla sensazione. Secondariamente, si può chiedere se per spiegare gli oggetti si possano usare, oltre ai sensi, solo atti dell'intelletto.

2. Quindi l'analisi, che eseguiamo sugli oggetti, presuppone una sintesi precedente o congiunzione. Distinguiamo questa sintesi dalla rappresentazione dell'unità di un molteplice, che per parte sua non può essere ridotta alla sintesi, ma piuttosto contiene il fondamento della congiunzione o sintesi.

Questo fondamento della congiunzione è proprio dell'unità originariamente sintetica dell'appercezione o autocoscienza. Per rendere intelligibile ciò, traccio una distinzione tra la coscienza empirica, che accompagna le differenti rappresentazioni, e il fatto che aggiungo una rappresentazione alle altre, cioè, spontaneamente le sintetizzo, il che poi produce coscienza. Se fossi io ad attribuire una coscienza alle rappresentazioni, non sorgerebbe alcuna autocoscienza. Solo se l'attività a priori, come una unità che produce una sintesi del molteplice, è nello stesso tempo cosciente della propria attività sintetica, in questo processo può sorgere l'autocoscienza. Ciò trova espressione nell'"Io penso", che può accompagnare tutte le mie rappresentazioni. Più precisamente<sup>176</sup>, tutte le mie rappresentazioni *a, b, c, d*, in quanto esistenti in me, possono entrare in una sintesi, tramite la quale *a* entra in relazione con *d*, con *b*, e così via. Esse ci sono per [me] solo in quanto le sintetizzo<sup>177</sup>. "Io sono cosciente di una loro necessaria sintesi a priori". Ma questa sintesi può essere stabilita tra ogni singola parte, e così un'unità di rappresentazioni dà origine ad un'unica autocoscienza, per mezzo della quale esse giungono alla coscienza come mie rappresentazioni. Tutte sono unite nella mia coscienza in un processo di combinazione generato da una sintesi spontanea. Questa appercezione è un atto della spontaneità, che è originario, in quanto deve essere distinto dall'appercezione empirica, e trascendentale a priori, in quanto è il fondamento di possibilità della conoscenza. Il principio sommo della possibilità di ogni intuizione in relazione all'intelletto è che ogni molteplice dell'intuizione cada sotto le condizioni dell'unità sintetica-originaria dell'appercezione. In altre parole, questa è la condizione che ogni intuizione deve soddisfare per diventare un oggetto per me.

Con questa dottrina Kant parte sostanzialmente dal fatto dell'unità della coscienza. Questa si manifesta come un processo di connessione e relazione, che quale atto della spontaneità procede da A a B e li combina. Questa dottrina forma il nocciolo della sua critica della ragione. Essa si basa sull'idea che l'analisi presuppone la sintesi. Quest'è l'unica rappresentazione a non esser data attraverso l'oggetto, ma prodotta nell'atto della spontaneità.

Infatti, Kant presume che con la sintesi sia data anche una coscienza della sintesi. In questo modo l'autocoscienza si produce progressivamente. Ma nel considerare la congiunzione di tutte le rappresentazioni nella coscienza, per mezzo della quale esse sono date nell'Io, anche Kant muove regressivamente verso una condizione oggettiva o fattualità, che si rivela nella rappresentazione semplice "Io" e che costituisce il presupposto dell'attività sintetizzante di un Io autocosciente. Da un lato, Kant sviluppa questa rappresentazione in una differente direzione nella sua dottrina della volontà. Dall'altro lato, egli respinge la falsa derivazione di questo "Io" dal concetto di sostanza e dalle sue implicazioni. Tuttavia, anziché fare di esso il punto di partenza della riflessione filosofica, laddove questa unità può essere considerata come irriducibile nelle sue funzioni a qualsiasi coordinazione spaziale e quindi inadatta a essere integrata nella natura, ancor meno a essere subordinata ad essa, Kant, sotto l'influenza del metodo tradizionale, vede solo la vecchia strada metafisica di sussumerlo sotto un concetto prestabilito di sostanza. Così alla fine l'autocoscienza, nella misura in cui è postulata come sostanza, è ancora una volta omogenea ai fenomeni naturali.

B. Nel punto di partenza della sua filosofia Fichte si prefigge il compito sbagliato di passare dalla distinzione tra soggetto e oggetto alla loro identità.

Fichte supera l'unilateralità della teoria kantiana reperendo nell'autocoscienza un'azione in atto, sottolineando quindi l'importanza della volontà per l'autocoscienza. L'Io pone se stesso. Ma la volontà, che qui è in azione, si esprime semplicemente in atti del pensiero; è meramente costruttiva, cioè, la sua attività è una costruzione teoretica. Poiché essa pone se stessa in modo assoluto e di fronte a sé il Non-io, sorgono opposizioni. Il punto di partenza della filosofia di Herbart può essere situato nel progetto di rinvenire un metodo per risolvere queste opposizioni insite nell'Io.

Kant<sup>178</sup> aveva trattato in modo profondo la relazione tra l'autocoscienza e l'unità della coscienza, ma non sottopose ad alcuna ulteriore disamina la coscienza di questa unità. Certo, egli aveva fondato l'appercezione empirica sul fatto che ogni processo psichico può essere integrato da una coscienza del suo attuarsi in me<sup>179</sup>. Ma per mettere in relazione le sezioni trasversali separate della coscienza [date nell'appercezione empirica] e i loro termini soggettivi, per dir così, egli utilizzò come filo connettivo l'unità della coscienza. L'Io aggiunge una coscienza all'unità di tutti questi atti. Ma una volta che adottiamo questo punto di vista, queste sezioni trasversali, insieme con i loro termini, diventano oggetti del rappresentare. Pertanto ci troviamo ora di fronte alla questione di come l'Io sia in grado di fondersi con l'oggetto.



C. Herbart<sup>180</sup> parte da Fichte e scopre contraddizioni nella sua distinzione tra il soggetto-oggetto e l'identificazione. La sua non è una soluzione; piuttosto, la sua trattazione del problema fornisce la prova indiretta che il punto di partenza era sbagliato.

Fichte aveva sollevato questo problema. Però fornì una risposta inadeguata postulando una identità di soggetto e oggetto. È qui che Herbart scoprì le sue famose contraddizioni, che servono come punto di partenza per le sue ricerche psicologiche. Esse sono importanti anche per noi, perché dimostrano che, mettendo in relazione il soggetto con se stesso come proprio oggetto, questo soggetto non potrebbe mai realmente raggiungere se stesso. Per conseguenza nella relazione di un essere rappresentante con qualcosa di rappresentato non si ottiene mai la possibilità dell'autocoscienza. Se c'è un'autocoscienza, la sua origine non può risiedere in un simile atto intellettuale.

Quindi la nostra esposizione di Herbart condurrà, tramite il metodo dell'esclusione, verso la nostra derivazione dell'autocoscienza dall'accorgersi della volontà, che si trova determinata, e dai sentimenti, che accompagnano il suo stato.

Passiamo dunque alle contraddizioni scoperte da Herbart. Un oggetto dell'autocoscienza, se è considerato come un processo rappresentazionale, farebbe parte dell'attività rappresentazionale del soggetto. Allora il rappresentante ha se stesso come suo oggetto: quello che si rappresenta si rappresenterebbe come rappresentante se stesso. Per ogni "se stesso" bisognerebbe inserire un auto-rappresentante. Si origina così una serie infinita, e al posto di un realmente compiuto auto-porsi abbiamo solamente un'eterna ricerca del sé<sup>181</sup>.

Il soggetto, questo rappresentante che si rappresenta, per acquisire nuovo sapere, deve diventare di continuo il rappresentato. L'auto-rappresentante deve essere rappresentato nell'autocoscienza, e così si origina una nuova serie infinita.

Questo soggetto non può mai raggiungere l'oggetto. Se ci immaginiamo per un momento un albero che è cosciente di se stesso, la rappresentazione dell'albero deve pur sempre rimanere distinta dall'albero stesso, e pretendere che queste due cose totalmente differenti, semplicemente tenute insieme nel pensiero, l'albero e un certo rappresentare quello stesso albero, siano una sola cosa, sarebbe giocare con parole vuote su una unità priva di senso. "La presunta identità del soggetto e dell'oggetto contraddice l'inevitabile opposizione tra i due, e il concetto è quindi formalmente assurdo"<sup>182</sup>.

Queste contraddizioni non sono state risolte da Herbart. Egli scrive: "Non favoriremmo minimamente la soluzione del problema, se dovessimo conti-

nuare a girare nel circolo di queste due riflessioni: che l'Io abbia bisogno di un oggetto distinguibile da esso, e che l'Io non possa considerare alcun oggetto distinto da esso come se stesso"<sup>183</sup>.

Il metodo della soluzione consiste in quel metodo delle relazioni che Herbart pone alla base della soluzione delle contraddizioni. La successiva esigenza avanzata da ciò che è rappresentato è: "Ciò che è rappresentato da noi deve in qualche modo porci al di fuori dell'atto di auto-rappresentazione"<sup>184</sup>. Nessun singolo atto del rappresentare potrebbe fare questo. Quindi operiamo una differenziazione. "Le molteplici rappresentazioni devono essere differenziate l'una dall'altra, se l'egoità deve essere possibile"<sup>185</sup>. Il gioco delle rappresentazioni, che manifestano tutti i gradi possibili di opposizione, introduce nella nostra anima movimento, e non solo movimento, ma anche sviluppo.

Herbart porta avanti questa argomentazione attraverso il § 29<sup>186</sup>. Noi non la seguiremo ulteriormente, dal momento che l'intera psicologia di Herbart è dedicata a risolvere questo problema<sup>187</sup>. Ogni nuova svolta non fa che dare una nuova forma alla difficoltà. Per quanto il rappresentante e il rappresentato si diversifichino, essi non si avvicinano l'uno all'altro.

Il rovesciamento è abbastanza chiaro. Soggetto e oggetto nella loro opposizione non sono in grado di spiegare l'autocoscienza, poiché essi presuppongono l'autocoscienza, o ciò che è costitutivo dell'autocoscienza, vale a dire, il collegamento tra il Sé e la volontà. Il rovesciamento dello stato di cose in Fichte consente a Herbart di scorgere le contraddizioni che ne scaturiscono. Ma esse possono essere risolte solo con una corretta apprensione del vero stato di fatto. Altrimenti restano irrisolte. Infatti, nel processo che chiamiamo "teoretico", il contenuto diventa un oggetto. Quindi esso sta di fronte a colui che apprende. A riguardo non importa se nell'oggetto è rappresentato un processo apprensionale. Per quanto rappresentato, esso sarà sempre distinto e separato da colui apprende. Anche ciò che viene posto come esterno è diverso: un'unificazione è impossibile qui.

L'essere-per-sé come accorgersi costituisce la natura semplice del processo psichico, nella misura in cui questo è non solo un mero immedesimarsi in un oggetto, ma una esperienza vissuta. Esso costituisce il fondamento di ciò che chiamiamo vita come tale, il suo nocciolo più primitivo, e contiene al tempo stesso la legge formativa dell'autocoscienza. Questo accorgersi, nel quale un individuo possiede i suoi propri stati, può anche essere definito sentimento di sé, sebbene esso includa di più di quanto è indicato dal termine. Questo fattocontiene il nocciolo dell'autocoscienza.

III. Teoria positiva. Tesi principale:  
l'unità della coscienza e l'accorgersi di questa unità;  
questa relazione come base dell'autocoscienza

1. Accorgersi, essere-per-sé, vita.

Noi partiamo dal fatto primario che ogni atto psichico può includere un accorgersi di se stesso. Questo fatto è già stato discusso. I sentimenti sono di per sé un accorgersi, e quindi ogni sentimento è una specie di accorgersi. Anche un appetito non può essere concepito senza un accorgersi della tensione contenuta dentro di esso. Diversamente stanno le cose con l'atto del pensare o del percepire. Questi atti non sono necessariamente accompagnati da un accorgersi di se stessi, sebbene un accorgersi possa accompagnarli. Nella percezione l'accorgersi è connesso a sentimenti di riposo o motori e a sensazioni legate alla funzione dell'organo di senso, allo sforzo dell'attenzione che mette in tensione i muscoli<sup>188</sup>, oppure a quel dolce riposo che è accompagnato da sentimenti legati in parte ai nostri muscoli e in parte alle nostre sensazioni. Nel caso del pensiero l'accorgersi è connesso alla volontà di conoscere e altrettanto probabilmente è supportato dalla tensione insita negli stati nervosi associati alla coscienza, o da sentimenti di inibizione, ecc.

Nell'accorgersi il soggetto non è affatto separato da ciò che viene percepito. Questo lo chiamiamo uno stato della coscienza immediata. Da ciò possiamo immediatamente arguire che chi si accorge possiede questo stato, o che chi è in uno stato si accorge di esso. L'accorgersi è il fatto primario dell'essere-per-sé, che, come la vita stessa, non contiene nessuna distinzione tra soggetto e oggetto, ma piuttosto forma la loro fondazione. Per questo, noi dobbiamo considerare soggetto e oggetto in termini evolutivi.

L'animale inferiore, che sente dolore, lo sente come il proprio. Questo non significa affermare che esso abbia un'autocoscienza; in lui non è presente nessun Io. Ma esso si accorge di ciò che possiede, e possiede ciò di cui si accorge. I suoi sentimenti o appetiti sono in lui come i suoi propri. Chiamiamo questo fatto "sentimento di vita" o "sentimento di sé", e per descriverlo o analizzarlo non c'è alcun modo più preciso di quanto sia stato fatto qui.

Senza<sup>189</sup> questo accorgersi immediato il Sé come oggetto non potrebbe mai giungere a sapersi come una sola cosa con il Sé come soggetto, proprio come la luce non può mai illuminare il buio come tale e il giorno nascente consentire alla notte di esser vista. L'apparire dell'uno segna l'eclissarsi dell'altro. Perciò, l'atto dell'accorgersi deve essere totalmente distinto dall'atto in cui sono percepite o concepite oggettualmente cose.

2. L'accorgersi<sup>190</sup> di impulsi della volontà e di fatti del sentimento consente a ciò che esperiamo nei confronti delle cose di separare una sfera dei nostri sentimenti e della nostra libera spontaneità da una sfera degli oggetti.

Ma nello stesso tempo questo fatto fornisce il principio esplicativo del modo particolare in cui noi compariamo ciò che apprendiamo immediatamente nell'accorgersi con ciò che poniamo, nel medesimo atto, fuori di noi.

Quello che distinguiamo in questo atto non è semplicemente un qualcosa-in-noi e un qualcosa-fuori di-noi. Ciò che chiamiamo "nostro" riceve la sua impronta da questo accorgersi del sentimento, del desiderio e dello stato di volontà. Ciò di cui ci accorgiamo lo chiamiamo, nel suo carattere distintivo da ciò che è fuori di noi, "vita" o "esperienza vissuta". Se uno cerca di cancellare il proprio Sé per vedere le cose così come sono realmente, con esso svanirebbe altresì ogni impulso a vedere. Infatti, è l'elemento aggiuntivo dell'esperienza vissuta, che dal Sé trabocca nel mondo degli oggetti, specialmente nella presa d'atto di ciò ch'è storico, quello che più di tutto lo rende degno di essere veduto. Solo da questo sentimento di sé, da questo essere-per-sé, deriva la caratteristica colorazione di rappresentazioni come "mio", "nostro", e di ciò che chiamiamo vita.

In questo contesto possiamo spiegare ciò che normalmente s'intende per sentimento di sé<sup>191</sup>. È l'accorgersi del nostro stato psichico, di come quest'ultimo è condizionato dal mondo.

Che l'esperienza del contatto della vita propria con le cose avvenga in questo atto dell'accorgersi è dimostrato molto chiaramente nel sentimento di sé. Infatti, il modo in cui sentiamo è, per così dire, determinato da un giudizio mentale sul nostro proprio potere di interagire con ciò che ci influenza dall'esterno o debba influenzarci. Noi diamo espressione a questa esperienza quando affermiamo di essere o non essere all'altezza di una data situazione. Coraggio e scoraggiamento sono, in questo senso, le espressioni generali di stati antitetici di vita, che non hanno bisogno di essere il risultato del calcolo della somma di particolari momenti di piacere o dolore. Sulla base di questo stato del sentimento di sé un'azione riflessa produce una gamma di espressioni facciali e gesti, che in termini generali possiamo caratterizzare come il "comportamento" dell'individuo<sup>192</sup>.

E per precisione questo sentimento di sé si manifesta negli atti psichici in gradi differenti<sup>193</sup>. Questi gradi, altrettanto come la summenzionata distinzione degli stati caratteristici della vita, determinano differenze fondamentali. Ora diventa chiara la ragione di queste differenze. Il sentimento di sé ha il suo saldo fondamento attivo nella volontà, ma trae le sue mutevoli determinazioni dal

sentimento. Esso è particolarmente pronunciato in individui che sono costantemente in grado di contrapporre la propria forza attiva a circostanze e persone. Tipi e stili di vita attivi mostrano quella che è detta mascolinità. Perciò, l'atteggiamento o comportamento di coloro che sono attivi in ambito militare o politico è un'espressione pronunciata del sentimento di sé, rafforzata certamente dall'educazione di quelli destinati a coprire tali ranghi. Il coraggio è, perciò, l'accorgersi di un'attività che è all'altezza di una situazione. Per contro, quando il sentimento è predominante, il risultato sono la volubilità, l'umore mutevole e anche le rinfrescanti fluttuazioni del sentimento di sé. In questo, artisti e donne sembrano assomigliarsi l'uno l'altro. Viceversa, il sentimento di sé si affievolisce notevolmente in coloro che sono immersi in faccende o in pensieri. Il che conferisce loro un'apparenza esterna di riserbo e anche di mancanza di coscienza della propria dignità, fin a quando non sono esplicitamente esortati dalla società a farsi valere, come lo sono quelli impegnati nell'insegnamento.

3. Dato che l'accorgersi di ciò che è appreso nel percepire o nel pensare è anche collegato con il contenuto degli atti di pensiero o di percezione, e dato che il processo e l'accorgersi del processo sono collegati, anzi completamente congiunti, con il loro contenuto, che sia percepito o pensato, l'intero atto cogitativo viene consaputo come il proprio. Questa proposizione è semplicemente un'applicazione della dottrina dell'accorgersi agli atti percettivi e cogitativi. Infatti, ogni volta che prestiamo attenzione o cambiamo direzione della coscienza, all'atto percettivo è collegato un gioco di impulsi, tensioni o di sentimenti muscolari. A ciò si aggiungono anche sentimenti d'organo, che possono essere percepiti anche senza una particolare attenzione. L'atto cogitativo comporta concentrazione, sentimenti di convinzione, e non di rado un gioco di sentimenti intellettuali. Ma questi sentimenti e impulsi sono solo componenti di un atto che include la percezione o il pensiero. Da ciò non segue che la percezione o il pensiero è dato nell'accorgersi come una componente del mio Sé. In effetti, non è sempre così. Una percezione, che viene rilevata senza quella attenzione concentrata che si manifesta soggettivamente nella coscienza, mi sta di fronte semplicemente come una cosa, senza che io rilevi un qualche sentimento del mio sé come di un percipiente. Per contro, quando sotto l'influenza della mia volontà vedo comparire contenuti e poi scomparire appena essa cambia la sua direzione, io riconosco attraverso un'inferenza che essi appartengono al mio Sé. È quanto accade nel caso delle mie rappresentazioni. Un giudizio è un atto del mio sé, ma solo come processo di asserire qualcosa. Il contenuto del giudizio, invece, è e rimane oggettuale, in quanto non può

essere rimosso tramite il controllo della percezione o del pensiero. Ciò che chiamiamo realtà effettuale è ben altra cosa da questa morta e passiva oggettualità somigliante ad un'immagine nello specchio. È l'accorgersi della pressione sul sentimento e della resistenza alla volontà che rivela un'attività fuori di me. Tutte le rappresentazioni nella coscienza hanno una tale realtà effettuale quando stanno in una tale relazione con i sentimenti e la volontà. Io la chiamo realtà effettuale interna. Questa realtà effettuale interna può anche essere assegnata a ciò che è passato già da tempo, per cui non esistono conseguenze esterne che potrebbero essere considerate come una costante realtà esterna.

La relazione tra le rappresentazioni, che compaiono e poi di nuovo scompaiono, e il sentimento di sé dipende da tre fattori. Il primo è che con il sentimento di sé abbiamo un accorgersi del nostro Sé e al contempo di qualcosa che lo influenza e determina. La componente passiva contiene dentro di sé l'esistenza di una componente attiva. Il secondo fattore è psicologico e dipende dal fatto che i contenuti psichici possiedono una specie di morta oggettualità, in quanto esistono semplicemente come fatti percettivi senza essere relazionati al Sé. Infine, le inferenze contribuiscono a effettuare in modo coerente la distinzione tra il «di dentro» e il «di fuori».

Nell'accorgersi [le rappresentazioni] possono o essere ricordate come immagini oppure no; questa è l'alternativa più semplice. Un precedente stato d'animo, quando lo richiamo, contiene in sé un accorgersi. E io posso accorgermi o viverlo come mio, sebbene possa anche accorgermi degli stati d'animo altrui. Come presto sarà dimostrato, questa alternativa dipende da se questi stati interni possono essere portati nell'unità della linea temporale dell'io, sotto la sua egida, per dir così. Percezioni o rappresentazioni possono o apparire soggette a rimozione per mezzo della volontà oppure no. Se tramite un più attento e concentrato orientamento della volontà io respingo una percezione, o se dopo che l'atto percettivo è sospeso io non ho più la stessa percezione quando mi guardo di nuovo indietro, o se il tocco della mia mano non conferma ciò che il mio occhio ha visto, allora un'inferenza corregge la percezione e la interpreta come uno stato soggettivo del Sé, che è delimitato dai confini del corpo. Quando tramite una decisione della volontà non posso rimuovere una percezione e la ritrovo regolarmente lì dove, sulla base delle relazioni spaziali e motorie, mi aspetto che sia, e per di più quando tutte le altre percezioni e le loro immagini memorative stanno in una relazione legittima l'una con l'altra e con essa, cosicché si può stabilire, presupponendo la realtà esterna dell'oggetto, un nesso pienamente soddisfacente tra di esse, allora la mia percezione è confermata da un'inferenza.

Tra queste relazioni emergono combinazioni<sup>194</sup>. Così, ciò di cui ci accorgiamo in sentimenti e tensioni, è percepito dal senso del tatto come un qualcosa di esterno. Noi percepiamo un contenuto fuori di noi, ma nello stesso tempo sentimenti e tensioni volitive nell'atto di percepire questo contenuto oggettivo indicano che esso appartiene all'atto soggettivo di percezione. Noi poniamo il contenuto percettivo come qualcosa di oggettivo, ma ci accorgiamo dell'atto percettivo, a cui tale contenuto appartiene, come qualcosa di esistente nel nostro Sé.

4. Esistono certe sezioni trasversali nelle quali ci accorgiamo di uno stato di vita come di un nostro proprio stato.

Uno stato di vita e il suo riempimento formano una simile sezione trasversale. Potremmo immaginarli come due immagini momentanee che si susseguono, ognuna che comporta l'accorgersi del percepire, volere, sentire come di un proprio stato, e della sua localizzazione come la sua propria, ma senza che ci sia alcuna connessione tra di esse. Sarebbero come perle infilate in un filo. Tuttavia è solo in questa astrazione che il Sé non è nient'altro che ciò che è esperito come Sé nel suo stato presente. In realtà, io sono cosciente di esso come il medesimo Sé, i cui vissuti si estendono all'indietro dal presente, e che si proietta verso il futuro per mezzo della volontà e dell'immaginazione. Dobbiamo ora spiegare questo secondo lato dell'autocoscienza.

La base di questa spiegazione è l'associazione delle rappresentazioni. Ma il punto essenziale si trova nel fatto dell'unità della coscienza.

5. Tramite l'unità della coscienza tutti gli atti della vita desta sono tra loro interconnessi. Nuovi elementi possono sempre entrare in collegamenti già esistenti, mentre altri permangono (la formula per questo: nella progressione da A a B, A cade e C si aggiunge a B). Per conseguenza il flusso temporale è esperito e richiamato come un flusso continuo.

Io ho dimostrato come l'unità della coscienza abbraccia simultaneamente un certo numero di contenuti<sup>195</sup>, e come si origina la continuità tra gli atti della coscienza desta: essa procede sia in avanti, perché nuove impressioni o rappresentazioni o concetti sono assunti in collegamenti già esistenti, sia a ritroso, perché altri si perdono nell'oblio. La perdita temporale è propria dei processi psichici. Dal momento che essi sono percepiti come temporali (a differenza del loro contenuto, che non comporta nessuna coscienza del tempo), c'è una linea del tempo che attraversa i momenti della coscienza desta. Le immagini dei nostri vari stati, nelle quali vediamo sempre parimenti il nostro Sé e al cospetto delle quali vediamo il mondo, permangono nella memoria. Una volta



che sono scomparse, esse possono essere nuovamente richiamate a formare una catena. Tuttavia non ci sarebbe nessuna connessione continua a tenerle collegate, come avviene nella memoria umana, se la linea del tempo non formasse il filo, per dir così, in cui sono infilate le singole pietre.

6. Fintantoché non c'è un ricordo continuo, le immagini ravvivate dei vari stati riempiono tratti parziali di questa linea del tempo. Ma ciò è possibile solo grazie ad altre condizioni della nostra coscienza, che ora devono essere illustrate, perché l'autocoscienza è un fenomeno molto complesso. Dobbiamo con pazienza dipanare i fili e poi cercare di tesserli di nuovo insieme così come si annodano nella rete dell'Io, per noi il centro del mondo.

7. Tra queste immagini omogenee dei vari stati, oltre alla connessione temporale, si sviluppano tramite processi riproduttivi relazioni interne, specialmente quando momenti passati sono riprodotti partendo dal presente. Queste sono collegate l'una all'altra in atti unificanti.

Ai fili precedentemente dipanati noi aggiungiamo un altro filo rilevando che gli stati ricordati sono riprodotti in parte tramite nessi causali, in parte tramite coesistenza temporale, in parte tramite relazioni interne. Tutte le immagini di questo tipo si distinguono dalle immagini d'oggetto meramente oggettive per una caratteristica particolare, e cioè, che richiamano stati o situazioni del nostro Sé, i quali, implicando desiderio o ripulsa, piacere o dolore, includono determinati atteggiamenti verso il mondo esterno. Pensiamo, per esempio, a come in un poema lirico del tipo più semplice il poeta s'immagina in una situazione su cui riversa le proprie emozioni. Momenti nella nostra vita come quelli descritti in un poema, anche se rilevati in modo sbiadito, debole e frettoloso, riempiono la nostra memoria. Essi costituiscono i contenuti della nostra esperienza vissuta e attraverso di essi viene impresso sulla linea del tempo il filo che tiene insieme il nostro passato. Quindi grazie a questo comune carattere fondamentale, in virtù del quale tutti questi ricordi sono sezioni trasversali di esperienze vissute di un solo e medesimo Sé, già esiste un collegamento interno tra di essi. Poiché l'immaginazione può liberamente istituire collegamenti e relazioni tra le più vicine e le più lontane di queste formazioni omogenee, insorge una coscienza vivente della loro connessione.

Ma in questo modo avremmo ancora solo una serie di fugaci istantanee di un Io che si ritrova, prima in un modo, poi in un altro, come l'unità di varie azioni derivanti da momenti di vita molto distanti l'uno dall'altro, se qui non esistesse un filo più spesso e più forte di una fibra più resistente.

8. Partendo dalla distinzione del Sé dalle cose, si forma un'impalcatura di immagini collegate di stati e delle loro componenti particolari.

Questa non è ancora la sede per sottoporre a critica le leggi di associazioni enunciate dalla psicologia e per rilevare l'insufficienza del modo in cui esse sono state intese finora, ma ciò che segue può essere confermato dall'esperienza come un fatto. Il punto di partenza per una solida impalcatura di rappresentazioni riguardanti questo Sé e il suo corso temporale è fornito dalla distinzione tra i nostri stati e ciò che accade fuori di noi.

9. Il collegamento più importante è quello tra sentimenti di movimenti muscolari e sentimenti d'organo, da un lato, e sensazioni, dall'altro.

La base di questa impalcatura si forma collegando sentimenti motori e sentimenti d'organo, che possiamo localizzare e possedere come parzialmente separati l'uno dall'altro, con le sensazioni e le rappresentazioni sensoriali, che ci consentono di percepire il nostro corpo come la sede di questi sentimenti. In ogni dato momento noi sentiamo tensione, pressione, resistenza, orientazione della volontà, determinazioni del sentimento. E poi ci sono le sensazioni o rappresentazioni: il nostro occhio scivola lungo le superfici mobili del nostro corpo, o dove non lo fa l'occhio, questa funzione è assolta dal ricordo. In questa interazione [tra ciò che è sentito e percepito] si formano rappresentazioni di parti del corpo, di stati e movimenti.

10. Per mezzo di questa interazione il contenuto dell'accorgersi si presenta al contempo come una componente del mondo esterno. Il Sé o il «di dentro» si manifesta come corpo. Il «di dentro» e il «di fuori» sono così identificati.

È di importanza decisiva che ciò di cui ci accorgiamo per mezzo della percezione interna sia dato ai nostri sensi anche dal di fuori e si presenti in sempre nuove relazioni come un corpo tra corpi, come una componente del mondo esterno. Quando la nostra mano afferra una parte del nostro corpo, in cui è localizzato un sentimento o è percepita una tensione muscolare, o quando il nostro occhio segue un movimento, allora stati interni e rappresentazioni sensoriali si fondono in una impalcatura solida di intuizioni contigue, che sono nel contempo intuizioni del nostro Sé e del nostro corpo.

11. In questo modo sentimenti muscolari, sentimenti d'organo e l'accorgersi di impulsi acquisiscono nell'immagine del corpo una salda impalcatura.

Il che spiega perché nella nostra coscienza gli atti psichici siano accompagnati da rappresentazioni chiare o oscure, da stati di quiete o di movimento,

e perché queste rappresentazioni stiano in una relazione con un'impalcatura, cioè, con un'intuizione altamente articolata del nostro corpo. Queste rappresentazioni solo in rari momenti sono portate distintamente a coscienza, ma ci sono ovunque compaiono sentimenti d'organo, impulsi motori, percezioni, rappresentazioni sensoriali. Esse emergono dall'oscurità alla luce, fissano la posizione degli stati di coscienza e svaniscono di nuovo; ma svaniscono solo per riapparire. Il modo in cui siamo capaci di possedere anche ciò di cui non siamo coscienti, la facilità con cui possiamo renderlo cosciente, diventa molto chiaro quando osserviamo come l'immagine del nostro corpo e la sua posizione nello spazio accompagnano costantemente i nostri atti psichici.

12. È particolarmente facile prendere atto o riprodurre rappresentazioni, accorgersi e percezioni che riguardano il nostro corpo.

La ragione di ciò sta nel fatto che in ogni momento noi siamo in grado di riprodurre con grande facilità le più importanti tra queste rappresentazioni da un atto spontaneo di movimento, da una rotazione istantanea che mette in relazione un organo di senso con una parte del corpo, da un impulso motorio di cui ci accorgiamo. L'apprensione di una parte del mondo esterno richiede circostanze favorevoli. Il nostro corpo, invece, ci è costantemente presente in percezione e rappresentazione, e quindi costituisce un tutto rappresentazionale che è sempre presente e sta in una speciale relazione con la nostra volontà e con i nostri sentimenti. Esso [è] controllato dalla nostra volontà ed è il luogo dove compaiono sentimenti immediati. L'orientazione di questo corpo nello spazio, i suoi atteggiamenti di fronte al mondo esterno, le relazioni immutate che esso mantiene con le componenti costanti di questo mondo esterno, si uniscono per formare un'impalcatura rappresentazionale, dentro la quale localizziamo ogni singolo stato psichico. Essa forma, per così dire, un reticolo nel e attraverso il quale specifichiamo il singolo stato.

13. Anche quando questo reticolo, che si origina in questo modo ed è il nostro Sé, non è esplicitamente percepito, le singole sensazioni sono tuttavia raccolte in esso.

Ciò che è dentro si collega a ciò che è fuori. Le relazioni di vita sono piene di atti psichici che sono collegati in parte all'impalcatura esterna della vita, in parte l'uno con l'altro.

14. Tramite orientazione nello spazio, misurazione del tempo, relazioni causali di scopo, ecc., questo reticolo del Sé si trova col mondo in rapporti retti da leggi.

La nostra riflessione serve a mettere in relazione questi fatti, i quali sono, senza eccezione, collegati come stati e proprietà del mio Sé per produrre la più importante e centrale delle nostre rappresentazioni: la rappresentazione del nostro Io. Questa rappresentazione esiste solo in relazione alla rappresentazione del Tu. Noi poniamo il nostro Sé solo ponendo un mondo, e la leva più importante per lo sviluppo del Sé, che è introdotta qui come qualcosa di nuovo, si trova nella rappresentazione di un Sé estraneo.

15. È particolarmente importante osservare che la continuità e altre proprietà del nostro proprio Sé sono integrate in base alla percezione e costruzione analogica di altri Sé.

La semplice percezione che qualcosa fuori di noi si orienti verso qualcosa che non lo tocca e da cui è affetto solo esternamente, è sufficiente da sola a produrre la rappresentazione di qualcosa fuori di me, che rappresenta ed è determinato a muoversi dalle sue rappresentazioni. In questo modo l'animale e il bambino esperiscono che un Sé simile ai loro Sé sta di fronte a loro. Una volta che ciò è stato esperito, una volta che la continuità dell'esistenza in noi, che è ininterrotta, riceve da questa comparazione la garanzia di una salda connessione oggettiva, la rappresentazione del nostro proprio Sé contiene un nuovo rafforzamento.

16. Il compito di una storia evolutiva dell'autocoscienza nei suoi stadi ulteriori.

Una cosa è la genesi dell'Io, un'altra cosa è l'ulteriore sviluppo di questa rappresentazione nel corso di una vita individuale e nella sequenza della storia. L'autocoscienza in ultima analisi rimane indissolubilmente legata, come per una misteriosa forza naturale, al sentimento di comunanza e alla rappresentazione del nostro corpo. Eppure avviene un processo davvero rimarchevole, col quale la rappresentazione dell'Io tende a scindersi dall'immagine del corpo e a ridursi a una pura rappresentazione della sua attività psichica autocosciente<sup>196</sup>. Com'è innanzitutto il dolore a provocare un accorgersi del Sé, così la morte porta a separare l'autocoscienza evoluta dalla sede del Sé attivo, il corpo. Dal momento che il corpo rimane quando il Sé vivente o Io ormai non è più in esso, impariamo a discernere che il corpo non è l'Io stesso, ma un semplice involucro.

17. Il significato metafisico del fatto dell'autocoscienza. Esso presuppone un'unità dell'Io che, in quanto identica a se stessa, è attiva nei processi e negli atti psichici.

Come abbiamo appena mostrato, l'Io si scinde dall'immagine del corpo: ma il fatto dell'autocoscienza, da quando nell'antica filosofia greca ebbe inizio un più attento studio di esso, è stato anche usato per cercare una prova di una corrispondente esistenza reale o sostanza, che è stata chiamata "anima".

Il fatto dell'autocoscienza presuppone in effetti che ogni processo psichico, ogni fatto psichico, ogni rappresentazione sia connessa ad ogn'altra in un'unità reale, e che questa unità reale non sia un prodotto dello sviluppo psichico, bensì il suo presupposto. Infatti, se concepissimo le rappresentazioni come, ad esempio, singoli prodotti di un processo fisiologico, allora tale rappresentazione  $a b c d$  sarebbe accompagnata da un accorgersi  $\alpha \beta \gamma$  dell'atto. Ma dal momento che questo atto sarebbe distinto dagli altri atti psichici riguardo a ciò che è attivo in esso, l'accorgersi dell'atto  $a$  in  $\alpha$  avrebbe il proprio confine in  $b-\beta$ , che gli starebbe di fronte come qualcosa di estraneo. Lo stesso varrebbe per  $b$ , il cui accorgersi in  $\beta$  avrebbe il proprio confine in  $a-\alpha$ , e così via. E anche se immaginassimo che questi atti coscienti sussisterebbero contemporaneamente, non ci sarebbe nessun soggetto, per il quale essi esisterebbero, per il quale essi sarebbero consaputi. Ciascuno esisterebbe solo per se stesso. Se ci immergessimo in  $a$ ,  $b$  non potrebbe sussistere, e viceversa. E anche se dovessimo concedere questa possibilità, l'accorgersi dell'atto [ $a$ ] in  $\alpha$  sarebbe completamente separato dall'accorgersi dell'atto [ $b$ ] in  $\beta$ . Anche nel sonno l'autocoscienza è unitaria, nella misura in cui essa è presente, e le altre persone, che agiscono e parlano, sono distinte da essa. Nella malattia mentale dell'alienazione il caso riportato da [...] <sup>197</sup> costituisce un'eccezione, in cui un convalescente febbricitante credeva di essere composto di due individui, di cui uno giaceva a letto, mentre l'altro se ne andava in giro. Questo caso non è immediatamente comprensibile e sembra presupporre uno stato confusionale del paziente, in cui il suo sentimento di sé era contenuto solamente in uno dei due individui, mentre l'altro era rappresentato solo come oggetto ma non distinto dal Sé, come in un sogno. Oppure potrebbe essere che sia avvenuta una metamorfosi <sup>198</sup>.

Quando ci accorgiamo che nel mutare degli atti psichici è attivo qualcosa che rimane lo stesso, allora l'identità dell'Io, il quale è stato separato dal corpo e riferito nuovamente all'attività interna dell'appercezione, acquista una più profonda significatività.

Qualora si ritenga che questa unità è una mera illusione, e che in realtà ci sono rappresentazioni e atti separati, allora l'unità dell'autocoscienza diventerebbe quello da cui si origina questa illusione.

18. Limiti delle nostre inferenze riguardo all'autocoscienza: una sostanza o un Io indipendente dal corpo non lo si può dedurre direttamente.

Questa veduta dev'essere mantenuta entro i suoi limiti critici. Noi non abbiamo un accorgersi immediato di questo Sé unitario. Siamo solo obbligati a presumerlo per spiegare ciò di cui ci accorgiamo. Né possiamo presumere che questo Sé sia una sostanza. Infatti, il concetto di sostanza deriva esso stesso da questo fatto. Nulla può essere dedotto da esso eccetto questa unità integrale che abbraccia tutti gli atti psichici e rimane identica in tutti loro. L'autocoscienza si riferisce al corpo animato in primo luogo come Sé. Questo fatto psicologico è confermato dallo sviluppo storico della nostra concezione della vita psichica. Fu l'epoca dei sofisti e Socrate a introdurre una radicale astrazione dal sostrato corporeo. Ogni inferenza, volta a dimostrare che l'unità dell'Io è indipendente dal corpo, è possibile soltanto dimostrando che atti, che sono collegati a differenti substrati corporei, non possono mai essere connessi in un'autocoscienza unitaria. La natura del processo psichico non consente di considerarlo come la funzione di un aggregato di elementi materiali. Ma ciò esclude solo la possibilità di classificare il fatto dell'autocoscienza sotto un concetto di materia che, alla maniera dell'odierna scienza naturale, lo costruisce a partire da elementi.

Noi abbiamo indicato il modo naturale di considerare le cose. Per contro, l'approccio della filosofia astratta può essere a questo punto riconosciuto come pienamente insostenibile. C'è un unico tipo di esperienza che ci mostra come il molteplice di espressioni di vita, stati, effetti e proprietà sia tenuto insieme in un'unità che è identica a se stessa: è l'esperienza interna, l'autocoscienza. È anzitutto in questa fondamentale esperienza vissuta che un Sé fuori di noi, un Tu, compare in espressioni psichiche, in oggetti. Infine, dal momento che questi oggetti sono divisibili, questa forma della nostra apprensione ricorre a un elemento materiale indivisibile, l'atomo, una contraddizione in termini tipo un ferro di legno, o un muscolo fatto di pietra. Esperienza della connessione interna si può avere, per quanto possiamo vedere, solo nel contesto delle nostre proprie espressioni di vita. Quindi è una costruzione insostenibile realizzata a partire da questi materiali trarre espressioni di vita dall'unità del cosmo per mezzo di membri connettivi che sono contenuti parziali della nostra esperienza interna. Vediamo la metafisica astratta distruggersi da sola, senza una reale investigazione del vero nocciolo del problema, allorquando Kant prima costruisce la sostanzialità dell'anima come una componente della vecchia metafisica, solo per dissolverla di nuovo più tardi<sup>199</sup>.

Noi ora esamineremo l'esistenza e lo sviluppo dell'autocoscienza nel corso della vita umana individuale.

La radice dell'autocoscienza, il sentimento di sé, è cooriginaria alla coscienza del mondo. Ma solo con l'esperienza si creano le ulteriori condizioni che sono necessarie per la completa autocoscienza. Non si può stabilire in quale momento noi disponiamo esplicitamente di autocoscienza. L'idea della filosofia astratta che il primo uso della parola "Io" segni questo momento è insostenibile. Quando il bambino designa se stesso in terza persona col nome che altri gli hanno dato, egli sta solo seguendo la pratica linguistica di altri e se ne sta appropriando. E quando il bambino dice "Io", neanche questa espressione è una sua creazione, ma egli semplicemente adopera la convenzione linguistica in uso nel suo contesto che "Io" designa uno che parla. L'osservazione mostra invece che il bambino continua per lungo tempo a usare questa espressione indiscriminatamente e come sinonimo del suo nome proprio, e che solo con difficoltà e tra mille errori esilaranti nel significato egli si appropria dei due concetti relazionali "Io" e "Tu" come espressioni indicanti qualcuno che parla e qualcuno a cui si parla. Il primo uso dell'"Io" esprime non il formarsi dell'autocoscienza, ma piuttosto il nascere di una relazione linguistica tra qualcuno che parla e qualcuno a cui si parla, alla quale si aggiunge la terza persona "Egli" per indicare la persona assente di cui si parla. L'emergere di "Io" nel bambino è prima di tutto un evento nel suo uso del linguaggio e designa un mero termine, che deve essere preceduto dal fatto dell'autocoscienza.

La seconda questione è se l'autocoscienza persista ininterrottamente attraverso l'intera vita desta. Solo una risposta affermativa potrebbe essere definitiva, poiché tutti i momenti in cui l'autocoscienza sembra eclissarsi totalmente non comportano naturalmente alcuna focalizzazione dell'attenzione sul Sé. Viceversa, quando questa focalizzazione ha luogo, l'autocoscienza è necessariamente presente. Poiché ogni improvvisa orientazione dell'attenzione su uno stato comporta interromperlo, noi cerchiamo i suoi componenti solo nelle sue immagini memorative. Quindi una sicura risposta negativa è assolutamente esclusa. Ciò che sappiamo è quanto segue.

Quando una riflessione persistente c'immerge completamente in un oggetto o una poesia ci assorbe totalmente, sembriamo essere trasportati fuori da noi stessi. Quando questo stato termina, è come se ci svegliassimo. La nostra autocoscienza e il nostro senso del tempo riprendono a scorrere come un ruscello che è stato ostruito. Questo stato è altresì simile al sonno nel fatto che la continuità della coscienza dell'io sembra essere interrotta, il nostro Sé è più nebuloso. Per conseguenza nel normale corso della vita noi assistiamo a diminuzioni della nostra autocoscienza che si approssimano al limite dell'annichilimento, senza che possiamo determinare se questo limite è stato raggiunto.



Questa diminuzione è più pronunciata quando il poeta, in uno stato che rasenta l'alienazione, è totalmente immedesimato nei suoi personaggi. Infatti, poesia e follia sono affini: "l'occhio del poeta, rapito dal suo bel delirio, passa" ai personaggi che hanno ricevuto la loro vita dalla linfa vitale del poeta – Io inventati che sembrano avere una vita propria indipendente dalla sua volontà. Noi sappiamo anche che la professione dell'attore spesso rappresenta una minaccia per la salute dell'attore<sup>200</sup>.

Lo sviluppo della coscienza dell'Io è strettamente connesso all'evolversi dell'esperienza interna, la cui condizione è l'autocoscienza e la cui più alta creazione è l'immagine concreta del nostro Io. La morte è la grande maestra, da cui impariamo a differenziare il corpo dalla spontaneità vivente dell'Io. E la vita con le sue esperienze, contemplata con rimorso o soddisfazione, solitamente mescolando questi due sentimenti, ci insegna qualcosa a proposito degli altri lati di questo Io empirico che è distinto dal corpo. Ci insegna a separare ciò che gli era originariamente proprio da tutto quello che gli hanno procurato, nel bene o nel male, le condizioni di vita. Infine, la riflessione teoretica su questa autocoscienza consente di scomporre la fattualità dell'esperienza in concetti astratti che chiamiamo categorie e che, dopo essere state applicate alla natura, tornano al punto di partenza e sono riferite di nuovo al Sé, per interpretarlo più profondamente e comprenderlo più chiaramente.

Così, tramite l'esperienza vissuta, la connessa esperienza interna e la riflessione su di essa, l'Io empirico si sviluppa. Inizialmente esso è tutt'uno col corpo. Mutamenti di posizione delle parti del corpo, l'una rispetto all'altra e rispetto allo spazio, sono accompagnati da sentimenti motori. Questi movimenti producono nel senso del tatto un accorgersi della resistenza e nella resistenza un accorgersi di una realtà che oppone resistenza. In tal mondo la realtà si contrappone alla sfera interna del nostro corpo come qualcosa di esterno. Questa sfera interna può chiudersi o aprirsi alle impressioni. I suoi confini sono quelli della capacità di ricevere impressioni come tali, e noi diventiamo coscienti dei sentimenti d'organo.

Ma in contrasto con questo sentimento immediato, la nostra riflessione trova che la vita non è identica con il corpo, che la menomazione fisica non ha bisogno di abolire l'esistenza dell'autocoscienza, che l'Io, che parla e si accorge di sé, fa muovere gli arti del corpo, ma è esso stesso distinto da loro. È nello stesso tempo la causa di mutamenti in un mondo interno di rappresentazioni che non sono influenzate dalla posizione e movimento degli arti.

Si forma così una vaga rappresentazione di questo Io che è distinto dal corpo. La normale coscienza di tutti i giorni si basa su questa rappresentazione.

Tutto ciò evidenzia la necessità di espressioni più generali per designare ciò che è comune a quello che è dato nell'esperienza vissuta e a quello che è posto all'esterno di se stessa. Si originano così le seguenti rappresentazioni: interno, esterno, forza, causa, realtà, essere, unità. Queste rappresentazioni contengono – e anche i concetti sviluppati a partire da esse non [le] cancellano mai completamente – le componenti dell'esperienza interna da cui esse sono state astratte: vitalità interna e forza di volontà.

Tra i concetti formati a partire da tali rappresentazioni, ce n'è uno che è reimpiegato per interpretare il fatto dell'Io: è l'importante concetto di sostanza. Esso si origina quando il Sé, accompagnando i suoi stati mutevoli col suo "Io penso", "Io voglio", "Io temo", è collegato astrattamente a ciò che nella resistenza è posto all'esterno di esso. Noi vediamo attraverso tutti gli stati mutevoli unità nel Sé, nel mondo, nelle cose, e infine, quando sperimentiamo l'ulteriore divisibilità delle cose, nell'atomo. Ma quando consideriamo i fatti esterni, o cose nello spazio, come tali unità, l'insieme delle nostre impressioni, integrate come fatti materiali, forma un sostrato costante e quasi denso, da cui si differenziano affezioni mutevoli. Questo sostrato è il punto di partenza per la formazione del concetto di sostanza, che la metafisica ha elaborato con varie modificazioni.

Questo concetto non può essere quindi applicato a posteriori all'anima umana. Kant ha distrutto una volta per tutte la metafisica che si fonda su questa applicazione. Il concetto stesso è una finzione, perché scompone ciò che è connesso nel fatto vitale. L'autocoscienza è continua attraverso ogni mutamento e conosce se stessa come la medesima nel mutamento. Ma l'intelletto astratto, che applica il principio di contraddizione in modo ingiustificato, isola un fondamento che è identico a se stesso e incorruttibile. Questo è il punto di partenza per distinguere un mondo metafisico da un modo fenomenico. Questa distinzione, già introdotta da Platone e Aristotele, diede forma alla metafisica europea e come tale sta a fondamento dell'intera impresa di Kant, che è quella di dimostrare l'inconoscibilità di questo mondo metafisico<sup>201</sup>.



**SECONDA SEZIONE**  
**La percezione del mondo esterno**



## 1. La percezione e il suo correlato: la realtà effettuale. Introduzione

È sotto le condizioni della coscienza che sta la realtà effettuale nella quale viviamo, che stanno le attività attraverso le quali ci sforziamo di conoscerla, di goderne, di esporla e trasformarla. Ciò che cerchiamo nella presente esposizione è l'origine della nostra conoscenza. Ma non la troveremo se la isolassimo, considerando come oggetto della ricerca gli elementi della conoscenza in quanto tali e i loro collegamenti in quanto tali. Una teoria della conoscenza, che intraprende questa strada, trova un mondo dell'intelletto teoretico, il quale sta in un irrisolvibile contrasto col mondo effettuale. L'eliminazione di questo contrasto mediante una reale apprensione dell'intero stato di fatto è la condizione sotto la quale soltanto può essere posto un fondamento per le scienze della storia e della società.

Per conseguenza dobbiamo anzitutto analizzare l'effettivo stato di fatto delle percezioni che costituisce la base delle scienze: nella sua intera estensione, senza nulla togliervi. Esso non consiste solo di quei fatti che sono acquisiti in vista del conoscere. Nella formazione delle percezioni, o oggettivamente, nella formazione dei fatti, già si distinguono i tre principali modi della nostra coscienza. Anzi, già qui possiamo riconoscere che la distinzione di questi modi è uno schema astratto, e che anche nella formazione delle percezioni risultano essere efficaci numerose differenze dell'orientamento spirituale.

Tutto ciò che è in tal modo composto da percezioni entra nel processo conoscitivo<sup>202</sup>.

Nell'analizzare la vita evoluta, non incontriamo mai la percezione come qualcosa di isolato; ma troviamo sempre connessa ad essa immagini prodotte dall'immaginazione e relazioni tra tali immagini e le percezioni. Perciò, la percezione o va definita in modo tale da contenere in sé queste immagini, o è un fatto disponibile solo per l'analisi, non un dato immediato<sup>203</sup>.

Nella percezione la cosa e la sua efficacia sono dati insieme, poiché la nostra autocoscienza deve cogliere il proprio oggetto in questo modo.

Perciò, un giudizio è una forma che è implicita nella percezione e separa e connette il suo contenuto.

L'orientamento cognitivo mira a conoscere ciò che sta di fronte a noi, ciò che ha un effetto. Non possiamo fare astrazione da questo orientamento. Non c'è modo per mettere una astrazione al posto di questa fattualità<sup>204</sup>.

## 2. Il principio di fenomenalità e i suoi limiti

### *1. La cooperazione dei lati della vita psichica nell'esperienza della realtà effettuale come fatto<sup>205</sup>*

Questo fatto non dev'essere dedotto solo dalla generalizzazione relativa ai lati della vita psichica, ma può essere dimostrato empiricamente.

L'effettuale include un gran numero di rappresentazioni che integrano la percezione visiva. Tra tali rappresentazioni, quelle che derivano da sensazioni tattili e quelle che derivano da sentimenti e rappresentazioni motorie sono le più importanti. Ma entrambe contengono atti di volontà e un accorgersi di tali atti; anzi, esse formano la base autentica di queste rappresentazioni. Analogamente, ogni percezione dell'effettuale è accompagnata da impressioni emotive o suscita il loro ricordo.

### *2. Ciò che nella cosa si aggiunge alle qualità e al loro ordine in spazio e tempo e che supporta queste qualità, è il risultato di questa cooperazione di tutti i lati della vita psichica*

a) Rappresentazione. Il nostro percepire e rappresentare è un vedere che osserva proprietà estese nello spazio continuo. Se prescindessimo da volontà e sentimento e dall'autocoscienza che è posta tramite essi, allora per noi esisterebbe solo questo percepire. Ecco come sarebbe per una statua provvista solo di percezione visiva. Ogni rappresentazione è quindi come una percezione, e il suo residuo è un porre-di fonte-a me, che in qualche modo [contiene] elementi spaziali. Ma questo comporta anche distinguere qualcosa dal Sé.

b) Volontà. La volontà si accorge di ciò che è esterno ad essa e che esercita resistenza nella forma di qualcosa che incide su di essa. Da ciò deriva che il senso del tatto è il senso fondamentale, che garantisce la cosalità (realtà, materialità). È caratteristico del senso del tatto il fatto che tramite esso uno stato del soggetto e un oggetto sono percepiti simultaneamente.

Questa distinzione diventa meno marcata nella misura in cui l'organo del tatto diventa immobile e non esercita alcun tipo di pressione. Il movimento di spinta in avanti della mano, accompagnato dal senso della forza impiegata, misura la resistenza.

Il cosiddetto sentimento motorio non è altro che l'accorgersi della intensità e dell'orientamento di un impulso della volontà ver-



so il movimento. Nel riferimento del movimento e del sentimento motorio (come un accorgersi, ecc.) a impressioni e sentimenti si manifesta altresì una costrizione esercitata da qualcosa di esterno alla volontà. Quando tramite movimenti tentiamo di sottrarci ad un sentimento o ad una serie di impressione, siano esse presenti o imminenti, scopriamo di non esserne capaci. La nostra volontà è in grado di ottenere impressioni solo sotto certe condizioni a cui essa deve adattarsi, e si trova incapace ad ottenerle in altro modo.

Il comparire e lo scomparire di impressioni ed emozioni sono assolutamente indipendenti dalla nostra mera volontà.

Così la volontà si accorge di un'influenza che le resiste e quindi è esterna ad essa. L'esser-fuori-di noi di qualcosa di reale è allora un'esperienza immediata, un accorgersi, che ha luogo in un'azione della volontà. L'esser-fuori implica l'essere-indipendente. Ma dipendenza e indipendenza [hanno] una relazione con la volontà.

Il tentativo degli idealisti di ridurre questo fatto a un mero concetto rappresentazionale di efficacia e resistenza produce un'illusione intellettualistica che difficilmente può essere verificata. Infatti, se gli idealisti avessero ragione, la volontà stessa sarebbe un mero concetto dell'immaginazione. Il contenuto empirico della volontà dato nell'accorgersi risiede nella relazione tra efficacia e resistenza. – E se uno volesse dissolvere la volontà in questo modo, allora essa dovrebbe apparire meramente rappresentazionale. Una rappresentazione dovrebbe rivelare più di se stessa<sup>206</sup>.

Concludiamo inoltre che la volontà pone ciò che esercita resistenza come esistente all'esterno di sé.

La volontà è presente nel tatto e nei movimenti degli arti, quindi all'interno di tutte le estremità del corpo. Ma essa pone ciò che esercita resistenza nel senso del tatto all'esterno del corpo nel quale essa regna. Tramite la sua relazione con la nostra capacità di rappresentare, la nostra volontà si accorge immediatamente che essa stessa e il corpo, nel quale agisce, sono parte di una connessione di effettuare e patire. Ma al di là di essa altre parti di questa connessione sono all'opera.

Ciò che dal punto di vista della mera rappresentazione sarebbe parte della nostra coscienza attiva<sup>207</sup>, dal punto di vista della resistenza alla volontà è esterno alla coscienza.

c) Sentimenti. I sentimenti si collegano con l'immagine percettiva, che inizia con la parte anteriore del nostro corpo e occupa il campo visivo. Il modo in cui ciò avviene porta altresì ad un accorgersi di un mondo esterno distinto dal Sé.

La regione, all'interno della quale percepiamo piacere e dolore, sta di fronte a un mondo esterno indifferente. Ma quando processi motori, che noi percepiamo, sono riferiti al mondo analogicamente al modo in cui i nostri pensieri, parole e movimenti sono considerati espressioni di sentimenti, allora questo mondo esterno diventa la sede di stati emotivi e riceve la propria realtà – sebbene tale realtà sia nettamente distinta dalla realtà del nostro Sé.

*3. Questa realtà è così data in un accorgersi, che deve essere distinto dal rappresentare, e che costituisce la certezza di ultima istanza*

Ogni realtà di cui ci accorgiamo direttamente come esistente fuori di noi è materialità – essa non consiste di processi psichici.

Antinomia e sua soluzione:

Nel rappresentare noi siamo produttivi; siamo il soggetto attivo delle nostre rappresentazioni.

Nell'accorgersi dello stato della volontà noi esperiamo una realtà esterna a noi.

Sentimento e l'apprensione della realtà effettuale:

Un giudizio impersonale si forma quando un'impressione, che ha avuto momentaneamente un effetto molto vivido su di me, è appresa, mentre il suo substrato non cade sotto il fuoco dell'attenzione. Noi allora esprimiamo il substrato nella voce attiva. Così diciamo: “brilla”, “splende”, ecc. Cogliamo questi come azioni, perché eccitano nella percezione il nostro sentimento. La proprietà dello splendere in quanto attività è per noi originariamente espressa nel verbo, perché eccita il nostro sentimento e, perciò, è data nel sentimento come un qualcosa che agisce su di noi.

*4. Conferme di questo stato di fatto*

Una prima conferma di questo nesso può essere trovata nell'osservazione diretta.

Noi possiamo in una certa misura immergerci totalmente nel senso della vista tenendo gli occhi fissi. Ciò comporta un atteggiamento prevalentemente rappresentazionale<sup>208</sup>. Noi facciamo così totalmente astrazione dalle esperienze fornite dal senso del tatto e dai sentimenti motori, tanto quanto dalle relazioni dirette della nostra volontà e del nostro sentimento con l'immagine percettiva.

In questo caso si tratta di un'immagine di ciò che percepiamo, non di un oggetto. La cosa si riduce, per così dire, all'atto del vedere. Io posso vedere un albero, fiori di castagno rosso che sono sbocciati in questa notte di primavera.

Per me questa percezione visiva è accompagnata da ricordi. La solidità del tronco dell'albero è un'impressione che ho sperimentato fin dai giorni della mia infanzia, quando vagavo per il bosco. Ora l'immagine visiva ridesta tali ricordi, fondendoli con sé. Ho come l'impressione di poter di nuovo far scivolare queste foglie lussureggianti tra le mie mani come allora, di poter vedere i filamenti gialli il cui colore si stacca dalle dita e il cui polline vola via leggero. Quante volte l'ho visto disperdersi così! Tutto ciò appartiene alla realtà effettuale dell'albero. Ma io posso prescindere da tutto ciò e immergermi nell'impressione visiva. Allora il mio sguardo va dall'albero all'arbusto di lillà a fiori viola e su fino al giallo maggiociondolo. Il modo in cui tutto ciò si staglia contro il cielo come un'immagine visiva mi può riempire con un sognante incanto. Sebbene forse non con la stessa intensità di un Böcklin, io posso vivere tra colori e i loro effetti, piuttosto che tra cose.

*5. Giustificazione conclusiva di quanto summenzionato mediante il riferimento a ciò che è dato empiricamente nell'autocoscienza*

L'autocoscienza è il correlato del mondo esterno. L'una non può essere rappresentata senza l'altro. Quindi essa è un atto della coscienza in cui sono colti queste due parti della realtà effettuale.

Ora, si può dimostrare che l'autocoscienza emerge dalla totalità del nostro animo.

Inoltre, la realtà del mondo esterno deriva dalla stessa fonte. Infatti, realtà significa esistenza indipendente al di fuori del Sé.

In questi termini, l'effettualità del mondo esterno contiene il fatto della materialità. Ritroviamo la nostra propria volontà in ciò che esercita resistenza, e così, necessariamente, il mondo esterno diventa causa e sostanza<sup>209</sup>.

3. L'esperienza di Sé e il mondo esterno

1. Ciò che è dato nell'esperienza, lo chiamiamo realtà effettuale (cose, oggetti, fatti, realtà effettuale sono quindi i correlati dell'esperienza). Di conseguenza, quando analizzo la realtà effettuale, analizzo l'esperienza, e viceversa. (Filosofia è analisi della realtà effettuale, quindi dell'esperienza).

2. La realtà comprende l'esperienza e il suo correlato, la realtà effettuale. Nell'esperienza interna noi siamo certi della realtà effettuale, perché il processo, col quale possiamo sospendere la realtà, è esso stesso un fatto della coscienza.

Per contro, la realtà di ciò che è dato nell'esperienza esterna, ovvero la realtà del mondo esterno, delle cose, può essere messa in dubbio. Nell'effettualità del mondo esterno noi distinguiamo la qualità del suo ordinamento in spazio e tempo dalla sua realtà o cosalità. Quest'ultima è indipendente dall'esperienza dell'altra. Infatti, noi possiamo preservare l'una, mentre sospendiamo l'altra.

Io sono immediatamente certo dell'effettualità del mio Sé nel fatto dell'autocoscienza.

La realtà effettuale come mondo esterno, la totalità di cose o oggetti, può essere scomposta in qualità, il loro ordinamento in spazio e tempo e la realtà con la quale essi si presentano al nostro Sé come indipendente da esso ed esteso al di là di esso.

Questa realtà non può essere considerata come derivante dai fatti della qualità e dal loro ordinamento. Infatti, io posso fare astrazione da questi fatti e tuttavia mantenere la realtà.

3. La realtà è contenuta nell'esperienza. Essa è, come mera percezione, trascendente per l'individuo. La cosa condivide [la] natura dell'autocoscienza, cioè, [deve] essere contenuta nel rappresentare. [...] <sup>210</sup> La cosa è data alla totalità del nostro Sé.

Nell'esperienza la totalità del nostro Sé pone la cosa di fronte a sé. Questa esperienza include la volontà e il sentimento. Per la volontà ciò che le si oppone è qualcosa di esterno-ad-essa. Ciò può essere dimostrato tramite le sensazioni tattili e [il] sentimento motorio, in quanto sono connessi col mondo esterno. La volontà è presente attraverso tutto il corpo <sup>211</sup>. Così essa pone all'esterno di se stessa ciò che esercita resistenza nella senso del tatto, e il movimento connesso con il sentimento motorio. Essa pone all'esterno di sé ciò che esperisce direttamente come attivamente resistente, cioè, ciò che permane nonostante il mutare della volontà e i movimenti ad esso connessi. All'interno del nostro corpo il sentimento consiste di piacere e dolore. E quindi a questa sfera del sentimento, un'altra sfera, dove i nostri sentimenti non sono presenti, si oppone come mondo esterno. Solo per il rappresentare l'opposizione tra un Sé e il mondo esterno [non] esiste. Così il mondo esterno come mera rappresentazione è parte della coscienza rappresentazionale, mentre per la volontà e i sentimenti dell'unità di vita psichica esso trascende questa coscienza rappresentazionale. Ciò può essere confermato dal fatto che possiamo vedere meglio cose come immagini, se rappresentazioni correlate alla volontà e ai sentimenti, e al corrispondente senso del tatto e al sentimento motorio, sono astratte dalla percezione visiva, o se il numero di tali rappresentazione è ridotto. Una prova diretta ci è offerta dal modo in cui

sentimento e volontà cooperano a produrre la costante convinzione dell'autocoscienza, poiché l'autocoscienza è collegata alla presenza di un mondo esterno mediante l'unità di vita esistente in ciascuno dei suoi atti.

#### 4. L'autocoscienza e la coscienza di oggetti esterni

##### *Prima tesi*

L'autocoscienza e il riconoscimento di oggetti indipendenti o esterni a noi costituiscono due gruppi di fatti psichici, che l'analisi e la correlata astrazione possono distinguere. Ciascuno può essere considerato in sé e per sé, ma l'uno non ricorre mai senza l'altro. Anzi, c'è una corrispondenza tra gradi e modificazioni del sentimento del proprio Sé e gradi e modificazioni della capacità di avere una coscienza viva della indipendenza di oggetti esterni. Essi sono correlati, stanno in una relazione del «di dentro» e del «di fuori». Il «di dentro» attinente al Sé e il «di fuori» attinente all'oggetto si coappartengono, esistono come fatti della coscienza solo nel loro reciproco rapporto.

Giustificazione: 1. Il Sé c'è per noi solo perché è distinto dal mondo esterno. Questo, a sua volta, c'è solo perché è delimitato dal Sé. Per conseguenza il processo nel quale il mio Io c'è per me, è solo l'altro lato del processo col quale un mondo circostante è posto di fronte al mio Io. Naturalmente è necessario l'accorgersi di processi psichici per costituire un Sé, e sono necessarie sensazioni per costituire oggetti. Sono necessarie leggi per combinare le componenti dei processi psichici tramite fusione e associazione senza l'influenza della volontà, o per unirli e separarli tramite comparazione e relazione. Quest'ultimo caso avviene sotto l'influenza della volontà nelle cosiddette operazioni logiche. Le componenti dei processi psichici sono indipendenti da ciò che divide «di dentro» dal «di fuori». Il loro grado d'intensità può variare da caso a caso. Tuttavia, ciò che separa il Sé dall'oggetto e forma un «di dentro» in opposizione a un «di fuori», comporta fattori che simultaneamente producono una coscienza più o meno chiara di un Sé e un riconoscimento più o meno distinto della indipendenza di oggetti esterni.

2. Ciò che l'analisi dell'esperienza interna ha qui evidenziato, è dimostrato anche dallo studio comparativo degli stati psichici. Prima di tutto, è da notare che animali e bambini distinguono se stessi da oggetti altrettanto energicamente come gli adulti. Sentimento di sé, stima di sé e la lotta per l'autoconservazione rappresentano la forza di vita che li separa dalle altre persone ed oggetti, e sono altrettanto sviluppati come negli adulti. È solo un accorgersi interno leggermen-

te più sviluppato, l'uso addestrato dei sensi e dell'associazione, a distinguere la nostra coerente e chiara immagine d'oggetto, così come il nostro Io unitario, dalla [vita] interna contenuta dal corpo di un animale evoluto o di un bambino di un anno, la quale è indeterminata nei suoi confini, non consolidata in una salda unità, non correlata al carattere essenziale di oggetti, e piena di oscuri sentimenti. Esistono invece stati in cui tutti i fattori, che intensificano la coscienza di sé e del mondo, sono ridotti. Tali casi costituiscono gli stati psichici anormali. In essi si nota solo una riduzione nell'intensità dell'esperienza di sé, non una riduzione nell'intensità del riconoscimento di oggetti esterni.

### *Seconda tesi*

Così possiamo concludere che esistono condizioni che incidono sull'esperienza di sé tanto quanto sulla ricezione di oggetti indipendenti. Per conseguenza queste condizioni non possiamo reperirle né nelle componenti peculiari alla rappresentazione d'oggetto, né in quelle peculiari all'esperienza di sé. Esse sono altresì indipendenti dai rapporti di associazione, di fusione, e dai loro equivalenti logici.

Le condizioni da cui dipendono l'insorgere e l'intensità dell'autocoscienza dovranno quindi essere considerate come le stesse che producono la [coscienza] di oggetti esterni.

Se le condizioni fossero diverse, allora esse sarebbero in grado di coesistere nella vita psichica con differenti gradi d'intensità; in quel caso i due fatti non corrisponderebbero più nel loro insorgere e intensità.

### *Terza tesi*

Per conseguenza il problema dell'origine del nostro riconoscimento dell'indipendenza di oggetti esterni può essere risolto tramite un duplice procedimento. Dall'analisi dell'autocoscienza possiamo indirettamente desumere i fattori che congiuntamente producono l'intensità dell'autocoscienza e della posizione esterna, indipendente, di oggetti. Il punto di partenza per desumere direttamente è fornito dall'analisi della percezione di oggetti esterni indipendenti da noi.

### *Nota alle tre tesi*

L'intensità dell'esperienza di sé e l'intensità del riconoscimento di oggetti esterni, indipendenti, sono fatti correlati, e insieme essi devono essere ricondotti ai fattori che li producono. Questa asserzione sta alla base delle tre

proposizioni. A dire il vero, a questo punto essa è stata chiarificata, ma non ancora dimostrata. Solo accumulando prove interconnesse si può produrre una convinzione incrollabile.

*Analisi dell'autocoscienza al fine di determinare quali dei suoi fattori sono anche efficaci nel riconoscimento di fattori esterni*

Il problema: l'autocoscienza è uno dei fatti della vita psichica evoluta. Tutti questi fatti sono per loro natura problemi per la psicologia, poiché il ricordo non è sufficiente per determinare la loro origine. Per altro, non abbiamo nessun ricordo del periodo più importante della nostra vita psichica. In genere i ricordi, che compaiono nel terzo anno di vita, sono scarsi e sconnessi. E l'osservazione esterna di animali o di bambini in fase di sviluppo è, in assenza di un linguaggio verbale sviluppato, dipendente da segni esteriori molto ambigui per le sue inferenze su processi interni.

*Descrizione dell'autocoscienza*

In una persona adulta la struttura della vita psichica sopra discussa è connessa alla distinzione tra un Sé e la realtà esterna che lo circonda ed è indipendente dal Sé. Il Sé si trova, nelle sue percezioni e sentimenti, determinato da questa realtà, e retroagisce a sua volta su di essa con puri atti della volontà. Questo stato di fatto include quanto segue.

a) Il processo percettivo è accompagnato da una coscienza dell'atto; il processo cogitativo dall'"Io penso", e in generale ogni attività psichica dall'accorgersi di un agente.

b) Infatti, l'agente possiede la coscienza della propria medesimezza attraverso il mutare degli atti della sua vita, della propria unità nella molteplicità di tali atti, e della propria continua connessione. Questa connessione è sì fatta da ricondurre, per così dire, ad un punto focale invisibile, a partire dal quale si orienta un'immagine del mondo, da cui sono determinati valori nel sentimento, e da cui scaturiscono atti della volontà.

c) Questa connessione unitaria, costante e continua trova un mondo esterno opposto ad essa. Qui c'è una divisione tra una sfera del sentimento, dell'interesse diretto e della volontà da un lato, e dall'altro qualcosa su cui essa non ha questo influsso diretto, qualcosa che le è relativamente indifferente. L'autocoscienza è quindi connessa ad autoconservazione e autoapprezzamento. Questi sono lati differenti del medesimo stato di fatto.

d) Un'ultima caratteristica aggiuntiva consiste nel fatto che la rappresentazione di questo Sé è anche assegnata a un punto focale che noi possediamo nella connessione della nostra vita psichica. Ciò si verifica nella coscienza dell'io.

## 5. L'ordinamento spaziale e le sue leggi come segni di fatti del mondo esterno

### *La disputa esistente sulla percezione esterna*

Due teorie opposte: la forma del senso esterno di Kant e i *minima visibilia* di Hume. Tra le due c'è la dottrina naturale del campo visivo continuo, che l'immaginazione può modificare.

La tesi principale di Hume: tutte le idee sono copie di impressioni. Quando egli deduce l'estensione dalla distanza tra corpi percepiti, l'estensione è già contenuta nei corpi che sono a distanza l'uno dall'altro. Per stabilire gli elementi, cioè, le impressioni particolari, egli parte dall'ipotesi della divisibilità dello spazio. Arriviamo così al "*minimum*" dell'impressione di vista e sensazione, la quale non ammette un'ulteriore scomposizione. Questo "*minimum*" di percezione è una finzione. Hume stesso riconosce che ne otterremmo uno differente mediante il microscopio, ma egli non spiega la continuità<sup>212</sup>.

### *La genesi della nostra immagine del mondo esterno*

Il campo visivo esteso ci è dato in una determinata posizione rispetto alla nostra orientazione spaziale. Esso è distinto dal soggetto e diminuisce in chiarezza dal punto di massima messa a fuoco sulla retina. La sensibilità della nostra pelle, dei nostri sentimenti motori e i movimenti ad essi associati sono connessi al campo visivo nelle sue varie posizioni. Dalla combinazione di queste immagini, grazie ad un processo percettivo che, simile al processo artistico, è guidato da interesse e vivificato da sentimenti, si origina un'immagine spaziale. In quest'ultima gli spazi ad essa subordinati sono intuizioni correlate tra loro e a fatti. Questa medesima immagine diventa poi indipendente dagli oggetti particolari presenti in essa. La geometria è l'analisi di questo spazio che è, per così dire, dato in noi in modo indipendente da oggetti particolari. Essa non è quindi l'analisi di oggetti spaziali particolari. Gli assiomi della geometria enunciano le proprietà generali di questo spazio. Anche la funzione di coesistenza continua è un dato irriducibile dello spazio, ma le sue ulteriori proprietà sono ottenute dall'esperienza di oggetti. Perciò, le relazioni



nello spazio e le formulazioni assiomatiche di tali relazioni sono anche segni di qualcosa di fattuale, sebbene non copie di esso. Per conseguenza anche quei moti di elementi costruiti dalla scienza matematica della natura che sono considerati come antecedente delle sue qualità, sono solo fenomeni. Per contro, l'ordine delle relazioni temporali, come successione, come simultaneità, e come ricorrenza regolare di queste due, è reale.

*La relazione intercorrente tra le sensazioni che si concentrano sulla fovea, quelle degli altri punti sensibili della retina e i sentimenti motori*

L'aspetto negativo sta nella impossibilità di dedurre la percezione spaziale nei termini della teoria di Helmholtz.

Noi, quando passiamo da una sensazione all'altra, possiamo associare ad esse sentimenti motori. Si pone il problema se da questo fenomeno si possa dedurre la percezione spaziale.

La ricerca si basa sul principio che possiamo ricondurre un fenomeno psichico all'altro solo quando nella riproduzione psichica essi trapassano l'uno nell'altro. In altre parole, perché intervenga una modificazione, dev'essere una causa che avvicina la nostra rappresentazione a un fatto psichico nuovo partendo da uno già dato. Così, attraverso la rappresentazione di un fenomeno cromatico noi riusciamo, per quanto sia molto difficile, ad avvicinarci al colore misto.

L'intera speculazione, come deduzione prescientifica, parte da uno degli elementi che costituiscono il reperto analitico dell'esperienza e fa di esso un principio da cui dedurre tutti gli altri elementi.

In tal senso la deduzione delle relazioni spaziali dall'elemento qualitativo (Helmholtz) è una speculazione psicologica. Questa speculazione è in stretta relazione con l'intero orientamento analitico della ricerca sullo spazio. Ma questa relazione sembra allentarsi. Alla p. 23 de *I fatti della percezione*, Helmholtz scrive:

«Tutto quel che vede, il nostro occhio lo vede come un aggregato di aree colorate nel campo visivo: questa è la sua forma intuitiva»<sup>213</sup>. Qui il termine "aree" non allude alle superfici piane, che costituiscono l'oggetto fondamentale della geometria, ma implica la continuità, che è essenziale per la costruzione dello spazio e che l'occhio sembra condividere con il senso del tatto.

Il nostro punto di partenza è rappresentato dal campo visivo in una determinata posizione di fronte all'oggetto. Ogni singola sensazione ci è data in relazione al campo visivo.

Tra le sue proprietà mettiamo in risalto le seguenti:

1. Esso è come oggetto distinto dal soggetto, ma non dista da esso secondo una precisa misura. Nel caso dei ciechi dalla nascita la rappresentazione di un contatto dell'occhio per mezzo del campo visivo si spiega come una inferenza derivante dall'analogia dell'organo del tatto.

2. Esso ha un punto focale a partire dal quale diminuisce la sua chiarezza.

3. Esso si orienta a partire dal corpo in relazione alle nostre rappresentazioni.

4. Esso è estensibile e può essere reso più profondo per mezzo delle rappresentazioni. Lo dimostra il fatto che gli oggetti nel campo visivo possono apparirci più grandi di quanto siano nelle loro reali dimensioni spaziali. Anzi, una delle difficoltà del segno è fare astrazione da queste dimensioni rappresentazionali degli oggetti e apprenderli nella loro reale dimensione all'interno del campo visivo. Ma naturalmente la reale dimensione e forma non possono essere affatto determinate.

Il campo visivo dev'essere poi analizzato nella sua relazione alla percezione cromatica, ai sentimenti motori e movimenti. Il processo, che qui ha luogo, è influenzato sia dalla volontà che dal sentimento, e può essere meglio paragonato ad un'intuizione inconscia.

L'abitudine sbagliata di considerare la percezione come un qualcosa di già bell'e fatto fin da principio.

Il primo caso in cui l'arte dello sperimentare, rinata nelle scienze naturali, [ha] trovato applicazione alla vita psichica<sup>214</sup>.

### *Assiomi della geometria*

1. Tra due punti è possibile tracciare una sola linea, più breve di tutte. [La] chiamiamo retta.

2. Per tre punti passa un piano. Un piano è una superficie, sulla quale giace ogni linea retta che abbia due punti in comune con essa.

3. Per un punto è possibile tracciare una sola linea, che è parallela ad una retta data. Due rette, che giacciono sullo stesso piano e non s'intersecano mai all'infinito, sono parallele.

La<sup>215</sup> geometria è l'analisi delle proprietà dello spazio, che il nostro pensiero incontra come un fatto di coscienza già sviluppato. Lo spazio è un'estensione costante a tre dimensioni. Tali dimensioni sono tre linee rette che s'intersecano tra loro ad angolo retto in un punto [...] <sup>216</sup>. I principi, che definiscono le proprietà di questo spazio, non traggono la loro evidenza dall'induzione ba-

sata sull'osservazione di oggetti particolari nello spazio e delle loro relazioni. Piuttosto, la loro evidenza deriva dal fatto che questi principi esprimono in termini generali le relazioni delle componenti dello spazio. Perciò, essi possono essere dimostrati sia sulla base di un caso semplicemente immaginato, sia sulla base di molti casi fattuali. [Segnatamente], essi sono dimostrati come validi universalmente e necessari. Questi principi furono ricondotti dalla matematica agli assiomi e definizioni che esprimono le proprietà dello spazio sotto le condizioni generali della coscienza. Perciò, alla loro base vi sono leggi logiche. In primo luogo vengono gli assiomi della teoria generale delle grandezze:

1. Una grandezza è equivalente ad un'altra quand'essa può sostituirla in tutte le sue relazioni (legge di sostituzione).

2. Ogni grandezza può essere collegata ad un'altra (legge di collegamento).

3. Ogni collegamento di grandezze può essere di nuovo annullato tramite una divisione (legge di divisione).

Queste [leggi] si possono applicare a tutto ciò che può essere considerato in termini di grandezza, ad es. a concetti.

A condizione che vi sia omogeneità:

4. Legge di associazione: quando varie grandezze sono collegate prima tra loro, poi con un'altra grandezza, il risultato del collegamento sarà lo stesso, come se ognuna delle prime grandezze fosse stata collegata successivamente e singolarmente con l'ultima.

5. Legge di commutazione: quando si collegano varie grandezze, il risultato del collegamento è indipendente dalla serie in cui esso è avvenuto.

6. Principio di permanenza<sup>217</sup>: ogni operazione di collegamento o divisione sulla grandezza ottenuta da [una] tale operazione, può essere effettuata ripetutamente, e si avranno sempre grandezze per le quali valgono medesime leggi.

Da qui ulteriori specializzazioni: quando a fungere da base è il concetto di numero, si avranno assiomi aritmetici; quando a fungere da base è il concetto di spazio, si avranno assiomi geometrici.

Assiomi geometrici<sup>218</sup>:

I. La legge d'identità qui si specializza in: ogni punto dello spazio è equivalente all'altro.

II. Principio di ragione. 1.) La posizione di ciascun punto nello spazio è determinata da tre coordinate variabili tra loro indipendenti. 2.) La posizione di ciascuna immagine spaziale, quale che sia la sua estensione, è determinata dalla posizione di due punti nello spazio assunti a piacere. 3.) Ogni immagine spaziale resta congruente con se stessa ovunque la si sposti

in altra posizione. Due immagini spaziali sono, perciò, congruenti quando l'una può essere considerata come generata da un semplice cambiamento di posizione dell'altra<sup>219</sup>.

### *Due questioni separate*

La questione se gli assiomi della geometria [debbano essere chiamati] proposizioni empiriche deve essere distinta dalla questione se lo spazio come tale sia una forma trascendentale di intuizione. Il nostro occhio, conformemente alla sua forma di intuizione, vede ciò che vede come un aggregato di aree colorate nel campo visivo.

La scelta di colori, il modo in cui sono composti, e la loro sequenza sono il risultato di influenze esterne e non sono determinati da alcuna legge della nostra costituzione psichica.

Né dal fatto che lo spazio sia una forma di intuizione, possiamo dedurre alcunché sui fatti enunciati negli assiomi della geometria. Le ragioni, che dimostrano che la forma di intuizione dello spazio sia *a priori*, sono insufficienti a dimostrare questo anche degli assiomi.

Lo spazio può essere trascendentale senza che lo siano gli assiomi della geometria<sup>220</sup>. Di conseguenza le relazioni spaziali debbono essere anzitutto concepite come segni, non come copie. Infatti, la legalità dello spazio oggettivo ci si palesa negli elementi della nostra costante intuizione dello spazio.

Se lo spazio sia più di un segno, dipenderà da ricerche della cui possibilità non abbiamo ancora alcuna idea.

Si potrebbe dimostrare negativamente che lo spazio è solo un segno. Kant ha cercato [di dimostrare] questo nelle sue antinomie. Queste dimostrazioni sono discutibili. D'altro canto, non è ancora chiaro come andare oltre questa veduta per sviluppare una dimostrazione positiva.

### *\*I fatti della coscienza e la rappresentazione dello spazio<sup>221</sup>*

1. Il nostro compito è quello di spiegare, alla luce del nesso di questi fatti di coscienza, lo spazio e la [posizione] degli oggetti nello spazio mediante la nostra percezione che è guidata dall'interesse.

2. Le figure spaziali e la loro disposizione nello spazio sono in quest'ultimo tra loro correlate come le parti rispetto al tutto. Per questa ragione Kant differenzia lo spazio dai concetti e lo designa come una forma dell'intuizione. Esso come tale è indipendente dagli oggetti particolari che sono contenuti in esso.

L'analisi dello spazio, che nella pura e semplice rappresentazione può essere appreso come indipendente dagli oggetti – di questo spazio che possiamo quindi chiamare interno – è la geometria. Essa non deduce i propri principi in modo induttivo, comparando gli oggetti particolari che sono contenuti nello spazio. Gli assiomi della geometria enunciano le proprietà generali di questo spazio, che può essere appreso nella rappresentazione e dal quale vengono poi dedotti i teoremi.

3. La spiegazione psicologica dell'origine dello spazio dev'essere totalmente separata dalla sua analisi matematica. Solo se la prima fosse certa, essa potrebbe fornire la base per una deduzione oggettiva delle leggi dello spazio. Quindi questa parte della teoria della conoscenza potrebbe essere collegata alla fondazione della dottrina dello spazio. Allo stato attuale la teoria nativistica (Kant, Johannes Müller) e quella empiristica (Helmholtz) sono inconciliabilmente opposte.

Le prove metodiche di Kant relative alla natura *a priori* dello spazio sulla base dell'universalità e necessità delle verità geometriche dimostrano soltanto che lo spazio è *a priori* per la nostra analisi cosciente di esso, ma non concernono la formazione originaria della rappresentazione dello spazio. La prova psicologica può essere suffragata nel modo seguente: noi distinguiamo due colori solo quando li abbiamo uno accanto all'altro. Questa forma dell'«uno accanto all'altro» è quindi non un prodotto, ma una condizione della nostra esperienza. (Se fin dall'inizio avessimo avuto un ben altro modo di distinguere, esso si sarebbe dovuto sviluppare con l'addestramento, ma non avrebbe potuto andare perduto). Per conseguenza la funzione, grazie alla quale le sensazioni della vista e del tatto si presentano collegate nella forma dell'«uno accanto all'altro», sarà da considerare come una condizione indeducibile del vedere spaziale: una condizione per la quale poi si dà la loro rappresentazione spaziale e la continuità dello spazio, che non siamo altresì in grado di dedurre.

Al contrario, le leggi specifiche dello spazio possono essere considerate come un caso particolare di questa condizione generale della coscienza, che si è sviluppato sulla base dell'esperienza. Conseguentemente anche le relazioni specifiche degli oggetti nello spazio e gli assiomi della geometria sono solo segni di un ordinamento fattuale del reale. Nulla ci autorizza a considerare questo ordinamento come il risultato di una deduzione. Di conseguenza anche il moto degli elementi nello spazio, che la scienza naturale considera come un antecedente reale delle qualità che si manifestano in noi, non sono appunto che segni, fenomeni, non una realtà effettuale.

## 6. \*La percezione sensibile e lo spazio

### *Le qualità sensoriali non sono copie, ma segni*

1. Mondo esterno, nervo sensibile e sensazione. Noi distinguiamo tre processi, nei quali si origina la nostra percezione e nella cui relazione conforme a legge si origina la percezione esterna. Il primo processo si dispiega nel mondo esterno ed è oggetto di studio della fisica. Esso si manifesta, specialmente per la vista, l'udito, il tatto e la sensazione termica, come un processo motorio. Le differenti e rapide oscillazioni di questo processo motorio sono percepite ora come calore, ora come impressioni uditive e visive. Il secondo processo si dispiega all'interno del corpo, cioè, il primo antecedente della percezione sensibile, ed è oggetto di studio della fisiologia. Dal midollo spinale e dal cervello fuoriescono i nervi sensibili, le cui terminazioni si distribuiscono su tutta la superficie del corpo umano. Nel senso del tatto e della temperatura, distribuito sulla pelle, dobbiamo intravedere il senso fondamentale. Nelle singole parti del viso, gli apparati evoluti del gusto e dell'odorato si presentano come gli organi sensoriali dell'autoconservazione, quello della vista come il senso superiore che ci schiude il mondo esterno, e quello dell'udito come il senso che ci schiude il mondo interno. Il processo di stimolazione, che ha luogo nei nervi sensibili, si propaga in modo fluente fino al cervello e non può essere paragonato al processo che ha luogo nel mondo esterno. Il terzo processo, attinente alla vita psichica, è oggetto di studio della psicologia. Noi distinguiamo in questo processo, cioè, nella percezione vera e propria, la qualità, che nella modalità di una specifica sensazione occupa un posto determinato nella cerchia delle qualità, l'intensità e la localizzazione. Nell'esperienza piena, a questi lati della percezione è collegato anche uno stato emotivo. La percezione non presenta alcuna comparabilità col processo di stimolazione nervosa. Quando si riconobbe la relazione che intercorre tra la percezione e i suoi antecedenti, nacque la dottrina della soggettività dei contenuti per mezzo dei quali rappresentiamo il mondo esterno, cioè, la dottrina delle qualità sensoriali sviluppata a partire da Newton e Locke.

2. Le energie sensoriali specifiche. Questa dottrina fu comprovata dalla fisiologia mediante la teoria delle energie sensoriali specifiche formulata da Johannes Müller. Successivamente Helmholtz fece di questa teoria la base delle sue importanti ricerche e si adoperò a specializzarla. I nervi, la cui stimolazione costituisce la base delle nostre percezioni, mostrano tutti la stessa struttura. I modi della sensazione, evidenziati dai differenti sensi, sono dovuti non al tipo di stimoli che li affettano, ma alla posizione dei relativi nervi sensi-

bili rispetto all'apparato centrale e alle sue singole parti. Infatti, 1. tutti i modi della sensazione, destati da oggetti esterni corrispondenti ad un organo (onde luminose nell'occhio, onde sonore nell'orecchio), possono anche essere destati da altre cause esterne o interne che non corrispondono ad un organo specifico. 2. Una stessa causa interna (accumulo di sangue, ecc.), e analogamente una medesima causa esterna (stimoli galvanici, ecc.), desta nei differenti organi sensibili i differenti modi della sensazione, così come per il resto sono soliti farlo oggetti corrispondenti ad un organo sensibile.

Può essere considerata come una specializzazione di questa legge la dottrina secondo la quale le singole sensazioni originarie nella cerchia delle qualità dell'orecchio e dell'occhio sono destate da specifiche parti degli organi. Per l'occhio [vale] quanto segue.

1. La sua sensibilità per le oscillazioni dell'etere è limitata. Quindi queste oscillazioni, come le lunghezze d'onda troppo ampie, destano solo calore, ma non luce. 2. Entro questi limiti esistono tre qualità fondamentali. 3. Quando l'occhio è stanco, reagisce ad una data impressione luminosa tramite una riproduzione negativa e un colore complementare.

3. Di conseguenza le qualità delle cose non sono copie delle proprietà della realtà effettuale, ma gli effetti di questa realtà sulla nostra coscienza. Questi effetti sono condizionati in egual modo dalla nostra natura psicofisica e dalla realtà effettuale. Il comparire e lo scomparire di qualità, così come le relative differenze, rappresentano per conseguenza il comparire, lo scomparire e le differenze tra fatti da cui siamo affetti. Le qualità sono quindi segni di questi fatti, simboli (rappresentazione esterna, suono, lettera, numero).

Esse sottostanno pertanto alla regola: un medesimo fatto (ad es. luce) stimola, a parità di condizioni, la medesima sensazione (ad es. sensazione cromatica). Fatti che, a parità di condizioni, stimolano sensazioni diseguali, sono diseguali. Solo questo è il contenuto dei concetti: segnare, corrispondere. Ora, poiché le circostanze sono spesso diseguali, la regola può essere ugualmente utilizzata solo in quanto l'orientamento della volontà a cogliere gli oggetti e la pratica continua subordinata al suo influsso eliminano gli effetti delle circostanze diseguali.

*La delimitazione spaziale e le sue leggi sono segni  
di relazioni intercorrenti nella realtà effettuale*

1. Noi separiamo la sensazione dalla sua diffusione spaziale tramite un atto di astrazione, il quale dipende dal fatto che noi possiamo solo fino ad un certo grado scomporre una cosa<sup>222</sup> distinguendone luogo, estensione, forma,



proprietà e qualità. Infatti, al mutare di una di queste componenti, le altre permangono, perciò sono relativamente indipendenti l'una dall'altra. A ciò si aggiunge la considerazione psicofisica secondo la quale nell'apparato va cercato, oltre alla sua capacità di determinazione che produce la qualità, anche la ragione esplicativa della funzione di condizionamento spaziale degli oggetti.

2. Il campo visivo ci è dato in una determinata posizione rispetto a noi e alla nostra orientazione spaziale<sup>223</sup>. Esso è distinto dal soggetto, standogli di fronte e diminuendo in chiarezza dal punto di massima messa a fuoco, che coincide con la fovea.

Al campo visivo e alle sue differenti posizioni sono collegate le sensazioni del senso fondamentale, cioè il tatto, i nostri sentimenti motori e le connesse immagini di movimento.

3. L'origine dell'apprensione della posizione degli oggetti nello spazio deve dipendere, da un lato, dalla nostra capacità apprensionale, dall'altro, dalla capacità che qualcosa ha di affettarci. Le concezioni: 1. Il nativismo nel suo significato fisiologico: Johannes Müller; il nativismo nel suo significato psicologico: Kant. 2. L'empirismo a) che deduce [l'intuizione dello spazio] da mere sensazioni: Helmholtz; b) [che suppone] una particolare condizione innata dell'intuizione dello spazio.

Il ragionamento di Kant, nella sua spiegazione psicologica, dimostra solo il punto 2b. Infatti, dalla necessità e universalità [segue] soltanto che lo spazio è *a priori* per il pensiero, non in sé. Resta quindi solo mera possibilità.

Il nativismo fisiologico[è] solo [una] possibilità, dal momento che esso parte dalla realtà dell'estensione della retina, ma non dice nulla a proposito del modo in cui questa si autopercipisce.

A favore di questa teoria parlano le esperienze con animali appena nati, mentre i ciechi dalla nascita, che diventano vedenti, e i nascituri [parlano] più a favore della acquisizione graduale [dell'intuizione dello spazio].

La teoria dell'addestramento graduale all'intuizione dello spazio, con o senza la congettura di una predisposizione spaziale, trovò sviluppo nella [teoria dei] segni locali di Lotze<sup>224</sup>. Il fatto che il punto colorato *a*, che desta la sensazione  $\alpha$ , sia giustapposto al punto colorato *b*, che desta la sensazione  $\beta$ , da solo non è sufficiente affinché l'anima possa apprendere e ordinare le impressioni nella loro distinzione spaziale. Questo perché sull'anima non agisce la posizione nello spazio come tale. Stimoli uguali devono destare in ciascun filamento nervoso una specifica impressione secondaria, che è differente da stimolo a stimolo e si collega con l'impressione principale, dipendente dalla qualità dello stimolo.



*\*La genesi dell'intuizione dello spazio<sup>225</sup>*

1. Il problema della formazione dello spazio. Il campo visivo, che dal punto di massimo fuoco si estende in profondità fin dove si spingono sensazioni, ci è dato su base fisiologica. La modificazione di un'immagine modifica ciò che vi cade dentro.

Lo stato di fatto psicologico è che noi consideriamo lo spazio come un qualcosa di oggettivo. Infatti, noi distinguiamo lo spazio dalle cose che si muovono nello spazio. Determiniamo la loro posizione all'interno di questo spazio. In tal modo lo consideriamo come lo sfondo immutabile che tutte le abbraccia e le subordina alle sue leggi in quanto cose spaziali e localizzate spazialmente. Come un tutto esso contiene gli spazi occupati dai singoli oggetti come sue parti.

Alcune proprietà particolari dello spazio: esso è, a differenza del numero, un tutto continuo<sup>226</sup> e la progressione in questo tutto continuo è illimitata in qualsiasi dimensione. La singola cosa delimitata, cioè, l'immagine spaziale, può essere scomposta in superfici, linee e punti. Questi ultimi sono astrazioni a partire dalle quali non è possibile ricomporre lo spazio. Un punto nello spazio può essere determinato tramite tre dimensioni variabili tra loro indipendenti. Queste dimensioni determinano la posizione di un punto nello spazio. Quando un'immagine spaziale è spostata in un'altra posizione, la relazione della posizione dei punti all'interno di questa immagine spaziale non muta; questa proprietà dello spazio si chiama congruenza.

2. La genesi. Interazione tra il soggetto e l'oggetto<sup>227</sup>. Lo stato *a* esistente in *A* è la causa che, nella relazione di *A* con *B*, desta in *B* lo stato *b*. Se ci immaginiamo *C* come causa, si avrà  $b^1$ ,  $b^2$ , etc. Tutti questi stati dipendono da *A* e *B*, ma  $b$ ,  $b^1$ ,  $b^2$  hanno qualcosa in comune.

Per conseguenza le possibilità sono limitate<sup>228</sup>. 1. Il nativismo: a) fisiologico asserisce che una ragione sufficiente per la formazione di rappresentazioni spaziali è data da predisposizioni fisiologiche degli organi sensoriali. Johannes Müller: dal momento che la retina è una superficie spaziale, bastoncelli e coni producono la rappresentazione di un mosaico spaziale. b) Il nativismo psicologico di Kant asserisce che [lo spazio] è una forma dell'intuizione. 2. La teoria empiristica asserisce che [lo spazio] è un prodotto dell'esperienza<sup>229</sup>. Le esperienze sono interconnesse tramite la funzione di causa ed effetto. Ma è impossibile far sorgere lo spazio da relazioni tra cose, dal momento che esso è piuttosto la loro condizione di possibilità. Lo spazio come condizione dell'esperienza non può derivare esso stesso dall'esperienza.

Analisi di queste teorie. 1. La teoria nativistica di matrice fisiologica; come suo *locus classicus* si veda Lotze, *Psychologie*<sup>230</sup> [pp.] 327-328. a) La presenza dell'esistenza spaziale; b) essa con la sua semplice presenza produrrà un'identica stimolazione, ma questo stato di stimolazioni dovrebbe preesistere come stimolazione indipendentemente dalle stimolazioni e dalle loro qualità. c) Questa teoria perciò si trasforma nella teoria: l'immagine di A, che la persona B riceve sulla retina, corrisponde ad uno specifico ordine di affezioni prodotto sulla retina dall'apparato sofisticato dell'occhio.

I dubbi di Lotze al riguardo sottostanno alla regola: nell'anima un qualcosa di intensivo deve come tale eclissarsi senza lasciar traccia ed essere sostituito da una somma di stimolazioni estensive, da cui poi viene costruito il mondo spaziale. Il fatto che il punto colorato *a*, che produce [le] sensazioni  $\alpha$ , si trovi giustapposto al punto colorato *b*, che produce le sensazioni  $\beta$ , «può richiamare l'attenzione della coscienza solo perché esso stesso produce un terzo processo nervoso (oltre alle due stimolazioni nervose derivanti da A e B), nel quale esso acquisisce un proprio momento meccanico, onde esercitare il suo influsso attraverso l'anima»<sup>231</sup>. Per conseguenza egli suppone che ogni nervo imprima alla sua stimolazione un suo proprio segno locale.

Qui il processo è posto sotto l'opposizione dogmatica di estensivo e intensivo. Questa opposizione, [come] un sistema dualistico di movimenti e stimolazioni che sono prodotti in un qualcosa di aspaziale e quindi sono solo di natura qualitativa, attraversa l'intera psicologia di Lotze.

È vero che ciò che esiste per l'anima, deve necessariamente agire attraverso l'anima. La localizzazione spaziale non è affatto qualcosa di attivo che desta nell'anima un'affezione, che a sua volta indicherebbe la posizione degli oggetti.

Lo schema di Lotze è che ogni coordinazione della posizione di sensazioni [richieda] un spazio; ciò è necessario, in quanto che ha luogo una stimolazione dell'anima, ma poiché l'anima è aspaziale e quindi non può essere affetta in punti differenti, [la] posizione di sensazioni può di nuovo essere [stabilita] tramite mera intensità.

Ma se si immagina uno stato di stimolazione che comporta simultaneamente una pluralità di effetti di questa *x* che derivano da una diversità nello spazio, allora questa *x* deve pur possedere un modo per distinguere questa molteplicità. (Altrimenti si deve ridurre a serie tutto ciò che è precluso dal fatto dell'unità della coscienza giudicante).

L'aspaziale è un'idea dogmatica quanto lo spaziale. La nostra vita psichica occupa un luogo e riempie con effetti una porzione di spazio. Cosa corrisponda a ciò, non lo sappiamo. Ma sappiamo che deve includere la possibilità di

distinguere una pluralità di impressioni. E possiamo inoltre concludere: se il modo in cui la vita psichica fa questo fosse assolutamente eterogeneo dal nostro ordine spaziale, la costante abitudine a distinguere in questo modo dovrebbe produrre un'intuizione dello spazio corrispondente a questo fondamento. Detto in termini positivi: questo modo dev'essere contenuto nel nostro modo di avere impressioni una accanto all'altra nell'ordine spaziale.

Questo modo deve essere pensato o in maniera tale da essere riportato alla natura della vita psichica che glielo consente. In questo caso nasce un'idea della vita psichica che comporta l'errata opposizione dogmatica di estensivo ed intensivo. O si segue l'idea che il modo con cui la vita psichica possiede tutto ciò non ha alcuna relazione intelligibile con la sua natura. Ma ciò [comporta] la difficoltà che ciò che esercita efficacia debba avvicinarsi alla vita psichica come soggetto e stimolarla. Se la natura della vita psichica non può essere stimolata dalla forma dell'«uno accanto all'altro» come tale, allora il modo con cui essa possiede i propri contenuti non serve a nulla, dal momento che quest'ultimo non è che la conseguenza dell'essere-stimolato.

Chi non ammette quest'ultimo, è costretto inevitabilmente a trarre una conseguenza metafisica proprio dal fatto della rappresentazione spaziale. Quest'è l'orientamento di Johannes Müller e Überweg.

È necessario quindi che il fenomeno della posizione dei punti di stimolazione, o ciò che *realiter* gli è equivalente, sia collegato direttamente, senza alcuna mediazione di segni locali, alla capacità di distinguere, tramite un modo di essere l'uno accanto all'altro, che in qualche maniera è insito nell'intuizione dello spazio. Ciò implica che questa posizione come tale agisca come una forma «dell'uno accanto all'altro» (proprio ciò che Lotze nega). Molto semplicemente ciò avverrebbe in analogia della distribuzione spaziale della sensibilità. La vita psichica, nella misura in cui è stimolata materialmente da una forma «dell'uno accanto all'altro» in una corrispondente, cioè, analoga forma «dell'uno accanto all'altro», ha coscienza di questo *analogon*. E così, data questa condizione, non è necessaria nessuna ulteriore spiegazione del fatto che per la coscienza esista una mera estensione, una distribuzione spaziale.

In realtà, la teoria dei segni locali, misconoscendo la natura generale di questa difficoltà, si limita semplicemente a spostarla altrove.

Quando andiamo a considerare il processo nel filamento nervoso fotosensibile *a*, che questa teoria ritiene pacificamente trasmissibile in una qualità, vediamo che questo processo consiste anche in un mutamento dello stato dei singoli punti della retina, infine del punto terminale. Esso, se vogliamo far-

cene un'idea entro i limiti della fisica moderna, può essere considerato solo come un mutamento di posizione delle particelle.

Per conseguenza, riguardo alla genesi della qualità, abbiamo la stessa difficoltà che lamenta Lotze riguardo alla trasposizione dell'elemento quantitativo. Infatti, che ci sia qui un mutamento, e non semplicemente una posizione, non cambia nulla, dal momento che una posizione reciproca di oggetti nello spazio non è altro che la medesima relazione reciproca tra elementi che mutano la propria posizione, la quale ha luogo nel filamento nervoso e costituisce la caratteristica della sensazione. Per la vita psichica apprensionale poco importa se si tratta di apprendere l'oscillazione di una molecola in un filamento nervoso in un certo punto terminale oppure il mutamento del corso del Sole.

La medesima difficoltà, per cui furono escogitati i segni locali, sembra ripresentarsi contemporaneamente in tutta la restante relazione tra il sistema nervoso e le funzioni psichiche<sup>232</sup>.

**TERZA SEZIONE**  
**La percezione interna e le esperienze**  
**della vita psichica**



## 1. L'analisi della percezione interna

### *Introduzione*

Per mezzo di processi intellettuali ho scomposto la percezione esterna in un aggregato di sensazioni, il loro ordine spaziale e la loro connessione in un oggetto nell'unità della coscienza. Ci sono voluti secoli per rendere possibile questa analisi. Ora, a questa stessa analisi dev'essere sottoposta la percezione interna. Tutti noi parliamo di esperienza interna. Molti ammettono di essere in grado di osservare i recessi della propria psiche nello stesso modo in cui si potrebbe guardare in fondo ad un fiume trasparente. Così la persona religiosa parla delle sue esperienze interne come se fossero percezioni di natura diretta, semplice e indubitabile. Si serve delle proprie come di una materia prima da cui poter trarre conclusioni attendibili. Qui però si pone un problema nuovo, non ancora risolto. Secoli di intenso lavoro sono stati spesi nell'analisi e critica della percezione esterna. Ma ci sono stati solo scarsi e abbozzati tentativi di fornire un'analisi e una critica conoscitiva della percezione interna. Finora nessuno si è posto e ha cercato di risolvere questo problema dal punto di vista metodico, eppure la certezza delle scienze dello spirito dipende dalla sua soluzione.

#### *§ 1. Attendibilità della percezione interna.*

L'esperienza interna è stata considerata la fonte di svariate verità<sup>233</sup>. Alcuni credettero che [con] essa si potesse cogliere l'io e la sua sostanzialità; altri tentarono di usarla per dimostrare un sentimento immediato della dipendenza da Dio o la fonte della legge morale<sup>234</sup>. Qui il problema della mediazione e intellettualità della percezione è differente da quello nella sfera della percezione esterna. Lì si cerca di separare le componenti condizionate da stimoli dai processi cogitativi, in modo da determinare che cosa è condizionato dall'esterno. Questo problema non si pone affatto per l'apprensione degli stati interni. Nell'esperienza interna non si può suddividere la datità in questo modo; qui tutto, come fatto interno, è effettuale nello stesso senso. Per conseguenza, qui può anche crearsi [una] illusione psicologica. Oltre alle illusioni sensoriali si presenta l'autoillusione. La ragione di questo è che confondiamo gli stati dati in noi con le conclusioni che traiamo da loro, con l'interpretazione razionale a cui costantemente li sottoponiamo. Inoltre, queste interpretazioni sono spesso erronee precisamente a causa della natura peculiare dell'esperienza interna.

I nostri stati interni sulle prime sono caratterizzati dal fatto che ad essi è connesso un accorgersi avente una cangiante chiarezza circa il loro appartenere alla mia coscienza. Infatti, io mi accorgo di questo Io come essente il medesimo durante il mutare dei suoi stati interni. Fuso con ogni stato è il fatto che l'Io lo possiede, lo produce, agisce su di esso o è affetto da esso. Ma noi non possiamo apprendere un nesso di stati particolari che li collega, né tra di loro o con l'Io, che corrisponde a questo accorgersi. È la ricorrente autoillusione di un atteggiamento acritico quella che cerca di costruire un simile nesso proiettandolo nell'esperienza sulla base del fatto appena indicato. Ma l'esperienza dapprima mostra solo agglomerati di processi, che compaiono e scompaiono senza che alcun nesso causale entri nell'esperienza. La difficoltà di apprendere questi agglomerati è accresciuta, quando facciamo affidamento solo sul ricordo, o sulla riproduzione psichica del ricordo. Di particolare importanza è il modo in cui fatti psichici appaiono causalmente connessi nella mia coscienza<sup>235</sup>. Io ho l'esperienza del mio volere, ad esempio, nel dare un comando al mio braccio. Ma [quando] il braccio assume una diversa posizione, la dipendenza del movimento dal comando non è direttamente esperibile. Una rappresentazione è riprodotta sulla base di una connessione; ma che questa connessione sia l'unica a destarla, mi è noto solo tramite inferenze. Anche quando cerco intensamente un nome, lo sforzo della mia volontà è, senza dubbio, un fatto dell'esperienza, ma la dipendenza dalla volontà del processo del ricordare non è esperita<sup>236</sup>.

### *La percezione interna: § 2. Sua descrizione*

Ebbene, cerco di produrre una percezione interna. Quando alzo lo sguardo nel mio studio, apprendo una complessa percezione familiare, disinteressatamente e con la minima attenzione. Da questo sfondo spicca il dipinto a olio di Goethe, che è appeso di fronte a me. Esso è illuminato da raggi di sole, in cui luccicano e fluttuano particelle di polvere. Sono assalito da una piacevole atmosfera estetica. Improvvisamente vedo il dipinto che è appeso nel salotto di casa di mio padre.

Posso moltiplicare tali percezioni interne. Esse includono sempre processi che si stagliano su di uno sfondo indeterminato, poco percettibile, poco nettamente delineato. La loro caratteristica distintiva è che essi mostrano un decorso. Nascono, variano in ogni momento, scompaiono di nuovo. Nel suo saggio sulla natura Goethe caratterizza la vita psichica umana come l'elemento più variabile della nostra esperienza. In effetti, quanto Eraclito dice sullo scorrere della realtà effettuale, ha piena validità riguardo alla vita psichica. In presenza



di maggiore attenzione, non troviamo alcuno stato costante della coscienza, alcun fatto interno costante. Ogni colore è percepito con mutevole attenzione, e la sua tonalità emotiva varia. Ciò che è fisso è solo una qualità contenuta in questo fatto, in questa percezione, che è stata favorita dall'attenzione. Ma essa è solo un contenuto parziale di questo fatto, di questa percezione, non la percezione stessa. Perciò, qualsiasi psicologia, che basa la propria spiegazione su elementi fissi o, per così dire, su atomi della vita psichica, è priva di fondamento.

Quando un'immagine ritorna, è mutata. Quando richiamo un'immagine nel ricordo, allora questa, in tutti i casi in cui la coscienza è fortemente stimolata, non è una morta percezione. È una nuova formazione. Nei miei scritti di estetica ho più volte posto l'accento su questo punto. Ora è stato fatto molto chiaramente anche da James<sup>237</sup>.

Neanche la nostra coscienza dell'Io fa eccezione a questa generale proprietà fondamentale degli stati psichici<sup>238</sup>, perché l'Io di regola non mi è dato separato da processi. Il singolo processo contiene solo un accorgersi del fatto che esso appartiene alla medesima coscienza come gli altri processi psichici. Il singolo processo dimora in questo elemento, in questo mare dell'accorgersi, in un sapere immediato di essere contenuto con tutti gli altri miei processi psichici in un Io, in un Sé, più precisamente, in un "me" sostanziale. E proprio questo "me", questo accorgersi dell'elemento dove tutto questo avviene, è ciò che è massimamente mutevole. In intensità, determinazione temporale e spaziale, tonalità emotiva, esso è l'incostanza stessa: così enigmatico come il suo nocciolo interno<sup>239</sup>. Non si può nemmeno dire che esso è identico con se stesso. Il nocciolo di essere se stesso ci consente finalmente di dire che tutta quanta la nostra vita psichica, con tutti i suoi singoli processi, è un unico processo, che inizia con la coscienza dell'Io e muta con la sua conoscenza: il processo quanto questo Sé.

È difficile poter separare gli altri fatti psichici da questo "me". Lo sforzo dell'attenzione, l'accorgersi del suo indirizzamento e reindirizzamento, il lavoro del pensiero, l'accorgersi del suo successo o fallimento, lo sforzo di giungere ad una decisione: tutto ciò [comporta] l'accorgersi di un'attività. Ed è caratteristico di quest'accorgersi che in esso sia attivo un Io. Ma queste componenti della nostra esperienza interna [sono] anche incostanti, passando di grado in grado, mutando nelle determinazioni emotive, nei sentimenti di tensione.

Quindi, posso ora enunciare in termini assolutamente generali: ogni fatto psichico è processo o parte di un processo; essi nascono tutti come onde e s'inabissano secondo il loro posto nell'elemento comune, l'oceano del "me", del

Sé, dell'Io, dell'orizzonte del processo, dell'attività. E anche questo elemento è esso stesso un processo. È il corso vitale di un Sé.

*Percezione interna: § 3. Analisi*

Ora rifletto su questi processi; per farlo debbo poter utilizzare un processo appena concluso come immagine memorativa. Se fossi limitato a quanto è dato nel percepire, la sua impressione momentanea sarebbe di poca utilità per me. Ora, per poter utilizzare tali immagini memorative, debbo mostrare che esse effettivamente riproducono le percezioni, cioè, somigliano più o meno ad esse. Ciò è dimostrato dalla distanza tra l'impressione, la riproduzione memorativa e i ricordi più remoti. Quest'ultimi mostrano gradi di attenuazione rispetto a quei casi in cui l'impressione è conservata intatta e, quindi, può essere riprodotta.

Tutta la conoscenza più profonda degli stati psichici è anzitutto connessa all'intensità ed esattezza della memoria riguardo a queste immagini memorative così incostanti.

Per<sup>240</sup> la formazione di giudizi su stati interni è necessario poi avere rappresentazioni generali salde, costanti, ma soprattutto uniformi. Esse forniscono i predicati, quindi anche i concetti di classe, a soggetti. Esse non possono modificare nulla nel contenuto percettivo.

Le varie lingue nazionali contengono una svariata ricchezza di rappresentazioni generali dello psichico. Questa ricchezza linguistica di espressioni per indicare stati psichici è un'eccellente prova della nitidezza della differenziazione che ci è data nella esperienza interna. Un gran numero di differenti espressioni sono disponibili per le forme quanto per gli stati delle volizioni e per le molteplici tonalità emotive dell'animo. Sarebbe interessante considerare le lingue in termini di se contengono più espressioni per indicare oggetti esterni o stati interni, e il punto fin dove esse privilegiano particolari classi di stati psichici.

Ora, enunciare ciò che una classe d'individui ha in comune in un concetto predicativo o in un concetto di genere-e-specie, dapprima non cambia nulla nel contenuto della percezione interna correlata. Ciò che esso aggiunge è il mettere a fuoco ciò che è comune e l'escludere la differenza individuale. Gli individui e le relazioni tra le loro proprietà non sono alterati da un processo, che enuncia ciò che essi hanno in comune. Qui giocano un ruolo comparazione, ricordo e immaginazione. La legittimità di queste operazioni formali è implicita nel postulato che il nostro pensiero può estendersi sui nostri stati interni e provvedere così alla loro conoscenza.

Solo se una tale rappresentazione generale pretende di esprimere l'essenza di un fenomeno psichico, o addirittura di spiegarlo, da essa scaturiranno altre esigenze.

Ma un tale procedimento implica considerevoli difficoltà. La filosofia ha continuamente avvertito queste difficoltà nel definire gli stati emotivi. Le definizioni degli affetti da parte di Spinoza<sup>241</sup> sono state molto ammirate. Johannes Müller nella sua fisiologia ha dimostrato la loro importanza. Tuttavia, tutto quello che esse fanno è dare un'indicazione delle cause che producono un affetto.

La natura di un processo psichico non è maggiormente alterata dall'operazione formale di analisi di quanto non lo sia dall'enunciare. Il processo è ora analizzato nelle sue componenti o contenuti parziali. Se la coscienza della relazione tra il processo concreto e i fatti analiticamente selezionati è preservata, il processo psichico non sarà alterato o corrotto dall'operazione formale di selezione o analisi. La stessa formazione del giudizio, che predica un'attività o un patire o una proprietà di un soggetto psichico, penetra più a fondo. In ultima analisi il nostro Sé è sempre il soggetto. Ma esso è solo un dato della nostra esperienza, che è enunciato quando affermiamo che tutti i singoli processi dell'esperienza interna ineriscono e sono connessi con l'autocoscienza, o quando affermiamo che questo Sé appare nell'esperienza interna come suo portatore, o quando affermiamo che questo [è] solamente la descrizione di ciò che è la fattualità. Queste asserzioni non sono una spiegazione che trascende l'esperienza o la interpreta soggettivamente. Se proprietà e regole sono stabilite riguardo ad attività o processi, che sono connessi con il Sé, anche queste sono mere espressioni dell'esperienza. A dire il vero, c'è nello stesso tempo il chiaro pericolo di introdurre interpretazioni sotto alle esperienze. Com'è facile per i dati dell'esperienza, l'“Io” o il “me”, diventare enti metafisici! Com'è facile trasformare attività di questo Io in facoltà! Com'è facile, d'altro canto, trasformare una sensazione o una rappresentazione in un'entità indipendente che sta, come un atomo tra atomi, in relazioni rette da leggi con altre simili entità.

Ebbene, io descrivo e classifico questi processi. Assegno loro nomi, li analizzo. Ora, una scienza della vita psichica, cioè, una riflessione comprensiva sulle percezioni interne, potrebbe essere desunta dal portare sotto regole la comparsa, la coesistenza e la successione di questi processi. Spesso ciò è stato considerato essere il vero compito della riflessione sull'esperienza interna. Proprio come cerchiamo uniformità nella coesistenza e successione dei fenomeni fisici, così potremmo cercare di descrivere gli stati interni dell'essere umano, per così dire, dall'esterno e trattare i processi psichici solo come una parte della natura. Ma nella sfera della vita psichica non disponiamo di deter-

minazioni quantitative che dipendono da misurazioni. Possiamo sperimentalmente produrre sensazioni affini e compararle, ma l'intensità di un tipo di piacere non può essere misurata in relazione a quella di un altro. L'energia interna, che spendo in un dato momento, non può essere quantitativamente distinta da quella spesa in un momento precedente. Ora, stando così le cose, una simile scienza sarebbe sempre inferiore alla scienza naturale. Tuttavia, io mostrerò che in questa sfera possediamo non solo una conoscenza immediata dei processi interni, ma in molti casi anche una coscienza, un accorgersi di come un fatto psichico è prodotto da altri. Così dichiara anche recentemente Volkelt nel suo scritto *Esperienza e pensiero*<sup>242</sup>, p. 89: «Gli eccitamenti della mia coscienza come tali non mostrano da nessuna parte un nesso causale». Alla espressione “causalità” io associo il senso che un fenomeno è determinante, decisivo per un altro. Io non rilevo da nessuna parte tra le mie rappresentazioni un rapporto di determinazione o di effettuazione; la mia esperienza mostra ovunque solo un *simul* e un *post*. A suo avviso, finanche nella mia volontà io esperisco semplicemente una forza, ma non la capacità che una tale forza ha di causare una rappresentazione o il movimento di un arto. Questa veduta si fonda su una confusione, vuoi che la si cerchi nei concetti o nell'uso corrente della lingua. La distinzione tra necessità e libertà è l'espressione dell'accorgersi della differenza nel modo in cui un processo della vita psichica influenza un altro. Il pensiero va dalle premesse alla conclusione<sup>243</sup>. Un piacere produce un desiderio di preservare o appropriarsi di qualcosa. In entrambi i casi il modo di influenzare implica una necessità. Per contro, la relazione tra i miei desideri come moventi e una decisione include libertà. L'espressione “libertà” non designa un qualche tipo definito di influenza, ma è solamente l'espressione di un sentimento, di un accorgersi di un tipo di influenza. In entrambi i casi io esperisco, dunque, quale tipo di connessione sussiste tra una causa psichica e il suo effetto. Anche se si volesse spiegare diversamente il sentimento di libertà, in ogni caso la necessità è intesa come una costrizione, che una parte della connessione psichica esercita sull'altra, una costrizione come esperienza psichica. Ma neppure ciò può essere considerato come un mero *post hoc*. Quando esperisco uno sforzo mentale e il prodursi di un pensiero, qui non abbiamo semplicemente due processi che si susseguono l'uno l'altro. Piuttosto, il primo membro contiene una forza o influenza, e spesso nel risultato posso ancora percepire qualcosa che deriva da esso.

In conclusione, l'esperienza interna mostra una caratteristica peculiare: noi siamo consapevoli di oggetti tramite percezione, ma abbiamo accesso a processi psichici tramite esperienza vissuta. Ciò significa che sentimenti e vo-

lizioni sono contenuti immediatamente nell'esperienza interna, e soprattutto spiega la profonda e potente fascinazione di questa classe di esperienze. Ma ciò può essere esaminato più a fondo solo dopo che abbiamo comparato il riprodurre, il rivivere, il comprendere gli stati psichici estranei con l'accorgersi immediato e le mere rappresentazioni dei fatti psichici.

*Percezione interna: § 4. Le sue componenti contenutistiche*

Prima tesi La descrizione ci ha mostrato che i processi si susseguono nel tempo, sono interconnessi dalla coscienza del loro coappartenere ad un Sé, che solo grazie a questa coscienza essi diventano percezioni interne. Per conseguenza, è solo per mezzo di un processo di analisi e di astrazione che le componenti della percezione interna sono separate dall'intera connessione della vita. Questa connessione non presenta alcuna interruzione, poiché i rapporti causali tra gli stati interni e i processi della vita psichica oltrepassano non solo il sonno più profondo, ma anche la perdita di sensi e la morte apparente.

Seconda tesi Da questa connessione noi separiamo in parte medie della nostra vita psichica, in parte immagini tipiche del decorso psichico. Nel primo caso si ha la connessione di ciò che coesiste, nel secondo di ciò che si sussegue. Entrambe le classi sono espresse in due diversi tipi di concetti psicologici. Classe 1: malinconia, riflessione, ecc. Classe 2: collera, invidia, ecc. Immagini tipiche. Ma questo è un procedimento di distinzione e astrazione.

Terza tesi La coscienza [è] data nell'apprensione, o in parte in essa, in parte nel ricordo, oppure interamente come immagini memorative. Trapassare dell'uno nell'altro. Così i contenuti non si modificano.

Quarta tesi Inoltre analisi di questi processi tipici o medie nelle loro componenti. Reperti interamente analitici. Intuizione, sentimento di per sé, ecc.<sup>244</sup>.

2. Le proprietà fondamentali della percezione interna e dei fatti psichici dati in essa

*Prima tesi*

Nel rapporto tra un fatto e il Sé si trova il contrassegno della percezione interna, nel rapporto con il mondo esterno il contrassegno della percezione esterna. Le mie emozioni e sentimenti simpatetici mi sono dati dal di dentro, senza la mediazione dei miei sensi, semplicemente come modificazioni del mio Sé. Per conseguenza essi sono dati nella percezione interna. Ma anche ciò ch'è dato nei

sensi, vale a dire, ciò ch'è riferito al mondo esterno, può successivamente essere appreso come una modificazione di questo Sé. Esso è allora trapassato dalla percezione esterna a quella interna. Quindi, tutto ciò che compare nella coscienza come sua modificazione può, dunque, essere appreso nella percezione interna.

“È, si domanda Lange<sup>245</sup>, un'osservazione esterna, se le punte di un compasso toccano le terminazioni nervose della pelle e vengono percepite ora come una percezione semplice, ora come una duplice percezione? È un'autointrospezione, se volgiamo la nostra attenzione a un callo dolorante?” Questa domanda fa capire tutta la confusione che c'è riguardo alle espressioni “percezione esterna”, “percezione interna”, “osservazione interna”. A tutto ciò si aggiunge poi l'espressione già di per sé fuorviante di “senso interno”. Così, in questo punto importantissimo di tutta la filosofia, fraintendimenti sono emersi già da un uso vago della lingua. A questo punto tra l'analista e il proprio oggetto si sono frapposti addirittura concetti inventati, un medium offuscante, fonte di molte confusioni.

Wallenstein ha ricevuto la notizia che il Sesina, tra le cui mani sono passate le trattative con gli svedesi e coi sassoni, è stato fatto prigioniero; contemporaneamente è annunciato l'arrivo di un colonnello svedese per la trattativa e gli sono state sottoposte le sottoscrizioni, nelle quali il suo esercito s'impegna con lui<sup>246</sup>. È il momento decisivo in questa tragedia, che deve rendere comprensibile il passaggio, che si attua nella volontà, ad una grave colpa. “Possibile ch'io non possa più agire come voglio? Che neanche volendo non sia padrone di tornar sui miei passi? Ch'io debba portare il fatto a compimento semplicemente perché l'ho vagheggiato?”<sup>247</sup>. Potenti emozioni, un enorme conflitto interiore riempiono il monologo che comincia con queste parole. Al pari di ogni monologo, esso è costituito da una connessione di stati e processi interni, di processi volontari e di emozioni. Questi stati e processi sono presenti in un'intensa eccitazione della coscienza e nel loro susseguirsi sono tenuti insieme dalla relazione al Sé, di cui costituiscono gli stati interni. Così per Wallenstein essi esistono come suoi stati interni ed egli si potrà ricordare di loro in qualsiasi momento successivo. Wallenstein si accorge, dunque, di queste emozioni e processi volontari. Se ora chiamiamo percezione tutto ciò che di effettuale si dà direttamente e immediatamente nella coscienza, allora qui Wallenstein percepisce dal di dentro, senza la mediazione dei sensi, i suoi propri stati e processi. Qui l'espressione “percezione” risulta inappropriata, perché essa sembra includere un apprendere non-intenzionale. Ma nella maggior parte dei casi ciò non avviene nell'accorgersi di emozioni e processi volontari, perché essi, con la loro relazione al nocciolo assolutamente non intellettuale del nostro Sé, ci assorbono totalmente.

Un paggio, che annuncia il colonnello svedese Wrangel, interrompe il monologo di Wallenstein; appena esce, Wallenstein fissa pensoso la porta. “Ancor pura è quella soglia. Il delitto non l’ha ancora varcata”<sup>248</sup> – appare il colonnello Wrangel in persona; nel decorso subentrano percezioni esterne delle emozioni e dei processi volontari. Esse sono date nei sensi, vengono riferite al mondo esterno.

Ma ora si viene a creare una situazione complessa; ciò ch’è dato nella percezione esterna, può successivamente, in base ad un interesse psicologico o critico, essere considerato come stato del proprio Sé. Così la percezione esterna trapassa in quella interna. E se, in conseguenza del mutarsi dell’interesse, ogni percezione esterna può evidentemente trapassare in una percezione interna, allora è chiaro che tutti i contenuti della nostra coscienza possono rientrare nella percezione interna, vuoi che essi, al pari delle proprie emozioni e processi volontari, compaiano solamente nella percezione interna, vuoi che essi, al pari di ciò ch’è dato nei sensi in seguito al riferimento al Sé apprensionale e rappresentazionale, trapassino dalla percezione esterna a quella interna.

In tal modo si risolvono quelle difficoltà con le quali Lange vorrebbe mettere il proprio lettore contro la percezione interna muovendo dal suo puro e semplice concetto. Certamente è una percezione esterna, se io ho una semplice sensazione di contatto e poi, aprendo gli occhi, percepisco con il senso della vista due punte del compasso sulla mia pelle. Certamente sono già percezione esterna le sensazioni tattili che si localizzano e con le quali imputo un dolore ad un mio callo. Ma nel primo caso, stando a quanto esposto dal punto di vista dello psicologo, la percezione esterna può trapassare in quella interna; nel secondo caso, le componenti della percezione esterna compaiono solo secondariamente nella percezione interna del dolore. Le difficoltà implicite nel concetto possono essere risolte; il fatto che l’espressione non sia del tutto confacente non può essere interpretato a detrimento della stessa percezione. Presto ci troveremo di fronte a difficoltà ben più serie e ad avversari ben più temibili.

### *Seconda tesi*

Ciò che appare nella percezione esterna si distingue da ciò ch’è dato nella percezione interna per tre caratteristiche peculiari. Il primo si manifesta nella nostra coscienza, ma come qualcosa che è indipendente da essa. Ciò che appare nella percezione esterna è così dato in una coscienza che è distinta da esso, è dato per conseguenza non direttamente come realtà effettualità, ma come sua apparizione, come fenomeno. Per contro, ciò che è dato nella percezione interna si manifesta dove è situata la sua effettualità, vale a dire, nel Sé. La percezione esterna



è data nei sensi e ha, perciò, la forma sensoriale che deriva da essi. La percezione interna la possiedo immediatamente nell'accorgersi senza alcuna mediazione dei sensi. Essa è, quindi, non-sensoriale. E dal momento che il senso della vista e del tatto sono predominanti nella nostra percezione sensibile e dal momento che essi sono spaziali, da qui scaturisce una terza distinzione. Tutti i fatti della percezione esterna sono spaziali ed estesi o possono essere riferiti a ciò che è spaziale ed esteso: essi costituiscono così il mondo esterno. Per contro, i fatti della percezione interna sono aspatiali e inestesi. Per queste tre caratteristiche peculiari di una realtà effettuale data immediatamente, non-sensoriale e inestesa, possiamo definire i fatti spirituali o psichici in opposizione a quelli corporei o fisici.

### 3. Il metodo dell'esperienza interna e autointrospezione

#### *\*Introduzione*

I processi psichici o interni ci sono dati immediatamente e direttamente solo tramite l'apprensione del nostro Sé. Se ci mancasse questa apprensione, non saremmo in grado di [stabilire alcunché] di un sentimento o di una pulsione, ecc.

L'osservazione [costituisce] uno strumento estremamente importante, indispensabile, della psicologia, la quale diventa possibile solo grazie a questo strumento ausiliario. Già il fatto che esista una psicologia sperimentale, dimostra che è possibile un'osservazione degli stati interni. Uno stato interno è anzitutto il dolore fisico o il piacere fisico. Sarebbe bello se Comte avesse ragione e l'osservazione del nostro mal di denti ci liberasse da esso. Purtroppo [le cose non stanno così]. Un simile stato è inoltre ogni impressione sensoriale. Noi produciamo una copia sulla nostra retina e la vediamo scomparire lentamente. Questa copia è uno stato psichico, destato da uno stimolo che è ormai passato. Essa perdura oltre questo stato, dipende dall'intensità dell'eccitazione sulla retina ed è modificabile dall'osservazione.

Eseguo un esperimento scientifico sul modo di percepire, accostando alla mia mano le due punte del compasso. Ma la stessa attenzione, con cui [accompagno l'esperimento], già qui naturalmente dirà: in un punto percepisco distintamente due impressioni, in un altro una sola. L'oggetto, dopo essere stato percepito e dopo che è trascorso il tempo della percezione, che dipende dall'oggetto, è stato modificato dall'autointrospezione. La differenza personale degli astronomi dimostra che con l'attenzione non [siamo in grado di recepire] nello stesso istante due diverse impressioni sensibili. La stessa cosa emergerà, quando osserviamo noi stessi nel mentre percepiamo. Ma in tutti



questi casi il modo, in cui questi stati interni sono condizionati fisiologicamente, [e] la loro durata non dipendono dalla tensione dell'attenzione.

*Il significato di esperienza interna*<sup>249</sup>

La conoscenza della vita psichica ci è data immediatamente e direttamente solo nell'apprensione del nostro Sé. Se ci mancasse questa apprensione, non saremmo in grado di acquisire da altri conoscenza di un sentimento o di una pulsione. Infatti, tra noi e le altre unità vitali non [c'è] nessuna comunicazione immediata, nessuna lettura del pensiero; c'è [solo una] inferenza dal processo corporeo di altri, a cui poi attribuiamo i nostri propri stati psichici. Quindi, degli stati psichici sappiamo e comprendiamo solo quel tanto che troviamo in noi stessi. Noi dividiamo e combiniamo questi processi interni in noi stessi, li intensifichiamo e li diminuiamo, e in questo modo acquisiamo quei processi che attribuiamo alle espressioni di vita che ci circondano o ci precedono. Noi non possiamo trovare nessun sentimento che non [abbiamo] vissuto in noi stessi. Come potrebbe aver sentito il mammut o le varie specie di animali preistorici, o i nostri propri antenati, quando erano ancora obbligati a vivere con queste piacevoli creature, è compreso da noi solo sulla base dei nostri odierni sentimenti. Quindi, l'intero materiale della nostra conoscenza, la nostra comprensione degli stati di organismi senzienti, pensanti, è solo la trasformazione di ciò che apprendiamo in noi stessi. Precisamente per questa ragione i poeti, i grandi ritrattisti della natura e della storia umana, debbono possedere una ricchezza interiore eccezionalmente grande.

*Genesi del metodo dell'esperienza interna dall'auto-osservazione  
ovvero l'autointrospezione della vita e sua applicazione alla scienza*

L'apprensione scientifica dei nostri propri stati si sviluppò sull'ampia base dell'auto-osservazione e autointrospezione, che la vita continuamente induce. L'auto-osservazione o autointrospezione deve insegnarci la misura delle nostre forze, affinché non ci sopravvalutiamo e rimaniamo nei limiti delle nostre capacità. Il biasimo morale da parte di altri desta in noi dubbi; noi cerchiamo, attraverso l'auto-osservazione, di decidere se realmente siamo egoisti o duri di cuore. Ma fu specialmente la religione cristiana – in accordo con i sistemi filosofici del suo tempo, in particolare con quello stoico – a predicare l'esame di sé e a insegnare l'analisi dei motivi e la estirpazione di ogni tipo di inclinazione

peccaminosa. Tuttavia, in relazione a questa auto-osservazione pratica, subito divenne evidente che l'autointrospezione assunta in quell'accezione non è praticabile e produce solo illusioni.

Il famoso fisiologo e poeta Haller teneva un diario dei suoi stati psichici e arrivò al punto da rivolgersi al teologo Leß per sapere se questi non conoscesse un sollievo per la sua anima angosciata. Nelle sue *Confessioni di un'anima bella* Goethe ha illustrato qualcosa di analogo. Infatti, dal momento che possiamo apprendere in noi solo processi, non la nostra essenza o il nostro carattere, allora una simile autointrospezione consiste nel destare sperimentalmente questi [processi] sulla base di una situazione immaginata. In questo caso ci riteniamo capaci di tutto. Ma se uno si osserva con insistenza e con ansia, è facile che possa scambiare rappresentazioni, desideri, che attraversano fuggevolmente il proprio animo, con ciò che egli realmente vuole. Chi è che per una volta non ha desiderato da uno che gli sbarra in qualche modo il cammino, che il destino possa portarlo lontano, ad esempio nelle nostre colonie africane, anche a rischio che lì venga ucciso realmente? Il funzionario o pubblico ufficiale non segue senza piacere le notizie della morte di coloro che si frappongono tra lui e la sua promozione. Se ora si provasse ciecamente a utilizzare questa autointrospezione estremamente problematica come metodo psicologico, anche qui insorgerebbero difficoltà, che porterebbero alla fine a metterla totalmente in discussione. Analogamente la comprensione degli altri è esposta a molti dubbi e difficoltà, che [debbono essere risolte] col [metodo] scientifico.

*Il significato di questo metodo e la genesi del problema critico  
dell'esperienza interna nella filosofia recente*

Il rifiuto della possibilità dell'autointrospezione proviene esattamente dalla Scuola francese. Ma essa, identificando l'autointrospezione con l'apprensione degli stati interni, finì col negare interamente il valore dell'esperienza interna per lo sviluppo di una scienza psicologica. In tal modo, essa fu guidata da una preferenza per ciò che Lange<sup>250</sup> ha etichettato metodo somatico<sup>251</sup>.

Questa polemica contro l'esperienza interna come metodo della psicologia contiene due errori decisivi, che [devono essere] corretti nelle tesi che seguiranno. Questa polemica ha avuto il merito di aver richiamato la nostra attenzione sul fatto che l'autointrospezione non è una cosa così semplice come associazione e pulsioni. Il problema del metodo della psicologia fondata sull'esperienza interna entra in uno stadio critico. Noi risolviamo questo problema critico della psicologia mediante le seguenti tesi:

Prima tesi L'autointrospezione non include alcuna separazione di soggetto e oggetto. L'autointrospezione non include quindi alcuna separazione di soggetto e predicato. L'autointrospezione non include niente di più che la scoperta di un processo nella coscienza, attenzione che è assegnata ad esso, e come conseguenza di ciò, un'intensificazione della consapevolezza che rivolgiamo al processo. L'attenzione è un processo affine alla volontà. Agli albori della psicologia scientifica essa fu concepita come una speciale facoltà. In realtà l'attenzione è solamente un lato del processo psichico. Mi si chiede da un medico se accuso dolore quando mi arrampico in montagna. Questo dolore è un sentimento; rivolgo ad esso la mia attenzione. Ciò significa solo che io, nella connessione delle rappresentazioni e degli impulsi in tal modo stimolati, intensifico la mia consapevolezza di questo processo. A tale scopo non è richiesta una separazione di soggetto e oggetto. Questa falsa impressione nasce dall'analogia col processo del vedere.

Seconda tesi L'affermazione di Comte<sup>252</sup> è confutata dal semplice fatto che l'autointrospezione esiste. E se esiste, allora deve anche essere possibile. Un mal di denti è, senza dubbio, causato fisicamente, ma ciò nonostante è uno stato psichico. E nessuno dubita che lo si può percepire, viverlo, o farne un oggetto di osservazione.

Terza tesi Infatti, l'autointrospezione è possibile nella misura in cui quell'attenzione non distrugge lo stato psichico su cui si dirige. Ma, a dire il vero, questo è ciò accade nella maggior parte dei casi. Infatti, ciò accade costantemente per la stessa e identica causa, la quale opera in una duplice direzione. L'attenzione, come potete facilmente percepire in voi stessi, è connessa ad un tipo di tensione ed è, per conseguenza, [per] dir[lo] con molta cautela, affine al processo volontario. Per conseguenza, essa è conforme anche a quella regola generale secondo la quale in qualsiasi dato momento nell'animo può esistere una sola ed unica direzione del volere. [...] <sup>253</sup>

Quarta tesi<sup>254</sup> A causa del processo di tensione della volontà un qualsiasi stato di libero gioco delle rappresentazioni viene cancellato. Quindi, tali stati non possono neanche essere osservati. Uno stato siffatto è quello della libera associazione delle rappresentazioni. Esse compaiono e poi di nuovo scompaiono come pensieri, ecc. Questo fragile filo, su cui si muovono queste libere rappresentazioni, si strappa non appena la tensione dell'attenzione soffia su di esso come un forte alito di vento. Un stato siffatto è quello di un'intuizione creativa, artistica, nella quale una figura inventata si forma in modo semi-cosciente e semi-incosciente tramite intuizione, senza alcuno sforzo, ecc. È stato spesso sottolineato che la riflessione lo annienta.

Ora potete riconoscerne il contesto. Già la semplice tensione dell'attenzione, che lo oggettivizza, lo cancella momentaneamente, cioè, lo interrompe. Così [è] giustificato il lamento di Schiller.

Quinta tesi Tutti quei processi che esistono indipendentemente dalla tensione sopravveniente della volontà o che sono solo leggermente affetti da tale tensione, continuano a esistere anche quando l'attenzione è focalizzata su di essi. È in questa sfera più ristretta che è possibile, quindi, un'osservazione di fatti psichici; ma questa sfera è limitata. [...] <sup>255</sup>

Sesta tesi Ma a questo punto per la teoria della conoscenza dell'esperienza interna sorge il problema di descrivere la sfera di fatti, riguardo ai quali non si può contare su alcuna influenza fisica persistente, facilmente conoscibile, nel mantenere uno stato o un processo psichico indipendente dalla sopravveniente tensione della volontà implicata nell'attenzione, ma dove si deve accertare l'intensità e costituzione di uno stato, che in effetti può avere proprietà fisiologiche. Ciò significa che bisogna indicare quelle modificazioni che si verificano per mezzo dell'osservazione. Tutte le emozioni forti costituiscono stati siffatti. Questi sono portati alla nostra attenzione per mezzo di un semplice processo di intensificata consapevolezza e considerazione. Che essi durino o no, che siano interrotti a causa del loro carattere non del tutto continuo, dipende dalle circostanze e dalla natura dell'emozione. Quando persiste una causa sensoriale a cui essi si allacciano, il processo è facilitato. In ogni caso, questo è il campo in cui la ricerca relativa al problema [sembra essere] più giustificata <sup>256</sup>.

Settima tesi Ma noi abbiamo anche conoscenza di quei processi che non sono aperti all'osservazione. La ragione esplicativa di ciò consiste nell'esistenza e nell'uso di immagini memorative. John St. Mill <sup>257</sup> mette in risalto che grazie all'immagine memorativa di un processo possiamo analizzarlo nell'attimo successivo e che in questo modo acquisiamo la parte migliore della nostra conoscenza degli atti psichici. Herbart fece la stessa osservazione <sup>258</sup>. Questo spiega l'errore di molti psicologi, che [tentano] di apprendere nella percezione interna il processo cogitativo e volitivo e tutti gli stati affettivi, presentificandosi le immagini memorative di ciò che è appena trascorso. Qui si fanno sentire le carenze della memoria <sup>259</sup>. Infatti, la memoria diventa incerta in proporzione alla distanza che separa il processo ricordato dalla sua produzione. Le migliori immagini memorative sono, perciò, quelle che sopravvivono subito dopo che è trascorso il processo, specialmente subito dopo che l'osservazione ha interrotto il processo. Ma sono precisamente queste immagini che possono essere molto facilmente scambiate per vere e proprie percezioni. Ciò accade specialmente quando l'intenzione dell'osservazione interrompe il pro-

cesso e in tal modo quasi simultaneamente fissa la sua immagine memorativa nel campo visivo della rappresentazione. In questo campo<sup>260</sup> sarebbe auspicabile una ricerca scientifica (esperimenti) sulla transizione dalla percezione all'immagine memorativa. Questa transizione è molto simile alla transizione che avviene quando chiudo gli occhi e conservo un'immagine. La nostra conoscenza dei processi psichici deriva per la maggior parte da tali immagini memorative. Questi processi possono poi anche diventare oggetto di osservazione. Infatti, l'atto del ricordare corrisponde all'intensificazione della consapevolezza nel prestare attenzione ad una rappresentazione.

*Sulla portata e limiti della percezione di stati interni*

Ottava tesi Per conseguenza il materiale della nostra conoscenza psichica è formato principalmente da quei processi percettibilmente coscienti che, dopo essere trascorso un po' di tempo, possono ancora essere riprodotti. Per precisione, solo quei processi che appartengono a classi già costituite, e che per un qualche ragione hanno sollecitato uno speciale interesse, sono ricordati.

Nona tesi Quest'intero materiale è trasparente, cioè, contiene le componenti di cui è formato, o come sono attualmente differenziate in esso, o possono essere ritrovate lì quando le si usa.

Decima tesi Solo particolari processi e le particolari relazioni di influenza che intercorrono tra loro, entrano nella nostra coscienza. La totalità della vita psichica non ci è data. Neppure il suo nocciolo o il nostro carattere. Noi possiamo bensì mettere in relazione il nostro sentimento vitale e l'autocoscienza, su di esso fondata, con la coesistenza e successione dei nostri stati interni così come sono tenuti insieme. Ma poi non si forma nessuna veduta dell'intero. Il nostro carattere esiste per noi solo per mezzo di una inferenza. Lo stesso vale per la totalità della nostra vita psichica per quanto riguarda le sue proprietà e componenti. Infatti, questa conoscenza di sé è prodotta per mezzo di inferenze nel modo seguente: noi mettiamo in relazione le immagini memorative, che esprimono parti di questo Sé, col nostro costantemente attivo sentimento di sé, che è in questo momento il punto focale dell'attenzione. Analogamente mettiamo in relazione immagini memorative l'una con l'altra e con le immagini di ciò che si è ottenuto. Poi da questi stati di fatto inferiamo le cause. Questa stessa connessione può essere gradualmente completata da noi, in alcuni punti in maniera più oscura, in altri più chiara. Essa non entra mai totalmente nella coscienza. Non sappiamo, d'altronde, se

il Sé sia qualcosa di più di questa connessione. Esso può essere parzialmente trascendente per l'esperienza. Ancora più incerto è ciò che inferiamo da esso riguardo al tipo di connessione psichica in questa particolare psiche o in generale. Tuttavia, gli errori inerenti a questo processo hanno un notevole correttivo. Perciò la nostra comprensione di noi stessi non è così assolutamente incerta come la nostra [comprensione] degli altri. Noi possiamo verificare, per mezzo di processi di riproduzione, se il nostro giudizio di ciò che è possibile per noi, e la nostra comprensione del nostro proprio carattere, basata su ciò, sono reali. Io rievoco le condizioni, infondo loro vita e osservo, per così dire, cosa ne segue. Questo è il modo in cui io so, per esempio, che non posso approvare un furto. Sostanza psichica di un'esperienza interna, attenzione richiesta da esperienza interna e autointrospezione non modificano nulla nel contenuto di ciò che ci capita di percepire casualmente. Una grande difficoltà consiste nel fatto che ogni cosa data nella percezione interna è sempre solo lo *status conscientiae* illuminato da attenzione. Le altre parti perdono sempre più in distinzione, ecc., sull'orizzonte della coscienza<sup>261</sup>.

#### 4. Il flusso temporale come la forma delle percezioni interne

##### *Prooemium*<sup>262</sup>

Noi viviamo la durata di uno stato interno, la sua sequenza di mutamenti, come successione. Questa successione si dà quando qualcosa è tenuto insieme nella coscienza. In ogni caso, la molteplicità e la sequenza di mutamenti dovrebbero essere considerate come una relazione di stati interni, che può assumere la forma della successione. Designo tale relazione come una serie, una forma che conferisce ordine. Da ciò otteniamo l'idea che è proprio della natura di questo tenere-insieme sviluppare una forma che ordina il molteplice degli stati interni in una sequenza. Nella nostra esperienza vissuta ci dovrebbe essere una proprietà a noi sconosciuta, che rende possibile conferire loro, mediante questo tenere-insieme, la forma di un flusso temporale. Ciò avverrebbe in modo tale che questa forma armonizzerebbe la successione dei mutamenti in noi e negli altri con oggetti appresi, secondo leggi indipendenti da noi, leggi contenute negli oggetti. Tali leggi sarebbero come quelle che esistono per il senso del tatto e della vista in riferimento a un sistema d'ordine per ciò che coesiste [nello spazio]. Tutto ciò sarebbe concepibile. Ma dovrebbe esserlo differentemente che in Kant, poiché noi abbiamo distinto [più nettamente] percezione interna ed esterna<sup>263</sup>.

Tuttavia, in tali argomenti viene omessa quella caratteristica fondamentale del tempo che anche Kant trascurò. Il presente avanza, per così dire, in successione. Ciò che è presente arretra nel passato. Questo avanzare del presente nel tempo è il fatto che nessun sistema d'ordine di un senso interno è in grado di spiegare. Dei processi compositi che costituiscono il presente, qualcosa si perde goccia a goccia, per così dire, nell'oceano del passato. In avanti, qualcosa di atteso, di futuro, diventa presente.

Prima di tutto ci chiediamo che cos'è il presente. Non è nient'altro che uno stato vitale, che si manifesta nell'attenzione, nel sentire e nel volere. Come stato di coscienza il passato è distinto dal presente per tutte quelle caratteristiche peculiari che distinguono i ricordi dalle esperienze vissute<sup>264</sup>. Il futuro è ciò che è meramente indeterminato in termini di immagini rappresentazionali. Esso è un mondo di possibilità che ci incalzano costantemente come banchi di nebbia, quando guardiamo giù dall'alto delle Alpi. Ma queste possibilità sono immagini connesse con l'attitudine dell'attesa. Il futuro nascente influenza sempre la coscienza mutevole del presente in qualità di tonalità emotiva: grande felicità, morte imminente, il sentimento tragico della vita associato con la tarda età in *Faust*, Parte II.

In questo contesto sono stati distinti i seguenti momenti: la successione come tale, la distinzione tra presente, passato e futuro, e l'inarrestabile avanzare del presente.

### 1. Successione

Simultaneità, sequenza, durata, distanza temporale sono relazioni intrinseche alle nostre percezioni, che designiamo come relazioni temporali. In esse è contenuta una successione di mutamenti, e non possiamo pensare la rappresentazione della successione senza quella del tempo, come la rappresentazione del tempo senza quella della successione. Ma tutti i mutamenti nelle nostre percezioni interne o esterne vengono inseriti in qualcosa di duraturo, di costante, in un'astrazione. Nasce così un'intuizione del tempo, che abbraccia le successioni vissute e porta la serie all'indietro verso ciò che è ricordabile, in avanti verso ciò che è vivibile. In questa [serie] un saldo ordine di membri è presente come in un intero. Questo sistema diventa possibile, quando le successioni, che sono soggettivamente differenti, sono misurate in base ad un criterio oggettivo, come il sorgere e il tramontare del sole, il ciclo annuale del sole, l'ora solare, infine i rintocchi di un pendolo. In base a questo [metodo di misurazione] la progressione del tempo è uniforme, la distanza tra



due membri di questo intero temporale può essere determinata in qualsiasi momento sommando le distanze tra tutti i membri intermedi. E dal momento che i mutamenti nel tempo presuppongono, in base alla legge di causalità, altri mutamenti all'indietro e altrettanti ne producono in avanti, questo intero non è quindi delimitato da membri a noi noti, ma l'accadere nel tempo è infinito, è illimitato sia all'indietro che in avanti. Il congegno di una tragedia o di un romanzo, svolgendosi nel tempo, ha inizio, mezzo e fine. Ma l'inizio rinvia a condizioni retrostanti di generazioni passate, e si sa bene che la conclusione di un romanzo non è la fine dell'intera vicenda<sup>265</sup>.

Anche l'intera storia umana non è che un simile congegno, che all'indietro si rapporta ad un accadere e in avanti lo reinterpreta. Infatti, la rappresentazione della successione è distinta dalla successione delle rappresentazioni in primo luogo attraverso la coscienza sintetizzante: ma questa presuppone che [...] <sup>266</sup>

## *2. Distinzione tra presente, passato e futuro*

Ma i membri di questo intero di tempo riempito, al pari delle singole scene in una tragedia, si differenziano qualitativamente tra loro non solo in base al loro contenuto. Se si prescinde da questi contenuti e si mantengono i punti da essi riempiti, quest'ultimi non sono equivalenti gli uni agli altri come i punti di una linea. Piuttosto, dal tempo riempito da contenuto sensoriale, sentire e volere, o dal presente vivente, si estendono all'indietro una serie d'immagini memorative, graduate secondo il valore per la coscienza e la partecipazione emotiva. Come una serie di case o di alberi si perdono in lontananza, si rimpiccioliscono, si allontanano, così in questa serie temporale si sfuma ad intervalli il grado di freschezza del ricordo, finché le immagini non si perdono all'orizzonte nell'oscurità. Analogamente al presente si allaccia una serie graduata di attese e volizioni, quindi di tensioni della volontà e del sentimento; quanti più membri, cioè, scopi, mezzi, oggetti, vi sono tra il presente riempito e un'attesa, tanto più lontani e infine nebulosi sono questi membri.

## *3. L'inarrestabile avanzare del presente*

Ma il presente garantisce situazioni sempre nuove del nostro Sé, avanza sempre con lo stesso ritmo, senza mai esitare, senza mai affrettarsi. Così esso è e mai diviene, eppure costituisce tutta la realtà effettuale. Quindi, il tempo e il mutamento fanno sì che nulla perduri, ma tutto si consumi.



Ora<sup>267</sup>, però, queste situazioni includono in sé l'interna vitalità di volontà e causalità, cioè, sono [subordinate] alle condizioni di volontà e causalità, cosicché queste due, senza il fluire del tempo, si ridurrebbero alla parvenza di un qualcosa di ignoto a noi. Infatti, la volontà si estende da stati interni ricordati, che debbono essere riportati all'indietro, alla rappresentazione d'oggetto, che è propria del futuro. E la causalità consta di membri separati dal fluire del tempo.

Ebbene<sup>268</sup>, l'idealità del tempo è molto più difficile da concepire della idealità dello spazio, poiché il tempo è tanto la forma del vivere interno, quanto la forma dei processi esterni. L'aumento d'intensità dell'attenzione o del sentimento di dolore è dato come accorgersi. Esso è incluso in ogni accorgersi della nostra vitalità, e dal momento che qui coscienza dello stato e vitalità esperita coesistono indivise, è assolutamente insensato inserire una parvenza tra coscienza e vitalità, che sono assolutamente indivise.

Perciò, Helmholtz dichiara nell'*Ottica*<sup>269</sup>: "L'unica relazione, in cui potrebbe aver luogo una effettiva concordanza tra le nostre percezioni e la realtà, è la successione temporale degli eventi con le loro diverse peculiarità. La simultaneità, la successione, il ripresentarsi regolare della simultaneità o della successione possono aver luogo nelle sensazioni altrettanto quanto negli eventi".

E<sup>270</sup> questo tempo interno si amplia in un'immagine assolutamente chiara del tempo come forma generale dell'accadere, quando nelle immagini del mondo esterno, specialmente nei movimenti, scorgiamo il medesimo flusso temporale. Qui non c'è traccia di quelle difficoltà che implica lo spazio. Nella vita psichica, che è aspaziale, l'ordine spaziale dev'essere costruito come una sua funzione. Dal momento che quest'ordine è esterno, esso dev'essere costruito in noi per la seconda volta. Noi percepiamo il fluire del tempo fuori di noi, perché esso costituisce la forma della nostra propria vitalità. Qui tutto è chiaro e trasparente.

Se<sup>271</sup> ammettiamo che il tempo sia un sistema d'ordine fondato nelle condizioni di un qualcosa di atemporale, risulta subito l'impossibilità di portare avanti una simile idea. Presente, passato e futuro si distinguono qualitativamente tra loro come stati della coscienza. Questa distinzione è data nel vivere stesso. Qui vi sono quindi distinzioni, che come ricordare, presente, attendere, come distinzioni psichiche fondamentali, formano la vita stessa, scaturiscono dall'atteggiamento vitale. Queste distinzioni non si possono considerare come prodotte da un sistema di condizioni, che sarebbe fondato sulle nostre rappresentazioni<sup>272</sup>. E quindi non si può neanche reputare che l'avanzare, che si manifesta in queste situazioni fondamentali

di vita, sarebbe parte di un sistema d'ordine data nel rappresentare, poiché qui si dà anzitutto solo una particolare relazione vitale tra queste situazioni di vita [...] <sup>273</sup>. Né l'avanzare del presente come tipo particolare di situazione di fatto interna è spiegabile in base ad un sistema [esterno] di condizioni. Si potrebbe supporre che l'avanzare del presente nel tempo sarebbe un simbolo della nostra coscienza per indicare una situazione differente da essa. Conseguentemente non si potrebbe dire che ciò che è simultaneo assuma forma temporale, ma è piuttosto la simultaneità stessa e il concetto di eternità, da essa desunto, è la rappresentazione di relazioni temporali. Si dovrebbe quindi [presupporre] che tra ciò che viene ricordato, vissuto e pianificato esisterebbe una relazione assolutamente distinta dal tempo, dalla quale discenderebbe l'avanzare del presente nel tempo. Dal momento che <sup>274</sup> il sistema d'ordine esisterebbe oggettivamente a prescindere da noi, sarebbe esso ad assegnare alla mia particolare situazione di fatto il valore di presente. La concezione, che ha trasformato questa situazione in un presente, sarebbe fondata su questa proprietà della nostra coscienza. Nei miei stati interni non esisterebbe quindi alcuna distinzione tra presente e passato, così come io la vivo. Essa esisterebbe grazie all'intuizione sintetizzante. Così Kant. Ebbene, ciò è un totale rovesciamento del rapporto tra realtà effettuale, vita e pensiero. Il presente è un vivere immediato. Infatti, dolore, piacere, intenzione non sono distinti tramite una forma di collegamento tra essi [e] un'intuizione di ricordi. Tale distinzione, come ciò di cui ci si accorge, non può dipendere da una forma d'intuizione.

Proprio <sup>275</sup> ciò che nella vitalità si presenta come costante corruzione, come flusso ininterrotto dell'accadere, come estensione di causalità e volontà, dovrebbe essere, come questa stessa vitalità vissuta, la parvenza di un sistema d'ordine. È impossibile continuare a riflettere su un'idea di questo tipo <sup>276</sup>.

#### *4. La sede delle difficoltà insite nella rappresentazione del tempo e la loro soluzione*

Eppure nella rappresentazione del tempo è insita una difficoltà, che contiene la ragione profonda dello sforzo di tutta la mistica di sottrarsi al fluire del tempo.

Tra il presente riempito e il ricordo inizialmente non c'è alcuna distinzione netta in termini di percezione interna. Quando ascolto una melodia, non c'è nessun confine netto che separa ciò che ascolto da ciò che ricordo. C'è piuttosto un lento, direi graduale, retrocedere dei vissuti nei ricordi. Si ha così l'impressione che il presente scompaia.

Quindi, ciò che crediamo di vivere come presente, solo in apparenza è una estensione. Vedo precipitare una stella cadente – conseguentemente la traiettoria infuocata, che essa deve percorrere, è per me il presente. Ascolto suoni che si susseguono l'uno all'altro – anch'essi mi sembrano il presente.

Il presente è e già non è più. Qui sta l'inafferrabilità di ciò che costituisce propriamente il tempo. Agostino: "Se mi chiedi che cosa è il tempo, non lo so; se non me lo chiedi, lo so"<sup>277</sup>. Anche il passato non è più. Il futuro non è ancora, il presente è un nulla, cioè, un qualcosa di inafferrabile.

Questo carattere del tempo è vissuto da Eraclito nel sentimento tragico della corruttibilità, è espresso da Zenone nella nota contraddizione della freccia che vola. È il motivo più profondo di tutta la mistica, dacché vuole sottrarsi alla corruttibilità. Ma anche immergendosi nell'eterno, essa non riesce tuttavia a sopprimere la forma del tempo<sup>278</sup>.

## 5. \*La realtà effettuale del flusso temporale

### *\*Critica della dottrina kantiana del tempo come forma del senso interno*

1. Il più importante attacco sferrato alla realtà di ciò che è dato nella percezione interna può essere rinvenuto nella dottrina kantiana del senso interno e del tempo. La dottrina antico-medievale di una corrispondenza delle forme della natura con le forme dell'intelletto fu conservata nelle categorie della scuola razionalistica dei metafisici, che influenzò Kant. La sua analisi della matematica, della scienza matematica della natura, e della logica espose ciò che è contenuto nella forma dell'intelletto. Così egli ripristinò l'opposizione tra materia e forma nel campo psichico. Oltre alla sua materia, ogni apparizione ha come sua condizione la forma *a priori* nel soggetto. Questo è il caso delle esperienze, delle rappresentazioni e dei concetti della vita spirituale, quanto di quelli degli oggetti esterni. Il senso interno, cioè, l'intuizione di noi stessi, dei nostri stati interni, è una condizione *a priori* delle apparizioni. La forma del senso interno è il tempo. Il tempo è una condizione *a priori* per le seguenti ragioni: simultaneità e successione non potrebbero essere percepite da noi se questa condizione non fosse inerente al nostro percepire; inoltre, si possono intuire apparizioni nel tempo, ma non il tempo stesso; infine, asserzioni apodittiche sul tempo (che esso ha una sola dimensione, che tempi differenti non sono simultanei, ma successivi) sarebbero altrimenti inesplicabili. Il tempo è certamente una forma pura dell'intuizione sensibile, perché l'intuizione è una rappresen-

tazione, che ci può essere data per mezzo di un oggetto. Il tempo è una tale intuizione, dal momento che i tempi particolari sono semplicemente parti dello stesso tempo, e ogni determinata grandezza in esso è data solamente mediante limitazione. Ma mediante una delle antinomie Kant mostrò che questa forma *a priori* dell'intuizione, cioè, del senso interno, è soggettiva nel suo valore conoscitivo. Secondo questa antinomia il mondo non può essere concepito né come avente un inizio nel tempo, né come non avente un inizio nel tempo. Inoltre, la contraddizione tra la necessità di una connessione del mondo e la coscienza epistemica può essere risolta solo supponendo la soggettività del tempo.

2. L'errore fondamentale di questa concezione consiste nell'estensione del concetto di apparizione alle esperienze interne. Kant stesso ammette: "Il tempo è senza dubbio alcunché di reale, ha una realtà soggettiva rispetto all'esperienza interna, ossia, io ho realmente la rappresentazione del tempo e delle mie determinazioni in esso"<sup>279</sup>. Per conseguenza il fluire temporale della vita non è un'apparizione, ma un fatto psichico, che certamente può essere concepito come il prodotto di componenti.

3. La prima tesi di Kant circa il fluire del tempo come una forma *a priori* è dimostrata correttamente da lui. E infatti questa condizione è radicata in un'attività, la cui natura si manifesta nell'unità della coscienza. Questa è la fonte della continuità del tempo. Tuttavia, in questa prima tesi non dovrebbe essere introdotta la separazione tra materia e forma.

4. La seconda tesi di Kant è sbagliata. Il tempo non è una forma pura dell'intuizione analoga allo spazio. Se lo fosse, allora le sue parti si distinguerebbero l'una dall'altra solamente per la loro relazione al tutto. Le componenti del tempo restano distinte l'una dall'altra anche quando esse sono astratte dai loro specifici contenuti. Il presente è l'esserci così com'è dato nell'esperienza. I lati della nostra vita psichica come anche la realtà del nostro Sé e del mondo sono tenuti insieme nel tempo da questo presente. Ri-produzioni e rappresentazioni del futuro [devono essere] distinte dal presente<sup>280</sup>. Perciò, il tempo è dato nella totalità della nostra autocoscienza e non è meramente un fatto dell'intelletto.

5. La soggettività del tempo. (a) Questa tesi non spiega come possa essere presente in noi il fluire del tempo (la vita psichica è attività). (b) La tesi non rende giustizia al darsi del tempo nella volontà e nel sentimento [...]<sup>281</sup>.

*\*Durata e mutamento nel tempo*

## § 1

Fu dato lo stato percettivo. In esso distinguiamo elementi, che denominiamo sensazioni. Tuttavia, questi elementi non designavano fatti primari, con cui spiegare la percezione, ma elementi che trovammo inclusi nella percezione. Ad ogni percezione conviene solo una proprietà o caratteristica, da cui è astratto il concetto di tempo<sup>282</sup>.

## § 1a

Vi è un caso apparentemente semplice, ma che in realtà può essere compreso solo prendendo in considerazione altri casi. È quello della durata di uno stato psichico, in cui non ha luogo alcun mutamento. È quanto succede, quando nel nostro campo percettivo ci atteggiamento passivamente di fronte ad uno stato e in esso non ha luogo un mutamento. È quanto succede, quando al nostro interno ci troviamo in uno stato di passività. Stando in questo stato non abbiamo alcuna coscienza della sua durata. Tuttavia, ciò non c'impedisce di avere ogni volta, quindi difficilmente solo sulla base di indizi che consentono un'inferenza, una coscienza abbastanza chiara della durata di questo stato, checché dicano i poeti su attimi che si eternizzano.

## § 1b

È stato continuamente notato che ai mutamenti è regolarmente connessa una coscienza della durata. A tal riguardo dobbiamo nettamente distinguere la coscienza della durata e la tendenza dell'attenzione a cercare di determinare la durata, che conduce alla prima rappresentazione astratta del tempo. Noi cerchiamo il tempo nel caso più semplice immaginabile, in cui uno stato percettivo contiene una coscienza della durata come sua proprietà mediante i mutamenti che esso subisce.

## § 2

I mutamenti nel nostro campo percettivo sono molteplici. Ma, considerati in termini di stati percettivi, essi hanno tutti una caratteristica comune. Lo stato *a* della nostra coscienza trapassa senza interruzione o intervallo

nello stato *b*, se la mia coscienza non è interrotta. Questo caso di interruzione della mia coscienza sarà esaminato in seguito, con riguardo alle eventuali conclusioni che esso consente. I miei stati percettivi, a condizione che l'orientamento dell'attenzione non produca temporaneamente stati di rappresentazioni interne e non rimuova totalmente lo stato percettivo, si presenteranno continui, senza intervallo, durevoli, per quanto interrotti e discontinui possano presentarsi gli oggetti e i loro stati nella percezione. Anche i movimenti sono sempre continui nel loro contenuto percettivo. I suoni possono mostrare transizioni nette, ma lo stato percettivo forma un qualcosa di continuo. Similmente i processi tensionali [mostrano] transizioni reciproche di qualità o intensità.

Non è facile, nel caso di questi processi, fare astrazione dalla nostra costruzione degli oggetti, una volta che sia stata compiuta. Un tale, che si trova *in facie* di fronte a noi e si avvicina, pensiamo di vederlo muoversi verso di noi; in realtà questa è solo una costruzione delle diverse posizioni dei piedi e di altre percezioni inconse sull'occhio fisso rivolto a lui. Per conseguenza la costante auto-osservazione mostra che la percezione del mutamento non si compone di immagini momentanee.

L'attuale psicologia si vede costretta ad avanzare la supposizione che la percezione del mutamento si compone di immagini momentanee, ma questa è in contraddizione con il reale stato di fatto. La sequenza di un suono continuo, ad esempio quello di un carro che passa sulla strada sotto di me, non si compone di un momento indivisibile, inesteso, che è presente, e di altri, che sono passati. Piuttosto, la sequenza si trova nella nostra percezione attuale. Dal momento che quest'ultima ha un focus molto ristretto nell'apprensione sensoriale di una sequenza, è facile trarre l'errata conclusione che la nostra percezione possa contenere un unico stato presente e che gli altri si trovino solo nel ricordo.

### § 3

Anche questo semplicissimo fatto non è connesso in alcun modo al fatto che nella autocoscienza riferiamo tali stati percettivi al nostro Sé. La durata di una percezione ci è data senza alcuna coscienza del nostro Sé. La percepiamo semplicemente come un grado di intensità. Non la percepiamo nella sua stabile determinatezza, piuttosto siamo coscienti solo del fatto della durata in generale. Se riservassimo ad essa il concetto di stato percettivo, che sarebbe semplicemente un momento privo di estensione, allora troveremmo la differenza.

## § 4

Questo fatto s'inquadra nel contesto generale, secondo cui l'intuizione è continua, mentre tramite divisioni, collegamenti e relazioni tra le sue componenti, che formano il pensiero concettuale, cerchiamo di avvicinarci all'effettuale. Si può considerare l'uno o l'altro approccio come l'espressione dell'effettuale, nei confronti del quale una mera forma di apprensione della nostra coscienza sarebbe disponibile nell'altro. Qui si origina l'antinomia tra il continuo e il discreto, a cui si può ridurre una parte dell'antinomia kantiana.

## § 5

Nel presente caso quest'è la semplice situazione di fatto. Ogni stato percettivo, che include mutamenti, si presenta in una durata continua. Qui nessuna parte è separata dalle altre. Se si considera psicologicamente questo stato percettivo, esso diventa un atto psichico. Quest'ultimo può essere chiamato azione, attività, energia, funzione, poiché può essere interpretato in vari modi. Questi due lati della cosa evidentemente corrispondono. È la natura dell'atto d'intuire a manifestarsi come durata. Durata, successione nel tempo, è uno stato psichico radicato nella natura della nostra coscienza, la quale si manifesta in termini di atti. È la nostra coscienza a trasmettere questa sua proprietà al processo.

## § 6

Possiamo gettare un'ulteriore sguardo sulle condizioni della coscienza considerando che è la relazione tra un singolo elemento, che non si lascia risolvere in una mera successione, e un molteplice a rendere possibile l'intuizione del tempo, a rendere psicologicamente possibile la durata, la successione e il tempo.

## § 7

Da ciò deriva la verità della tesi che durata, successione, tempo sono solo proprietà inerenti ai nostri stati psichici. In questo Kant ha ragione. Per apprendere qualcosa in termini di durata o successione del tempo, dev'esserci questa proprietà degli atti di coscienza. E anche il senso interno e la sua forma non possono essere intesi diversamente. Ciò che è contenuto nella nostra coscienza, viene rappresentato così come vi è contenuto. Qui, infat-

ti, esiste solo la distinzione tra proprietà degli stati psichici, che diventano coscienti oppure non lo sono in un dato momento, in date circostanze. Così con questa proprietà della nostra coscienza abbandoniamo il mero corrispondere, il semplice stare-per, e entriamo nel mondo reale, che ci è dato così com'è in sé.

## § 8

Questa tesi può essere dimostrata nella sua semplice verità anche rendendo chiaro come sia dal canto suo impossibile qualsiasi tentativo di far sorgere durata, successione e tempo da elementi atemporali. Ciò dovrebbe essere in sé evidente. Eppure nessuno più di Kant è stato pronto a battersi contro questa verità<sup>283</sup>.

### *\*Il tempo come presente che avanza*

#### I

È stata la scuola astratta ad aver portato la dottrina del tempo su di una via sbagliata. In antitesi ad essa, noi cercheremo di sviscerare nel modo più chiaro possibile i fatti dell'esperienza dallo stato di fatto psichico in quanto tale. Mentre lo facciamo, ci rendiamo conto a questo punto che la concezione gnoseologica<sup>284</sup> della scuola astratta contiene in sé solo una parte della consistenza effettiva dell'esperienza. Il suo schema del tempo era così nebuloso, che fu facile, nel laboratorio della *Critica della ragione pura*, distillarlo chimicamente nella forma del senso interno. Kant stabilisce due assiomi per la nostra intuizione del tempo. Primo: il tempo ha una sola dimensione. Secondo: tempi differenti sono soltanto successivi. Questi assiomi, a suo giudizio, non possono essere derivati dall'esperienza, poiché hanno certezza apodittica. Tuttavia il primo contiene, al di là del gioco di una comparazione spaziale, solo il fatto contenuto nel secondo, ovvero che tempi differenti non sono simultanei. Così questi due assiomi spiegano semplicemente una proprietà che appartiene sempre alla nostra apprensione del tempo, cioè, che nella nostra autocoscienza noi distinguiamo un prima e un dopo. Dal momento che il tempo è contenuto in ogni atto psichico, questo fatto costituisce una costante relazione fondamentale per qualsiasi ricerca, e solo in questo senso può essere definito apodittico o *a priori*.



## II

Dai nostri atti psichici noi deriviamo così le seguenti astrazioni: a. che quando sono costanti, hanno una durata; b. che questa durata è maggiore o minore di quella di atti psichici parziali che occorrono simultaneamente; c. che gli atti stanno tra loro nella relazione del prima e del dopo.

Se, in accordo con quanto sopra, questa proprietà degli atti psichici può essere ricomposta nell'immagine della linea del tempo, ciò è dovuto al fatto che noi apprendiamo la linea in una successione continua, in un atto psichico durevole. La comparazione dovrebbe quindi andare nella direzione opposta. È la rappresentazione dello spazio che andrebbe esplicitata sulla base della rappresentazione del tempo. Ma, anche qui, l'aspetto intuitivo del mondo esterno mantiene la sua predominanza. D'altro canto, se si prova ad intendere la linea del tempo come composta di elementi omogenei – cosicché, dopo l'astrazione dal loro contenuto specifico, gli elementi in quanto elementi temporali sono uniformi come quelli dello spazio<sup>285</sup> –, questo è un errore, che è radicato in un'astrazione che si è spinta troppo lontano.

## III

Che i nostri stati siano sequenziali, non implica ancora un coscienza di questa sequenza. Questa coscienza o accorgersi del fluire del tempo può essere pensata solo in connessione con la nostra autocoscienza e il ricordo<sup>286</sup>.

## IV

Dopo che le componenti di questa sequenza sono state astratte del loro contenuto, esse continuano a rimanere distinte l'una dall'altra come componenti del tempo, poiché sono correlate l'una all'altra come presente, passato e futuro.

Passato e futuro si formano solo tramite rappresentazione. Anzi, esistono solo nella rappresentazione interna, in parte come ricordo, in parte come immagini di qualcosa che vuole successivamente diventare realtà effettuale. Essi devono essere distinti dal presente, che è totalità riempita di vita, non già una rappresentazione di essa.

Il presente è l'autocoscienza riempita, in cui ci troviamo come realtà effettuale. Esso non è infine altro che la realtà effettuale del nostro Sé, cioè, l'esserci che è dato nell'esperienza.

Questo presente ha una durata, anche se limitata. Così possiamo misurare una percezione, ad es., come impressione visiva secondo la sua durata. In questo caso solo [la] durata di una percezione visiva come tale viene misurata. Ma l'autointrospezione ci mostra anche una coscienza della durata nella percezione.

Infatti, lo stato del presente trapassa continuamente e gradualmente nello stato del ricordo. Ciò può essere osservato nel fatto che, nel caso di un'impressione uniforme durevole, non siamo in grado di fissare l'istante, dove essa comincia a scivolare nel passato.

Così il presente si distingue dal passato e dal futuro per il fatto che esso soltanto è effettuale. Ciò può essere constatato tramite il fatto che noi ci atteggiando solamente in modo rappresentazionale rispetto a ciò che è passato. Un dolore, che ridestiamo nel ricordo, è un dolore presente, che viene rievocato mediante la relazione di una rappresentazione con il nostro presente Sé effettuale. Anche una rappresentazione può essere una parte dello stato del nostro Sé nel presente. Come tale essa è effettuale, cioè, uno stato effettuale. Per contro, il suo contenuto può essere irreali e come tale può appartenere al passato o al futuro.

## V

La successione di stati nel tempo così come la durata di un singolo stato costituiscono un determinato *quantum* di tempo. L'unità di questo *quantum* di tempo risiede nella durata temporale che è richiesta per generare una percezione o una rappresentazione.

La durata di una impressione luminosa può essere accertata in base al fatto delle ri-produzioni positive. Helmholtz, *Ottica*<sup>287</sup> p. 338: ripetute impressioni luminose omogenee esercitano sull'occhio lo stesso effetto di una illuminazione continua. Se su un disco nero c'è un punto bianco e il disco ruota abbastanza velocemente, invece del punto compare un cerchio bianco, che [è] uniforme in tutti i punti e non mostra nulla del movimento. Tutti i punti della retina, sui quali si rispecchia il cerchio, ricevono ciascuno una impressione luminosa, che si ripete così velocemente da apparire continua, e che a causa della sua brevità non è così nitida da apparire bianca, perciò è grigia.

## VI

La misura del tempo è, quindi, soggettiva e varia da organismo a organismo<sup>288</sup>.

## 6. Il collegamento tra percezione esterna ed interna nel riconoscimento e comprensione delle altre persone

### *Conoscenza di stati psichici estranei*

Prima tesi Normalmente l'apprensione di altri non sembra comportare alcun processo complesso – non sappiamo niente di esso. L'apprensione di ciò che è dentro un altro ci sembra aver luogo immediatamente. Quando vedo una persona scoppiare in lacrime di fronte a me, mi sembra di avere accesso immediato ad uno stato di dolore intenso. Nei suoni e gesti [di] altre persone crediamo di poter penetrare il loro involucro corporeo e scorgere che cosa c'è dentro. Non siamo coscienti di un procedimento composito.

Tuttavia, questa è un'illusione. È uno di quei tanti casi, in cui rivolgiamo la nostra attenzione solamente al risultato di un processo psichico, dal momento che il nostro interesse è focalizzato su questo soltanto, e così non apprendiamo i membri del processo stesso<sup>289</sup>.

Una parte dell'impressione estetica della figura o forma umana o animale si basa su questa percezione apparentemente immediata. Ci sembra di poter penetrare una superficie esterna e guardare un nocciolo interno<sup>290</sup>.

Seconda tesi L'analisi di questo processo distrugge questa illusione. Io posso meglio chiarire questo processo portandolo nella forma di un ragionamento analogico. In questo modo viene anche delucidata nello stesso tempo la legittimità logica del processo.

Premessa maggiore: uno specifico processo corporeo B ha come suo correlato o antecedente uno specifico processo psichico A. (Ogni qual volta compare B, esso ha A come antecedente.)

Premessa minore: un processo corporeo  $\beta$ , contenuto nella mia percezione presente, è affine al processo corporeo B.

Conclusione: l'affinità tra  $\beta$  e B ci permette di porre uno stato psichico  $\alpha$ , affine ad A, come l'antecedente o correlato di  $\beta$ .

Questa conclusione è dunque un'istanza del seguente modo d'inferenza: se (ogni qual volta che) occorre B, c'è A. Ora qui c'è B, ma a B sostituiamo un qualcosa che è in una certa misura legato a B (sostituzione). Quindi possiamo anche sostituire ad A un qualcosa che è nella stessa misura legato ad essa.

In<sup>291</sup> questa forma di ragionamento analogico si dà già il caso che [il processo] A non è propriamente descritto in termini di questo B. Anche l'intera connessione e i ricordi svolgono un ruolo. Ma, nel tentativo di definire più dettagliatamente lo stato interno  $\alpha$  selezionando quei fatti che lo rendono

possibile, questa inferenza trapassa in un composito processo induttivo. Mettiamo in risalto il caso più strettamente affine, col quale il fenomeno esterno più spesso concorda in circostanze affini. Una tale inferenza presuppone che l'intero fenomeno non sia falso. Lacrime di cocodrillo, ecc.

Se consideriamo il normale corso del pensiero, già vediamo che i suoi momenti sono ordinati differentemente. Percepisco una persona in lacrime. Innanzitutto classifico questa immagine con un certo grado di precisione sotto una rappresentazione generale di uomini, donne e bambini che piangono. Ha luogo una fusione totale o parziale. Questo processo corrisponde alla sostituzione di ciò che somiglia a B nel ragionamento analogico. Ma per una determinazione più precisa, processi logici entrano in questo processo di fusione.

Ora, questa immagine generale di un uomo che scoppia in lacrime è connessa con la rappresentazione di dolori intensi, dal momento che entrambe occorrono regolarmente insieme.

Così ora presuppongo un dolore di intensità simile a quello che era incluso nella maggior parte dei casi a me trasparenti.

Considerata<sup>292</sup> dal punto di vista logico o gnoseologico, la relazione tra il processo psichico e il ragionamento sostitutivo è quella di equivalenza. Io posso trasformare l'uno nell'altro. Posso sempre descrivere il processo psichico come un'inferenza. Esso svolge nella vita psichica la stessa funzione. Qui abbiamo una relazione che esige una chiarificazione gnoseologica, perché questa relazione ci consente di impiegare inferenze ovunque, persino nella percezione esterna. Concetto di interpretazione psicologica.

Terza tesi Ma questo processo, che può essere descritto come un ragionamento analogico, non contiene concetti isolati in nessuno dei suoi momenti, ma piuttosto [una] connessione appresa in appercezioni intuitive, in collegamenti stretti.

Esempio: l'amico in lacrime. a) Nel caso delle mie proprie lacrime, il dolore è l'antecedente. Trovo sempre essere questo il caso. Questa è la base per trasposizioni, tipi, ecc. Al contempo [le lacrime sono] viste in relazione al tutto del viso e del corpo. Il punto d'impressione di una faccia, ecc. La relazione della faccia con il corpo [...] <sup>293</sup>. b) Conclusione: dolore. Questo altresì entro la connessione con la vita psichica.

Quarta tesi Le componenti psichiche particolari sono stati interni sviluppati o riproduzioni di tali stati.

[Bisogna mostrare] che ci sono tali riproduzioni. La grande molteplicità delle nostre immagini storiche, ecc. Gli stati interni si rapportano alle riproduzioni come un'immagine memorativa si rapporta ad un'immagine. È sba-

gliato pensare alla riproduzione di un stato interno come ad uno stato rappresentazionale, cioè, come ad uno stato che implica immagini.

L'ampia gamma delle nostre riproduzioni di stati interni è formata dal nostro *milieu* e dalle sue condizioni, e dalle nostre prime determinate riproduzioni. Esse diventano tanto più evidenti quanto più distintamente apprendiamo questa connessione. Livello più basso: la mera riproduzione della relazione del termine "collera" con un numero di fatti esterni, senza alcun processo. Tutti i livelli successivi sono immagini memorative dell'insieme delle condizioni, e perciò ri-produzioni dello stato interno. I livelli sono condizionati da attenzione, forza del ricordo e da relazioni che facilitano la ri-produzione<sup>294</sup>.

Il livello più alto [è la] riproduzione delle condizioni stesse: un ragazzo attraversa un bosco, nel quale fu commesso un omicidio, ecc.

Per conseguenza in poesia, il potere di ri-produrre stati emotivi è maggiore nel dramma. La poesia è l'arte [che mostra] che l'interesse principale delle scienze dello spirito è portare alla massima chiarezza le più alte forze umane. Qui sta il [materiale per una] legge fondamentale della poesia. La poesia tedesca rivela la vita interna e trascura quella esterna. Il metodo francese è partire dal *milieu*, ecc.

Quinta tesi Ciò presuppone ancor di più connessione nella struttura, in cui occorre uno stato particolare. Sulla base delle sue condizioni io localizzo ciascuno stato interno in un determinato punto nella struttura psichica. La forma più semplice: integrazione dello stato interno [di un altro] in base alla mia propria connessione. Accorgersi. Altra forma: integrazione mediante l'appercezione di una presente connessione interna.

*Le condizioni più precise dell'interpretazione psicologica*<sup>295</sup>

Prima tesi: Il *nervus probandi* è contenuto nella mia conoscenza della connessione regolare tra lacrime e un determinato grado di dolore. Il fondamento ultimo della mia conoscenza di questa connessione è contenuto nella mia propria esperienza. Io stesso ho sofferto. Ho pianto, sebbene altri [potrebbero trovare] una [differente] espressione. Ho esperito in me stesso l'interna connessione, in cui occorre quest'attività riflessa. L'inferenza su persone estranee fu inizialmente fondata su ciò. Sommando casi, essa ha acquistato certezza, esattezza, determinazione precisa.

Seconda tesi<sup>296</sup>: Tuttavia, l'inferenza riceve la sua determinatezza tramite la relazione di affinità e discendenza. I casi particolari, che sono più affini, vengono rinnovati e utilizzati. Vengono messe in conto tutte le relazioni. Un

esempio della grande rapidità con cui ciò ha luogo: sedendo in un vagone del treno, mi piace dedicarmi [a calcolare] in modo approssimativamente corretto la vita spirituale, la professione, il livello d'istruzione, i tratti caratteriali dei miei compagni di viaggio.

Terza tesi: Noi dobbiamo presupporre dunque una sufficiente ricchezza di esperienze interne. E queste costituiscono una connessione a cui si fa ricorso nell'interpretazione dei fatti esterni.

### *Difficoltà e limiti della interpretazione psicologica<sup>297</sup>*

Il problema è se gli stati psichici, che devono essere appresi, sono in generale alla portata di chi comprende. Infatti, tutti quasi sempre si comprendono solo fino ad [un] certo punto. Inoltre il problema è se possiamo utilizzare in certa [misura] le gradazioni delle azioni e delle manifestazioni altrui, [per] poter accertare e quindi determinare gradazioni. A tale proposito si solleva il problema delle rappresentazioni comuni di donne e uomini, adulti e bambini, animali. In letteratura donne che descrivono uomini. La v. Staël, la Sand. Ma anche donne così dotate si sforzano inutilmente di comprendere un uomo del tutto comune. Esse interpretano sempre l'eroicità. Una forza limitata, che pone riconoscente le donne ai suoi piedi<sup>298</sup> – una sorta di salottiero. Mi chiedo se noi [comprendiamo] le donne.

Comprendere i bambini: il problema fondamentale della pedagogia. Il genio pedagogico deve essere affine. Semplice. Ingenuo. Esso può scemare, atutirsi. – Animali: cosa comprendiamo, se infondiamo loro la nostra vita spirituale? Maggiore è il rapporto che un cacciatore, un cavaliere, un cocchiere ha con loro, maggiore è il modo di comprenderli umanamente. La credenza da parte di Brehm nel loro maggiore perpetuarsi. Nella più antica umanità la favola degli animali mostra un ingenuo infondere la propria vita interna. Bisogna comprenderla unitamente al culto degli animali<sup>299</sup>, non come semplice poesia. Naturalmente ancora oggi siamo condizionati da questa anticipazione. *Ars mnemonica*, istinto. Per la maggior parte degli animali non sappiamo se i loro movimenti [sono] movimenti riflessi o movimenti volontari, conseguentemente se sono istinti o funzioni psichiche, associazioni o inferenze logiche.

Seconda difficoltà: la relazione che intercorre tra il «di dentro» e il «di fuori» non è semplicemente quella tra uno stato interno e il suo segno esterno<sup>300</sup>. Questo nesso può essere inibito, addirittura si possono sostituire altri segni. La convenzionalità, l'aspetto formale della vita, si fonda in gran parte sul controllo dei pensieri, dei gesti e delle parole. Una persona si rende quanto più possibile

simile ad un'altra mediante uno stile ideale di vita esistente in un dato tempo<sup>301</sup>. Ciò impedisce di notare le profonde differenze che esistono nella natura umana. Quando camminiamo per strada, tutti tendono tranquillamente, ma per lo più velocemente, a scostarsi. Quando si instaura un rapporto di società, tutti sembrano avere gran motivo di soddisfazione. Lettere di Dickens, Byron, Carlyle, la loro anormalità; al contrario il loro comportamento in società. Carattere psicologicamente plasmato in Rousseau. Affinità del suo genio con la follia.

Terzo: le difficoltà insite in chi comprende. Le nostre capacità di comprensione di altri sono condizionate dalle nostre emozioni. Ai più sembra naturale odiare o stimare gli altri come se stessi. Donne e bambini sono più ingenui di noi e solo in casi rari sono disposti ad abbandonare questa regola soggettiva di comprensione. Chi regala qualcosa ai bambini, sembra loro avere un ottimo carattere. Analogamente chi depone a favore delle donne.

A ciò si aggiunge il fatto che noi per natura siamo predisposti per minuzie e vaghe impressioni. Queste impressioni perdurano. Noi partiamo da schemi regolari. Dalla devozione inferiamo la sincerità, da accese esternazioni contro le menzogne la veridicità, ecc. Consideriamo eccessivo ciò che contrasta con la nostra propria unilateralità. Il padre oculato appare facilmente avaro al figlio dissoluto. *Amor intellectualis* di Spinoza e conoscenza adeguata. Lo sguardo obiettivo di Goethe come una disposizione e una funzione etica<sup>302</sup>. L'occhio limpido, che non si lascia andare in effusioni, [non] è [turbato] dalla sua propria vita emotiva. Sentimento e amore acuiscono l'occhio.

[Così viene reso possibile] guadagnare un punto di vista dell'intero carattere anche per ciò che è contraddittorio, recalcitrante e indomito in un carattere.

Risultato: dal punto di vista psicologico la percezione interna ha maggiore possibilità di analisi della percezione sensibile, ecc. [Essa] ha la sua forza nell'osservazione costante o comprensione della vita tutta quanta intera<sup>303</sup>.





## LIBRO QUINTO

Il pensiero, le sue leggi e le sue forme.

Il loro rapporto con la realtà effettuale



**PRIMA SEZIONE**

**Il pensiero e la sua analisi nella logica**



## La connessione finalistica della conoscenza umana e il pensiero<sup>304</sup>

### *Rappresentazione e pensiero<sup>305</sup>*

1. La percezione e la rappresentazione di cose sorgono dal flusso percettivo. La percezione si rapporta al processo sensoriale come il pensiero si rapporta alla rappresentazione. Nel pensiero rappresentiamo l'effettuale o ciò che è contenuto nella realtà effettuale. L'atto del pensiero è un giudizio. Un giudizio è vero, qualora ciò che vi è enunciato, è contenuto nella realtà effettuale e, quindi, in ultima analisi ne è il rappresentante. Per conseguenza l'essere non può essere separato dal pensiero, né l'oggetto dal soggetto, l'oggetto esterno dalla percezione.

2. La volontà di conoscere, per mezzo della quale la percezione isola la cosa dal processo sensoriale, è insita nel pensiero. Infatti, la rappresentazione, a differenza della percezione, riceve la regola della sua applicazione dalla spontaneità del nostro Sé, non dalla realtà esterna. Quindi il pensiero persegue lo scopo del conoscere con mezzi sia nuovi che ad esso peculiari. Tuttavia esso è vincolato al fatto che ogni contenuto della rappresentazione, sia esso un singolo elemento o una combinazione di elementi, dev'essere contenuto nella percezione e nella realtà data in essa.

3. Il pensiero rappresentazionale giudica e inferisce mediante singole rappresentazioni generali. L'apprensione indeterminata e il ricordo di fatti, nel produrre rappresentazioni generali, che sono i segni di tutti quei fatti che, per qualche particolare interesse, non vengono identificati con nomi propri, si combinano con le esigenze di comunicare. Le rappresentazioni servono al pensiero per porre un contenuto di fronte ad esso come esistente veramente. Per conseguenza i giudizi non esprimono una co-appartenenza o separazione di rappresentazioni, ma piuttosto un essere-insieme o non-essere-insieme del contenuto rappresentazionale. Il giudizio è quindi quell'atto spontaneo della rappresentazione e della volontà<sup>306</sup>, in cui ciò che viene enunciato afferma o nega un essere-insieme del contenuto rappresentazionale dell'asserzione.

### *Il flusso dei fatti e la percezione dell'oggetto ovvero la percezione e la sua corrispondente realtà<sup>307</sup>*

La natura della percezione, il più elementare dei processi conoscitivi apprensibile da noi, può essere descritta mediante l'esperienza interna, nella quale, senza vedere un oggetto, vediamo un'immagine piatta che non è stata interpretata

o ordinata da noi. Per esempio, quando abbiamo ricevuto un'impressione visiva senza prestare alcuna attenzione ad essa, la memoria può poi richiamarla.

Il processo, mediante il quale una cosa ci è data nella percezione, è molto complesso. La cosa è il punto di unità o connessione, in cui sono comparate varie impressioni. Ogni impressione include la relazione tra il luogo e la situazione del soggetto, e la percezione. Quando poniamo una cosa per mezzo di questo processo composito, non lo facciamo solo per analogia con un'altra esperienza di cose normalmente acquisita.

Per costruzione intendo una rappresentazione dell'oggetto, qualora essa stabilisce qualcosa che è effettuale o ha un effetto. Ciò è stabilito tramite una comparazione di percezioni, in cui sono inclusi il luogo e la situazione del percipiente, così come sulla base delle impressioni tattili.

Supponiamo<sup>308</sup> che la descrizione empiristica dell'evoluzione umana sia corretta e che gli oggetti siano composti semplicemente da sensazioni, percezioni: in questo caso la vita dell'individuo e della società comincerebbe con uno stato, in cui l'uomo è immerso nel flusso delle percezioni.

In realtà, quanto più ci avviciniamo alla vita primitiva, meno troviamo essere l'intelletto un puro specchio di impressioni, e più vediamo l'uomo che plasma potentemente e fantasiosamente il gioco delle sue cangianti percezioni per vivificarle e animarle.

E quando vediamo come il bambino nella sua culla concentra lo sguardo fisso sulle sue impressioni cangianti, come egli deliberatamente le pondera, non è come se l'occhio seguisse semplicemente il gioco delle impressioni, e la psiche l'occhio. Questo sembra essere piuttosto uno sguardo conoscitivo; esso sembra cercare qualcosa in questo gioco di luci, colori e suoni. Per quanto ciò possa suonare mistico, ma è così.

La molteplicità delle impressioni sensoriali, che è data nella continuità dell'autocoscienza nel tempo, io la chiamo flusso della percezione. Questo flusso percettivo è contenuto nell'autocoscienza riempita come un suo costitutivo contenuto parziale.

È una caratteristica fondamentale dell'intelletto umano che gli oggetti e una realtà effettuale gli si manifestino in questo flusso di percezioni. Ciò accade, come abbiamo visto, perché le percezioni convergono su un punto focale di determinazioni esperite della volontà e dei sentimenti all'interno del Sé, che è spazialmente orientato. In tal modo il Sé si trova contrapposto a qualcosa che esercita un effetto, a qualcosa di reale, cioè, a oggetti.

Per conseguenza noi non conosciamo nessuna situazione umana, nessun momento della vita dell'uomo, in cui egli è totalmente assorbito dal flusso

percettivo. Com'è certo che la sua vita è al contempo rappresentare, volere e sentire, così è altrettanto certo che egli è una totalità, e la percezione è per lui realtà effettuale, oggetto, fatto.

La percezione, a cui corrisponde la realtà effettuale, comprende in sé comparazione, rappresentazione, rappresentazione generale e giudizi come componenti intellettuali. Senza di esse noi non potremmo mai costruire, sulla base dell'immagine, le distanze e le differenze tra oggetti.

La realtà effettuale è quindi ciò che nella percezione si contrappone a noi come qualcosa che esercita un effetto. Così, fin dall'inizio, nella rappresentazione della realtà è contenuto un elemento metafisico. Questa rappresentazione non è qualcosa di chiuso in se stesso, ma è l'espressione di un intento conoscitivo, che va oltre la percezione e che in effetti non arriva mai a conclusione.

*Pensare, conoscere e ciò che ad essi corrisponde: essere e verità*

È questa caratteristica fondamentale dell'intelletto umano a fornire la base del pensiero. Esso semplicemente conserva e fissa elementi dell'oggetto sensibile nella rappresentazione allo scopo di cogliere la realtà effettuale.

Percezione e pensiero non si distinguono quindi l'uno dall'altro per l'intento conoscitivo, che in entrambi è lo stesso. Piuttosto il pensiero gioca nel campo della rappresentazione lo stesso ruolo che la percezione gioca nel campo dell'apprensione immediata di qualcosa di presente.

Il pensiero è un porre attenzionale della realtà nel campo della rappresentazione piuttosto che in quello della percezione. La percezione reale, piena, pone oggetti. Il pensiero reale, pieno, rappresenta il contenuto dato nella percezione con l'intento più alto di apprendere ciò che è effettuale, ovvero, ciò che esercita un effetto.

Perciò il pensare non può essere separato dalla realtà effettuale, che è pensata per mezzo di esso. Contraddistinto dal punto di vista del suo intento, il pensiero è conoscenza, cioè, riconoscere la realtà effettuale fuori dal flusso delle percezioni. Io riconosco una persona quando, nel processo percettivo, mi confronto con la sua realtà effettuale secondo quelle caratteristiche di essa che già conosco.

Nel pensiero noi rappresentiamo quindi l'effettuale, che costituisce la base per il flusso percettivo. Il modo più semplice in cui qualcosa che è contenuto nella realtà effettuale viene rappresentato, ovvero l'atto primario con cui ciò avviene, la forma fondamentale di ogni conoscere, è il giudizio. Il giudizio è vero, perché e nella misura in cui ciò che è enunciato, è contenuto nella realtà effettuale, e quindi ne è la rappresentanza. È proprio di ogni verità contenere

rappresentazioni, che sono a loro volta contenute nella realtà effettuale e ne sono la rappresentanza. Da ciò segue che in un giudizio, questo semplicissimo atto conoscitivo, viene portato a coscienza distinta e quindi chiara ciò che è contenuto nella realtà effettuale. Più in generale segue che viene portata a coscienza la capacità di tutto il pensiero di fare da rappresentanza della realtà effettuale.

Questa relazione tra ciò che è effettuale e la verità forma il sostrato dell'intera attività del nostro intelletto. Se, come qui si è tentato, apprendiamo la relazione reale, in cui ci troviamo come esseri conoscenti, e la poniamo come base della logica al posto delle mere forme del pensiero, il cui contenuto è poi gradualmente acquisito dal materiale fornito dalla realtà effettuale, allora vediamo che la verità è semplicemente la proprietà di una rappresentazione o di un giudizio, che ci dice che essa è contenuta nella realtà effettuale ed è in accordo con tutto ciò che è effettuale. Vediamo che l'essere non può essere separato dal pensiero ed [è] solo un'espressione di quella caratteristica del contenuto di pensiero in virtù della quale esso contiene parzialmente o interamente in sé ciò che è effettuale. In ultima analisi, la realtà designa sia la verità che ciò che è effettuale.

### *Scopo e mezzi della conoscenza*

Quindi lo scopo conoscitivo della percezione è lo stesso di quello del pensiero, il quale si presenta come l'ulteriore attualizzazione della volontà di conoscere insita nella percezione, una volontà che è rivolta alla realtà effettuale e a nient'altro.

Ma questo scopo conoscitivo è ora sottratto ai limiti angusti della percezione. È una proprietà della rappresentazione, in quanto opposta alla percezione, ricevere la norma, che regola la comparsa dei contenuti, dalla spontaneità del nostro Sé, mentre questi stessi contenuti sono tutti racchiusi nella realtà effettuale data attraverso la percezione. Questa proprietà fondamentale della rappresentazione fornisce quei mezzi con i quali essa, come pensiero, è in grado di perseguire lo scopo della conoscenza al di là della percezione della realtà effettuale.

Per conseguenza un medesimo scopo conoscitivo sta alla base della percezione e del pensiero, ed esso è volto alla realtà effettuale, che si presenta nel pensiero come essere, quindi come realtà. Ma la rappresentazione, in quanto libera dalla costrizione che la percezione impone, persegue tale scopo con mezzi suoi propri, è limitata solo dal fatto che ogni contenuto rappresentazionale, sia esso un singolo elemento o una combinazione di elementi, dev'essere contenuto nella percezione e nella realtà ad essa corrispondente, lì dove solo risiede in ultima istanza la verità. Infatti, la rappresentazione, qualora preten-



de di essere vera, non ha nessun fondamento di legittimità oltre a quello di questa concordanza. La volontà agente si sforza di plasmare la realtà effettuale in conformità alla rappresentazione. Quando l'artista immagina e produce, egli rappresenta ed esprime per soddisfare il suo sentimento vitale. La rappresentazione come pensiero, cioè, come rivolta alla verità, cerca ciò che è effettuale, che dev'essere quindi contenuto nella percezione.

*Distinzione tra il contenuto della rappresentazione o del pensiero e i mezzi della rappresentazione, del pensiero e dell'espressione<sup>309</sup>*

1. La rappresentazione generale o rappresentazione è un'espressione di un contenuto che è stato appreso e ricordato; è espressione di una realtà effettuale. In questo processo, come si può rilevare nel caso del bambino, apprendiamo e cogliamo, nella maggioranza dei casi, caratteristiche del tutto generali. Lo possiamo constatare dal fatto che i bambini indicano con un stesso nome, che è stato loro trasmesso per uno specifico contenuto rappresentazionale, un'ampia cerchia di fatti tra loro affini.

Ciò non si spiega semplicemente dall'ambiguità della loro terminologia, poiché essi credono spesso di riconoscere esplicitamente quando certe caratteristiche salienti sono simili. Così i bambini gridano: papà, quando si ripresentano certe caratteristiche, e mostrano in ciò un'espressione di gioia, che esprime un riconoscere.

Quindi noi iniziamo con rappresentazioni molto generali, che vengono riconosciute incerte sulla base di fatti reali, e le immagini memorative esatte si specializzano solo gradualmente. In seguito l'attenzione mette in risalto il singolo particolare<sup>310</sup>.

Così nel caso dell'apprensione di oggetti particolari la percezione più schematica o rappresentazione è connessa all'esigenza di designare il singolo particolare tramite rappresentazioni generali. A quest'ultima esigenza viene incontro quella propensione e abitudine a generalizzare. Per conseguenza solo un numero ristretto di fatti particolari, col designare la loro particolare esistenza, forma il nome per un contenuto rappresentazionale comune a più cose. È qui che diventa particolarmente evidente che solo come individuo l'uomo ha significato per gli altri individui. Conseguentemente noi diamo un nome a ciò che forma il nostro ambiente, per poterci orientare assieme dentro di esso, e adottiamo per i contesti, in cui vivono altri individui, i nomi che essi stessi hanno coniato. Infine, scegliamo nomi anche per orientarci tra gli oggetti. Tuttavia, esistono originariamente, originalmente nomi specifici solo per le

cose (persone incluse), cioè per sostanze, e giammai per proprietà o attività o relazioni.

2. La nostra rappresentazione, cioè, il nostro pensiero, quando trova un'espressione linguistica che concorda con la realtà effettuale (cioè, come vera), si contrappone un contenuto oggettivo come vero. Prova ne è il fatto che le connessioni o le divisioni, per mezzo delle quali esso rappresenta, non esprimono mai divisione o connessione di rappresentazioni, ma un essere-insieme o un non-essere-insieme di un contenuto. Ciò è altresì visibile anche nelle espressioni più astratte, [per es.] nell'espressione  $a = a$ , o nella tesi che l'analisi sia una caratteristica di ogni giudizio, ecc. Sembrano fare eccezione, ma solo apparentemente, i giudizi di denominazione. In essi viene enunciato che un fatto s'inquadri in un contenuto rappresentazionale già individuato e specificato da altri o da noi stessi, cioè, in generale in atti psichici precedenti, o che possa essere equiparato ad esso. Ma questo contenuto della rappresentazione è una cosa particolare oppure rappresentata in termini generali. L'equiparazione riguarda la presente apparizione della cosa in relazione alla sua ulteriore, già nota, comparsa. Quando denominiamo in maniera ferma, questo non è un giudizio che enuncia verità, ma un atto costitutivo della volontà.

Quindi possiamo considerare le proposizioni sviluppate da Lotze, *Logik*<sup>311</sup> p. 57 sgg., come conclusioni dedotte dall'immediato stato di fatto generale.

Per contro mi trovo, a questo punto, in dissenso con la concezione dei giudizi esplicativi avanzata da Sigwart (*Logik*<sup>312</sup> I, p. 87 sgg.). Questo dissenso nasce dalla differenza del punto di partenza.

Io ritengo che sia corretto distinguere il giudizio esplicativo dai giudizi empirici generali, in primo luogo dal giudizio narrativo particolare, dal quale si formano questi giudizi generali. Se si fa attenzione a ciò che è contenuto in ciascuna di queste due classi di giudizi e a ciò che ne può derivare, esse non si distinguono affatto l'una dall'altra. Ma se si fa attenzione al tipo di giudizio che qui ha luogo, allora non possiamo negare che una tale distinzione esiste.

Tuttavia, l'interpretazione di questa distinzione da parte di Sigwart difficilmente concorda col reperto psicologico.

*Le proprietà della rappresentazione, grazie alle quali essa come pensiero può perseguire lo scopo della conoscenza al di là della percezione e della sua corrispondente effettualità*

La prima proprietà della rappresentazione è il non aver origine da impressioni esterne che affettano il nostro Sé. Essa viene destata dal di dentro. Se

ciò può aver luogo per associazione, tuttavia anche l'orientamento dell'attenzione, che vuole conoscere, può dal canto suo destare arbitrariamente rappresentazioni. Conseguentemente il suo contenuto è bensì determinato dalla realtà effettuale, ma la sequenza, in cui compaiono parti di questo contenuto, spetta alla volontà. La libertà, di cui necessita la volontà di conoscere, scaturisce quindi dalla rappresentazione volontaria. Quest'ultima non è propria dell'animale, poiché la percezione dell'animale non include nessuna volontà di conoscere. Tutti i processi, che hanno luogo nell'animale, sono differenti da quelli che hanno luogo nell'uomo.

La rappresentazione di oggetti presuppone, già a livello di percezione, comparazione e connessione in un'unità riguardo alle singole impressioni<sup>313</sup>.



**SECONDA SEZIONE**

**Il compito della logica come teoria del pensiero.**

**I metodi per adempiere questo compito  
e la loro valutazione**



## Introduzione

### *\*Il compito della logica<sup>314</sup>*

Nella logica l'analisi si occupa del processo di formazione, ma non resta ferma alle mere componenti formali del pensiero già bell'e fatto. Da ciò si conclude che l'analisi ha come suo oggetto il processo storico della conoscenza e non una qualche arbitraria connessione del sapere.

La logica di Aristotele è parte integrante della sua filosofia delle forme e ne è altresì, come teoria della scoperta delle determinazioni d'essenza, la metodologia. Per conseguenza questa logica, quando svolge la sua analisi, include la forma del pensiero. Ma questo comporta che la logica formale è mera analisi del pensiero già bell'e fatto. Quest'ultima [lo] scompone nelle singole componenti, che sono altresì anch'esse già bell'e fatte. Ciò che contrassegna e il concetto furono assunti come già bell'e fatti. Evidenziare la semplice presenza di queste componenti in tutto il pensiero corrisponde al medesimo procedimento con cui Aristotele evidenzia la semplice presenza del moto circolare e rettilineo, delle funzioni psichiche inferiori e superiori, ecc. Esso costituisce un livello preparatorio. Sebbene l'ideale di una storia evolutiva dell'intelletto sia irraggiungibile, il suo metodo può essere solo quello dell'analisi genetica, non quello dell'analisi formale.

Dall'altro lato, è escluso un metodo sintetico. La logica ha come suo oggetto la piena realtà del processo conoscitivo, non una sua pura componente intellettuale o una sua interpretazione intellettuale tramite concetti dell'intelletto forniti dalla filosofia astratta.

Antitesi: descrizione con meri concetti dell'intelletto.

Correlato: l'intelligenza astratta scaturisce da un processo storico di astrazione.

La logica ha come suo oggetto l'intero, cioè, la connessione fattuale del pensiero della vita umana e della storia. La trattazione del concetto come di un ente del pensiero, che esiste anteriormente al giudizio, ecc., implica una falsa atomizzazione. Essa costruisce invece di analizzare sulla base della connessione del pensiero. E non cerca la connessione del pensiero nel contesto dello sviluppo della scienza e della prassi, dove essa esiste come realtà. Essa non è storica.

Alla<sup>315</sup> luce di questi spunti, il problema della logica può ora anche essere risolto in modo naturale. Le divisioni artificiali tra le scuole di logica, che sono continuamente in lotta tra loro, possono essere risolte mediante il riconoscimento, che emerge dal punto di vista naturale, del fatto che ciascuna di queste

posizioni è inadeguata nel suo isolamento, ciascuna è una parte essenziale di questa connessione della realtà effettuale.

Il problema della logica è come sviluppare le norme del pensiero. Vi sono diversi punti di vista, che assegnano alla logica un compito più ampio, ma nessuno che non consideri questo compito come primario. Per conseguenza può essere considerato come un punto fermo il fatto che all'interno di questa scienza debbano essere possibili le norme del pensiero. Infatti, con questo stesso tipo di argomenti può essere inoltre stabilito che la logica deve imporre su alcuni elementi del processo cogitativo una teoria, che ricorre in egual modo in ogni parte della scienza.

Io ho mostrato che le norme del pensiero sono astratte dagli effettivi processi cogitativi come ciò che può essere considerato come il fondamento comune della loro evidenza. Questo processo di astrazione logica consente tuttavia uno sviluppo molto diverso delle formule logiche. I requisiti, che esse debbono soddisfare, sono ideati per il fondamento dell'evidenza e debbono includere un maggior numero di casi. La prova è fornita solo da ciascuna di queste formule quando essa produce la sua propria evidenza e quando la relazione, in essa data, può essere ritrovata in un numero indefinito di casi.

Se è necessario decidere tra le differenti formulazioni e rendere quella che si è scelto più perfetta possibile, allora ciò può essere fatto solo quando viene utilizzato ogni mezzo supplementare, quando queste formule soddisfano il massimo dei requisiti possibili, quando esse spiegano l'intera sfera di quelle apparizioni che il pensiero descrive, e quando esse contengono anche le regole per l'inesorabile corso dello sviluppo della scienza e della conoscenza. Di conseguenza tutti i metodi particolari debbono essere desunti come casi da queste regole generali.

La medesima esigenza può essere sviluppata dal punto di vista del compito di scoprire e definire le forme del pensiero. Ciò può essere fatto mostrando che queste forme o elementi sono contenuti [in] ogni parte di questa sfera, e dimostrando che la legge della loro formazione è costitutiva per ogni punto in cui esse compaiono.

Partendo da questo punto fisso, possono ora essere sottoposte al vaglio le enunciazioni delle scuole di logica.

Noi distinguiamo tre orientamenti. Il primo è rappresentato dalla logica formale, la quale separa la forma del pensiero dal suo contenuto e considera la prima come un sistema di leggi ed elementi, il cui compito è semplicemente di prendere in esame se stesso. Il secondo è rappresentato dalla logica metafisica, la quale definisce la conoscenza come una relazione; [essa] trova la legge



suprema del pensiero, in cui sono contenute tutte le leggi particolari, in questa relazione. Il terzo orientamento, che trova posto tra questi due, indeterminato com'è nella sua natura, lo chiamo logica gnoseologica.

La logica metafisica appare inizialmente come l'espressione più naturale del fatto della conoscenza. In realtà Aristotele, che è il padre della logica, è ancora asservito a questo orientamento. Intanto esso non è solito saper tener testa ad una semplice [riflessione]. L'essere non può significare mai qualcosa di diverso dall'essere-rappresentato o dall'essere-enunciato. Quindi, quando procediamo dal pensiero all'essere, in realtà non oltrepassiamo mai ciò che è dato nella nostra autocoscienza. Di conseguenza non esiste alcuna possibilità di giungere dalla sfera del pensiero a quella dell'essere. Manca persino l'itinerario e non ci sono neanche regole per chi vuole mettersi in cammino. Il pensiero medio riuscirà sempre a capacitarsi di una polemica contro la logica metafisica condotta a partire da questo pensiero. E ha ragione, ma il pensiero medio si ferma ad essa, e quindi passa al torto.

Nemmeno la logica formale può soddisfare l'esigenza sopra avanzata. Anzi-tutto distinguiamo quell'accezione che dipende dal sistema di Kant. Quest'accezione si basa sull'assunto, da noi riconosciuto sbagliato, che le regole del pensiero, come un corredo *a priori* della natura umana, potrebbero essere evidenziate solo tramite una rigorosa dimostrazione. Ma in realtà l'assunto di un *a priori* riguardo ai nostri processi cogitativi coscienti e intenzionali svolge, all'interno dell'argomentazione kantiana, la stessa funzione dell'assunto di un *a priori* incondizionato.

Alla<sup>316</sup> radice della logica formale vi sono due diversi sistemi. La tesi comune è che esiste una forma del pensiero separabile dal contenuto mutevole. Così la forma dell'intuizione spaziale e la forma della vita morale possono essere assimilate. Ad essa spetta il contrassegno della necessità e universalità.

Il primo approccio è quello di Kant: la necessità e universalità della forma sono fondate in un *a priori*. L'approccio di Herbart, ecc.: questi principi possono essere sviluppati come se fossero *a priori*, ma sono fondati empiricamente<sup>317</sup>.

Quando la logica formale sviluppa le forme particolari del pensiero dalle leggi e elementi del pensiero, che sono descritti in definizioni e individuati nel pensiero, essa non può mai promuovere la pretesa di essere l'unico sistema corretto. Essa è una scienza affine alla matematica. Entrambe insieme comprendono la dottrina delle leggi e forme, che producono evidenza all'interno della nostra rappresentazione. E come gli elementi della matematica possono essere sviluppati in modo molto differente, senza che per questo il contenuto specifico di questa scienza diventi tutt'altro, senza che si possa dire che la nuo-

va esposizione annoveri quella precedente tra gli errori, così anche gli sviluppi della [logica] formale da certe formule fondamentali hanno pari diritto. La verità consiste nell'evidenza delle singole formule sviluppate in modo ineccepibile, che esprime in parte la conformità a leggi della nostra rappresentazione. Per contro non esiste al momento, per esprimermi con cautela, nessun corso dello sviluppo di queste formule, che in termini di verità si contrapporrebbe all'errore, poiché un tale corso di sviluppo farebbe emergere una connessione ultima della conformità a leggi della nostra rappresentazione evidente. Se ciò comporta enormi difficoltà in generale, esso è semplicemente impossibile nel campo della logica formale. Infatti, il nesso conforme a leggi delle nostre rappresentazioni evidenti è con-condizionato dalla natura della realtà effettuale e deriva da questa realtà effettuale data nella percezione. Quindi esso non può mai essere trovato e sviluppato indipendentemente da questa.

Come lo spazio euclideo è un caso delle possibili configurazioni della spazialità, così le forme del nostro pensiero sono un possibile caso di relazioni evidenti tra concetti. La realtà fenomenale produce la particolare configurazione<sup>318</sup> della connessione del pensiero; senza alcun riferimento retrospettivo alla natura di questa realtà, il fatto che noi pensiamo in termini di giudizi, cioè, attribuiamo predicati a soggetti, sarebbe incomprendibile. Noi tracciamo una distinzione tra la relazione interna, che costituisce la nostra rappresentazione di una cosa ed è espressa in un giudizio categorico, e la connessione interna, che esiste tra causa ed effetto. Entrambe queste relazioni devono essere contrapposte a quelle relazioni che si basano solamente su distinzioni e connessioni del nostro pensiero ed esprimono quindi relazioni all'interno del pensiero.

A tale distinzione fanno seguito i riferimenti dell'agire [e] del patire al loro proprio oggetto, alla causa dell'agire, allo scopo.

Per la produzione di connessioni, che è comune a tutte queste forme, possiamo introdurre l'espressione "relazioni". A ciò dev'essere poi connessa la coscienza che relazione, condizionare, ecc., sono solo termini che esprimono la relazione ipotetica del nostro pensiero con formule cogitative realmente rinvenute. Esse si rapportano alle singole connessioni effettive, così come il concetto di sensazione si rapporta ai fatti della percezione. Ora, vi sono due possibili modi, ciascuno avente un suo proprio principio, di sviluppo della forma logica. Ci si può attenere ai prodotti del pensiero, analizzarli e poi sintetizzarli. Ciò comporta la scomposizione della connessione di pensiero in inferenze, queste in giudizi e queste a loro volta in concetti, che sono gli elementi ultimi. Qui la connessione del pensiero è un sistema di relazioni tra concetti. Una tale teoria comincia con i concetti e deve considerare l'inferenza come una mera relazione

reciproca di concetti. Il secondo modo di sviluppo prende come suo punto di partenza la funzione vivente del pensiero, come si presenta nel giudizio. Secondo questo approccio un'inferenza, dal momento che essa è a sua volta un giudizio, non può essere considerata come una mera espressione relazionale di concetti. Piuttosto, questo approccio deve cercare la funzione vitale del pensiero anche nell'inferenza. Ciò si verifica nella formula che ogni inferenza può essere ridotta ad una relazione condizionale, quindi ad un giudizio ipotetico.

### *I due metodi*<sup>319</sup>

1. Il pensiero logico, il ragionamento, forma un problema a sé. Esso si presta a una duplice trattazione. Può essere analizzato nella sua genesi o si può partire dalla più alta astrazione, per dedurne il caso del nostro pensiero e, più precisamente, i casi particolari in esso racchiusi, in altre parole, per far emergere le sue condizioni.

Il primo [metodo] lo chiamerò analitico, l'altro psicologico-genetico. Il primo è un procedimento analogo a quello descritto negli assiomi matematici. Né questa logica astratta o formale, né la matematica portano allo scoperto quella connessione nella quale i fatti del pensiero, del calcolo, dell'intuizione spaziale si trovano come fatti della coscienza. Ciò può essere evidenziato nel modo più chiaro nella matematica. Analogamente neppure la metafisica astratta contiene la connessione dei fatti della coscienza.

2. Ebbene, pur se questa maniera di trattazione analitica<sup>320</sup> ha un valore autonomo nella penetrazione del pensiero, del calcolo o dell'intuizione spaziale, tuttavia solo dal rapporto reciproco tra queste due maniere di trattazione c'è da aspettarsi una maggiore fecondità da parte di quel metodo analitico su menzionato. Per conseguenza il problema metodologico è il seguente: quale trasformazione devono subire gli elementi analitici perché si possa passare dalla trattazione analitica a quella genetica?

### *Primi passi del procedimento genetico*

1. La nostra analisi della percezione ha già fatto emergere funzioni, che possiamo designare come pensiero. Tuttavia solo nel pensiero logico la loro natura può ottenere chiarezza.

2. È nell'autocoscienza che è data anzitutto identità. Ne segue analiticamente che l'autocoscienza si conosce come la medesima nel mezzo del susseguirsi dei mutamenti degli atti psichici e che questa auto-identità, disponibile all'ac-

corgersi nella autocoscienza, rende possibile conoscere che lo stesso atto con lo stesso contenuto, come prodotto dalla coscienza sotto differenti condizioni, è anch'esso il medesimo. Ma rende anche possibile distinguere questo atto da ogni altro atto e divenire coscienti dei modi e gradi di differenza nella transizione dall'uno all'altro atto. Da questa identità segue quindi analiticamente che l'autocoscienza considera ciò che è stato appreso in essa sequenzialmente e separatamente come un'unità intrinseca. Dal momento che ogni oggetto d'esperienza è appreso nell'unità della autocoscienza, esso è una parte del mondo: il correlato di questa autocoscienza. E non c'è rappresentazione, per quanto fantasiosa, che non possa essere inserita in questo nesso di realtà effettuale; non c'è poeta che possa immaginare un mondo differente eccetto come esistente da qualche parte nell'orizzonte di ciò che è effettuale, confinante con esso nello spazio e nel tempo; persino se questa realtà effettuale esercita solo la più leggera pressione sull'immaginazione come suoi confini. Perfino i sogni possono proiettare le loro cupe figure solo su questo sfondo del palcoscenico della realtà.

Questa connessione di ciò che è posto nella realtà effettuale dall'unità della coscienza, forma l'altro lato dell'attività legislatrice mostrata dall'unità della coscienza e dall'autocoscienza. Grazie ad essa ogni cosa può diventare un mezzo per uno scopo della volontà; ogni cosa può essere appresa come rivestita della stessa tonalità dei sentimenti o come parte delle loro condizioni; e ogni cosa può essere posta in un sistema per l'intelletto. È una profonda conquista di Kant aver riconosciuto che le leggi di associazioni occupano solamente un posto subordinato in questa connessione. Una volta che è stato riconosciuto che l'unità della coscienza e l'autocoscienza non possono essere derivate dalle leggi di associazione, allora la dipendenza delle leggi di associazione dall'unità della coscienza e dall'autocoscienza dev'essere assunta come punto di partenza. Per conseguenza l'intero viene per primo. Le nostre rappresentazioni o concetti di realtà effettuale e il mondo sono intrinsecamente unitari; non solo lo diventano. Così al principio di identità nell'autocoscienza vi corrisponde un principio di connessione di tutti gli atti d'esperienza ed esperienze in un mondo.

3. Nell'autocoscienza e sotto le condizioni dell'identità e della connessione, fornite analiticamente nell'autocoscienza, sono date singole percezioni ed esperienze.

Ora, noi abbiamo già visto che nei sensi vengono impiegati mezzi atti a riprodurre nei segni delle espressioni sensoriali gli stati di fatto particolari del mondo esterno nella loro singolarità. Ma anche nella coscienza sono inclusi mezzi atti a isolare, della cui efficacia possiamo renderci conto solo nel risultato. Non possiamo procedere verso le prestazioni della vita spirituale altrimenti che in questa teleologia costruita a ritroso a partire dal risultato.

a) Quando passiamo da un atto all'altro, possiamo, grazie all'identità dell'autocoscienza, tracciare distinzioni. Ciò sta alla base di qualsiasi altra cosa in questa direzione.

b) Esistono percezioni molto complesse. L'associazione di idee produce [percezioni] affini, ovverosia percezioni affini si susseguono<sup>321</sup>. Ora, questi oggetti sono complessi perché contengono una molteplicità di componenti differenti. Tra queste componenti, alcune vengono conosciute, riconosciute come le medesime in base alla suddetta legge d'identità, altre come differenti. Nella corso dello sviluppo normale della vita questo processo ha inizio con le rappresentazioni generali degli oggetti. Quando l'attenzione aderisce, si focalizza sul risultato di uno o più di questi atti, ha luogo o un'astrazione o un'analisi. L'astrazione ha luogo quando l'attenzione si focalizza totalmente su ciò che di identico è emerso negli oggetti, e lo mette in risalto, o anche quando si focalizza totalmente o parzialmente sulle differenze. L'analisi ha luogo quando questi oggetti vengono semplicemente distinti e l'interesse passa dall'uno all'altro. In entrambi i casi il nesso interno tra gli atti viene sospeso e, per conseguenza, viene oggettivamente sospeso l'intreccio interno tra le modalità percettive che formano il nostro oggetto. E così ora l'attenzione si focalizza o su una percezione o su un complesso di alcune percezioni, mentre le altre sbiadiscono e diventano indeterminate, fino a scomparire del tutto. Quest'è l'astrazione. Oppure queste percezioni vengono distinte nella coscienza come da intercapedini. Ciò dà luogo ad un dissolvimento del nesso degli atti psichici, che hanno costituito il nostro oggetto. Il limite di questo dissolvimento costituisce il limite entro il quale possiamo isolare atti psichici.

L'astrazione e l'analisi, che distinguono la dimensione, i contorni, il colore, ecc., di un oggetto – mantenendoli distinti come se fossero separati da intercapedini –, possono essere effettuate dallo spirito solo entro certi limiti. Infatti, anche queste distinzioni e analisi comportano separazione, presuppongono quindi, basandosi sull'idea di astrazione, di dover rappresentare ciascun dettaglio da solo. Esse procedono da un contenuto parziale o frammento ad un altro contenuto parziale o frammento. In termini psicologici questo processo, che in senso lato potrebbe essere designato come astrazione, comporta una concentrazione di attenzione su un lato del processo, che oscura gli altri lati; ma non lo fa scomparire, non lo lascia obliare. Si tratta, per così dire, solo di differenti gradi di illuminazione. Noi non siamo in grado di rappresentare un colore da solo, senza rappresentare qualcosa di esteso come una base al quale esso inerisce, e viceversa. L'effettuazione di questo fondamentale processo scientifico presenta livelli assai differenti, a seconda del grado di adde-

stramento che si ha rispetto ad un gruppo di percezioni o rappresentazioni. Il geometra, dopo aver trascorso anni tra figure e forme prive di colore, sarà in grado di eliminare con sempre maggior determinazione tutto ciò che nella sua rappresentazione era inizialmente connesso all'estensione. L'attenzione, per sua natura, effettua una simile astrazione solo fino ad un certo grado. Nell'attimo dopo aver messo via un libro, io non so più indicare il colore preciso della carta e dei caratteri. A ciò si aggiunge poi [...]»<sup>322</sup>.

### *Logica formale*<sup>323</sup>

I. Quindi il nostro accorgersi del mondo contiene già implicitamente lo schema secondo il quale lo concettualizziamo. Il pensiero crea qualcosa di nuovo solo nella misura in cui l'analisi di ciò che è dato nella realtà effettuale lo consente. Ogni esperienza lo conferma.

II. Quando percezioni passano nella rappresentazione e sono rielaborate dal pensiero, è vero che tra i fatti non vengono istituiti nuovi collegamenti reali (al proposito si potrebbe osservare che i nessi, stabiliti tramite le categorie di causa e sostanza, hanno luogo tra fatti e non tra sensazioni, concordemente al fatto che le nostre esperienze ci sono date subito come fatti); ma è altresì vero che l'unità della coscienza contiene una regolarità nel connettere, che non ci è bensì data come tale, ma il cui modo di effettuazione possiamo seguire nella connessione del nostro pensiero.

III. Il nesso logico nel procedimento dimostrativo emerge fattualmente nelle singole inferenze, che producono un nesso nel nostro pensiero. Infatti, un nesso concettuale esistente, prodotto da un'inferenza, include sempre di nuovo, similmente ad una parentesi, una nuova inferenza. Il fatto che un'inferenza sia correttamente formata, ciò, in quanto risultato dell'unità del nostro sistema, può essere stabilito solo dall'esperienza. Questo principio è il correlato del principio che in ultima istanza non può esserci nessuna garanzia per il pensiero eccetto l'esperienza stessa. L'esperienza è il fondo inesauribile, da cui alla fine ogni moneta valida nel pensiero scientifico deve essere coniata. La situazione di fatto concorda con questa presupposizione generale. Non c'è nessuna prova finale che un'inferenza sia corretta, eccetto l'evidenza ovvero il sentimento di convinzione, che accompagna l'atto d'inferire. Infatti, se ci si appella al criterio della verità come non-contraddizione nel pensiero, anche questa è un'inferenza stabilita solo in virtù di questo criterio dell'evidenza, e la sua non-contraddittorietà è quindi esperita nello stesso modo. Il fatto che io abbia inferito in modo sbagliato – naturalmente anche qui l'atto d'inferi-

re è considerato come distinto dalla materia dell'inferire – si manifesta inizialmente come un arresto o cedimento del sentimento di convinzione. Se la riflessione vuole costruire un'ulteriore regola, che fornisca un criterio del corretto inferire e lo distingua da quello sbagliato, può farlo solo dopo aver tentato di specificare, da una serie di casi, in una formula generale quell'avanzamento nel pensiero che include in sé l'evidenza.

IV. Per conseguenza il metodo della logica formale dipende in ultima istanza dall'uso dell'esperienza altrettanto quanto l'analogo metodo dell'etica, il quale non possiede un fondamento diretto, universalmente stabilito, nei giudizi morali e nella coscienza del dovere, ma [procede da] essi, come reazioni del sentimento morale, ai casi particolari dati o immaginati. Questi sono i fatti dell'esperienza, da cui esso deve dedurre i propri principi.

V. Qui dobbiamo fare una distinzione: non sono le azioni degli uomini a costituire i fatti, che formano la sfera empirica dell'etica, ma piuttosto le relazioni tra queste azioni e i sentimenti morali che le accompagnano nella vita interna dei soggetti agenti e degli spettatori. Analogamente, non sono le argomentazioni, che compaiono e scompaiono nella vita, a costituire il contenuto empirico della logica, ma piuttosto le nostre inferenze in relazione alla nostra coscienza della evidenza, che le accetta o le rigetta. Allo stesso modo il materiale empirico dell'estetica non è costituito dalla totalità dei prodotti buoni o cattivi dell'arte e del talento dell'uomo, ma la relazione tra queste opere e l'impressione che esse destano nello spettatore.

VI. Da questa origine di tutta la conoscenza logica deriva la relazione che in logica intercorre tra fatti e regole astratte<sup>324</sup>. Questo punto è della massima importanza per il metodo e i confini della scienza logica. La regola in logica non è una legge che sovrasta con una forza imperativa ciascuna inferenza particolare, ma solo lo schema di una forma connettiva data in questa inferenza. Come tale, questo schema, considerato in sé e per sé, a prescindere da ciascun caso particolare, ha ancora il potere di destare una reazione della nostra coscienza logica nel sentimento di convinzione e include ancora elementi correlati. Anzi, tale regola incide sulla nostra coscienza più facilmente e più sicuramente di quanto possa il caso particolare, e quest'è la ragione per cui noi in effetti ci appelliamo ad essa nel verificare la validità di un ragionamento.

VII. Tali regole sono per conseguenza paragonabili a quegli assiomi della geometria che, non avendo bisogno di nessuna ulteriore deduzione ed essendo in sé evidenti, la geometria pose alla base della determinazione di relazioni all'interno delle figure particolari<sup>325</sup>. Nella geometria nacque così il problema di stabilire in un minor numero possibile di principi quelle proprietà genera-



li della nostra intuizione spaziale, da cui poter poi dedurre tutte le relazioni particolari. Un identico indirizzo di ricerca si ebbe nella logica. S'impone il problema di stabilire il numero delle regole, da cui poter dedurre le diverse relazioni che intercorrono tra giudizi nella connessione del nostro pensiero.

*L'articolazione naturale delle forme logiche*<sup>326</sup>

1. La condizione principale per rilevare l'articolazione delle forme logiche consiste in una certa sensibilità per l'espressione propriamente logica di un pensiero. L'attitudine del logico formale nel convertire un pensiero da una data forma in varie altre è un'arte pericolosa, perché ottunde il sentimento per la naturalezza delle forme.

Una forma naturale è anzitutto condizionata dalla relazione, data nella percezione, tra un soggetto e le sue proprietà, attività, ecc., che le proposizioni dovrebbero rispecchiare. Così la logica può anche fornire il fondamento di una teoria dell'espressione naturale, anzi può essere l'introduzione a una tale teoria.

2. Questo<sup>327</sup> limite di convertire forme l'una nell'altra non vale naturalmente in senso stretto. Esiste un tipo di calcolo logico, che effettua appunto le conversioni, facendo astrazione dall'espressione naturale. Nella letteratura logica<sup>328</sup> esso compare per la prima volta in Aristotele nella riduzione della seconda e terza figura sillogistica alla prima.

La domanda è che cosa esso è e non è in grado di svolgere.

La prima condizione è la capacità di connettere soggetto e predicato: con ciò esso abbandona il campo del pensiero naturale, per il quale la posizione di soggetto e predicato funge da base stessa del pensiero<sup>329</sup>.

La seconda condizione consiste nella conversione di un giudizio categorico in un giudizio ipotetico, il giudizio ipotetico disgiuntivo. I limiti entro cui ciò è formalmente possibile, l'ancoraggio centrale.

Conclusione: il problema della reciproca autonomia dei modi di inferenza può quindi essere risolto. Infatti, ogni modo d'inferenza, che è l'unica espressione naturale di un nesso logico, non può essere considerato come dedotto da un altro modo d'inferenza.

*Deduzione delle formule che esprimono l'evidenza all'interno  
delle forme sillogistiche distinte empiricamente*<sup>330</sup>

La formula, da cui deriva l'evidenza di una specifica classe di inferenze, può indicare solo la condizione generale, in cui collegamenti di giudizi impli-



cano evidenza. Quando quindi il logico formale afferma che il fondamento di legittimità di un'inferenza particolare sia contenuto nella regola, ciò non significa altro che questo, che la forma di collegamento, esistente in un gruppo di inferenze accompagnate da evidenza, è descritta in un'espressione più generale, la quale solo in questo senso può essere considerata come la condizione o regola di questa classe di inferenze.

Solamente in un caso si potrebbe ottenere di più: se l'evidenza di una particolare inferenza effettiva fosse, nella mente di chi inferisce, connessa simultaneamente e regolarmente, o almeno successivamente riflettendo su questa stessa evidenza, alla coscienza di un fondamento di legittimità, che si lasciasse descrivere in una formula.

*Deduzione dell'articolazione delle forme logiche dall'espressione naturale delle proposizioni e dei collegamenti sintattici<sup>331</sup>*

Quando si riconducono le inferenze alla loro espressione naturale, si constata che ogni tentativo di dedurle da una forma include qualcosa di artificioso, addirittura una torsione del corso del pensiero. Ogni inferenza è l'espressione di un collegamento effettuato nel pensiero, mediante il quale le unità di base del pensiero, cioè i giudizi, entrano in una relazione, che è a sua volta anch'essa un giudizio. Ciò che cerchiamo è la prova giustificativa di quest'ultimo giudizio. Essa non si trova in una relazione diretta con una qualche percezione, ma è fondata sulla relazione interna tra giudizi.

Noi cerchiamo quindi la relazione, esistente nell'inferenza, tra una catena di collegamento di giudizi e l'evidenza che accompagna questo collegamento. La speculazione inizierà col cercare di stabilire una forma connettiva astratta o uno schema, cui inerisca l'evidenza. In base a un tale schema, inferenze del tipo più diverso connettono premesse con conclusioni come ragioni con le loro conseguenze. Così sembra che inferiamo sulla base del principio di ragion sufficiente. L'empiria, per contro, fa dipendere la legittimità di questa derivazione dalla dimostrazione che in ogni caso noi in effetti otteniamo la coscienza dell'evidenza da questa relazione astratta, o che ogni sentimento di evidenza, che deriva dalle altre relazioni, come quelle di sostanza o causalità, trae la propria certezza dallo sfondo della potente relazione generale di ragione e conseguenza, cioè, dalla dipendenza.

Non è nessuno dei due casi. Il collegamento interno tra un soggetto e i suoi attributi o attività ha un suo effetto peculiare, e questo effetto può essere espresso in regole corrispondenti. Nessuna analisi è riuscita finora a deriva-

re in modo inconfutabile l'evidenza di questo collegamento dall'evidenza del principio di ragione. Quindi dobbiamo, nella presente trattazione delle forme d'inferenza, attenerci al punto di vista empirico o descrittivo, e dove l'evidenza di un collegamento interno tra giudizi e conclusione non può essere ulteriormente analizzata, dobbiamo provvisoriamente stabilire una forma indipendente. Di conseguenza dobbiamo dimostrare una speciale regola dell'evidenza all'interno di questa forma.

*Deduzione di una regola dell'inferire, che per astrazione può essere posta a fondamento di tutte le inferenze<sup>332</sup>*

L'odierna scienza esatta mira, in relazione alle forme connettive che si possono adottare tra dati elementi percettivi, a raggiungere i confini dell'astrazione. Vi influisce, da un lato, il suo legame con la matematica, dall'altro, il riconoscimento della soggettività della forma connettiva apparentemente reale di causa, sostanza, ecc.

In queste circostanze Comte, analogamente a Spinoza, ha posto a fondamento del proprio sistema il concetto di interdipendenza delle verità.

Questo concetto si lascia poi riportare all'espressione corrispondente di funzioni. Infatti, funzione sta a significare grandezza dipendente. A questo riguardo la matematica parte dalla considerazione di definire dipendente una grandezza, quando essa varia al variare di un'altra grandezza. La prima [grandezza] la chiama variabile, la seconda funzione della variabile. Se per condizionare qui possiamo intendere anche causare, ciò mostra quella peculiare equiparazione di ragione e causa che è propria del ragionamento matematico e che Spinoza ha fatto propria. In questo concetto di dipendenza può essere rinvenuto un importante collegamento tra matematica e logica. Questo concetto non è altro, infatti, che l'espressione della relazione di ragione e conseguenza e trova, quindi, nel principio di ragione la propria formulazione.

Tale concetto costituisce la base di non poche inferenze della vita quotidiana. Quando il nesso causale tra due situazioni consecutive è [troppo] complesso per essere appreso, ci basta la coscienza astratta del collegamento, che è espressa dal principio di ragione. Se un'ombra mi colpisce, allora dev'essererci un oggetto che l'ha proiettata: in questo caso, per stabile il nesso causale, non c'è alcun bisogno di porre alla base un'inferenza fondata sul principio di ragione.

Se il principio di ragione è solo una delle regole d'inferenza, esso diventa tuttavia la regola più comune, quando viene incontro all'esigenza di perfe-

zionamento del pensiero scientifico e ogni tipo di collegamento può essere ridotto alla sua forma connettiva.

Ora<sup>333</sup> la realtà effettuale mostra cose che mutano sequenzialmente e sono separate. Quando il nostro pensiero forma rappresentazioni costanti, può apprendere questi mutamenti solo riportandoli ad una condizione, che è  $a$  al di fuori di ciò che si trasforma. Infatti, il principio di contraddizione ritiene che  $a$  sia uguale a se stessa. Quindi, se  $a$  si trasforma in  $\alpha$ , è escluso che questa trasformazione sia fondata in  $a$ . In questo “sia fondato” si può vedere che l’intento non può essere quello di ridurre il principio di ragione a quello di contraddizione. Ciò significherebbe un oltrepassare il sano punto di vista empirico, sarebbe un gioco dialettico. Piuttosto, ciò che emerge è che, quando si applica alla realtà effettuale il primo principio, quest’ultima esige anche l’applicazione del secondo principio. Il nesso causale, che intravediamo nelle cose, designa questa legge logica fondamentale e opera insieme con essa.

*Deduzione di una regola dell’inferire, che può essere posta  
a fondamento dell’astrazione*

Il rapporto di dipendenza è una forma di relazione interna che intercorre tra elementi. Possiamo definire il suo significato solo quando conosciamo la sua posizione rispetto alle altre forme di relazioni che possono intercorrere tra elementi, al fine di delimitare in qualche modo le funzioni che essa adempie nel sistema delle relazioni. Gli elementi, finché sono disomogenei, sono in definitiva attinti dall’esperienza. Quindi il collegamento delle percezioni dato nel processo percettivo non è tratto, come ha rilevato Kant, dal processo fisiologico, ma emerge dallo spirito.

[Un] simile collegamento io lo definisco quindi collegamento interno.

Ora, esistono collegamenti la cui unità è data in una relazione con l’animo e con il piacere. Così unità tonali sono connesse in una melodia, una relazione tra suoni si dà nella melodia. Ma ciò che istituisce questo collegamento, è proprio delle forze dell’animo. Da ciò distinguiamo collegamenti di elementi, riguardo ai quali viene predicato non piacere o dispiacere, ma verità o errore. È vero, come abbiamo visto, quel collegamento [...]<sup>334</sup>.



**TERZA SEZIONE**  
**Le leggi del pensiero**



**QUARTA SEZIONE**  
**Le categorie**





*Proemio al metodo delle seguenti ricerche e la  
necessità d'introdurre il principio trattato allo scopo di una  
reale spiegazione dei fatti*

Così il nostro flusso percettivo scorre rapidamente in coesistenza e successione. Ma noi non ci troviamo circondati da questo flusso, ma dalle cose. Solo con un esperimento ci è data la possibilità di approssimarci ad uno stato di immersione nel flusso percettivo. Di regola ci troviamo in un interno rapporto di effettualità reciproca con cose che ci circondano.

La spiegazione corrente di questo fatto o fa emergere le cose da un gioco di fusioni ossia di associazioni e distinzioni delle percezioni e dal loro ricordo, quindi come i prodotti di processi involontari, che agiscono come un meccanismo. Oppure essa suppone che nella nostra coscienza attuale si sia sviluppato un procedimento, che porterebbe a questo risultato.

Questo risultato non è spiegabile in base alla ressa disordinata delle rappresentazioni<sup>335</sup>.

*Il flusso dei fatti e la loro distinzione ad opera del movimento  
e del mutamento.  
Primo fatto che incide sul darsi degli oggetti*

Chiamiamo flusso percettivo la molteplicità delle impressioni o percezioni che riempiono separatamente e sequenzialmente la coscienza. Quando per effetto di movimenti certi gruppi di impressioni mutano congiuntamente la loro posizione e questo fatto si ripete e viene appreso nel ricordo, si ha la distinzione di questo flusso percettivo in oggetti.

In ciò il ricordo ha quindi una sua incidenza. Ma occorre comprendere l'intera portata di questa incidenza.

*Le rappresentazioni s'intrecciano con le percezioni.  
Secondo fatto che incide sul darsi degli oggetti*

Il contenuto della percezione sensibile interagisce con le rappresentazioni, cioè, con i ricordi. Quando lo stimolo cessa, nell'organo sensoriale l'eccitamento può perdurare. Così la percezione trapassa nella ri-produzione, che non è ancora rappresentazione. Quando termina anche l'eccitamento, sorge la rappresentazione. Il trapasso può essere rilevato nell'immagine memorativa. L'evidenza intuitiva delle impressioni visive varia da persona a persona.

E per precisione ogni percezione, che [viene] appresa attenzionalmente, lascia nell'animo una traccia. Questo lo sappiamo dal fatto che una percezione può, in determinate circostanze favorevoli, essere riprodotta nella coscienza come rappresentazione. Ora il processo intuitivo desta nella coscienza un primo atto simile ad esso e lo fonde con esso totalmente o parzialmente. Solo la coscienza della ripetizione rimane presente.

*Le differenti immagini percettive vengono connesse tra loro all'oggetto in base alla percezione presente nella coscienza*

La cosa, l'oggetto, è espressa nel lingua tramite l'articolo. Infatti, in tutte le lingue l'articolo ha originariamente il valore di un pronome dimostrativo<sup>336</sup>. È il "questo" a cui noi possiamo puntare e che è espresso linguisticamente solo mediante una rappresentazione e una parola, che è capace di esprimere diverse cose.

La cosa c'è per la totalità del nostro essere. Ciò può essere esperito immediatamente nella riflessione sulla percezione. È percepita una leggerissima eccitazione della volontà. Questa s'intensifica nel caso di cose più potenti, mentre nel caso di cose più piccole e più deboli scopriamo la nostra superiorità in un sentimento di simpatia; è per questo che qualcosa di analogo all'amore è espresso col diminutivo. Quindi nella percezione di una cosa è sempre racchiuso, seppur in modo ancora così poco percettibile, un qualcosa di estetico come il sublime, etc.

Così<sup>337</sup>, sulla base di atti psichici che si associano nella percezione – percezione, rappresentazione e focalizzazione dell'attenzione – e grazie alla totalità della vita psichica che è presente in questi atti, si dà un mondo esterno o mondo, come una sorta di grande cosa, e con esso le cose particolari.

Col soggetto è posto al contempo l'oggetto. Non c'è nessuna rappresentazione senza un rappresentato; non c'è nessuna volontà senza un qualcosa che fa resistenza, su cui essa si focalizza; non c'è nessun sentimento senza una delimitazione della sfera emozionale del Sé. Pertanto, dato il soggetto, l'oggetto può essere considerato, ad es., come qualcosa che sta di fronte alla sfera dei sentimenti e, per analogia, come la sede di tali [sentimenti], come un qualcosa che fa resistenza alla volontà e, perciò, esso stesso come una realtà unitaria capace di esercitare resistenza, come [un] tutto rappresentabile, che tiene insieme una molteplicità di impressioni.

Dall'analisi di tutto ciò sorgono nella rappresentazione e nella lingua distinzioni, che si palesano prima di tutto nelle formazioni delle rappresentazioni e [nella] loro espressione in parole. Il punto in cui ha inizio la resistenza,

sede della realtà, forma il centro della rappresentazione dell'oggetto. L'oggetto ha in esso l'unità di una massa solida. Da questo punto di vista, l'oggetto è espresso come sostantivo. Le impressioni sono rappresentate come parte di esso. Queste si distaccano come sue proprietà: aggettivi.

Ma l'oggetto è anche qualcosa che agisce e patisce ed è, in tal modo, il punto di partenza di relazioni: così il verbo come agire e patire. Tutto ciò riceve vitalità dalla intuizione del Sé<sup>338</sup>.

*Rappresentazioni come elementi del giudizio nella loro relazione con l'effettuale*<sup>339</sup>

1. Le rappresentazioni di ciò che viene pensato come esistente: sostantivo, aggettivo, soggetto, realtà o Sé, proprietà e attività nella loro interrelazione. La nostra rappresentazione si basa sul fatto che questi contenuti ci sono ben noti e ogni oggetto, che possiamo pensare nella sua peculiarità, dev'essere concepito come unità di una cosa con le sue proprietà e attività.

Che si possa rappresentare qualcosa solamente separando e riunendo ciò che è stato separato, è altrettanto poco vero, quanto il fatto che si possa parlare separando le radici che formano gli elementi base delle parole di una lingua.

Dicendo questo, le cose sono fondamento o unità, che tende sempre a svolgersi nel contenuto rappresentazionale esistente (proprietà) o nelle attività, quali si manifestano nei movimenti e nei mutamenti, e nelle relazioni così esistenti.

Indubbiamente<sup>340</sup> per primo non può venire l'attività. Quest'ultima può essere espressa solo indirettamente. Ma non si può rappresentare nessuna attività senza che esista qualcosa che funga da base. Non si può percepire nessun movimento senza separare ciò che è mosso dal suo movimento ed effettuare un raffronto, senza ricomporre poi le sequenze delle immagini che abbiamo fermato.

2. Ora esprimiamo rappresentazioni, in cui sono racchiusi fatti diversi: questa pietra è rotonda, bianca. Queste proprietà si staccano dalla percezione particolare e possono essere utilizzate per designare cose diverse in riferimento al colore o alla forma.

Quando proprietà e attività, racchiuse nella rappresentazione astratta, sono riconosciute in altri casi secondo gradi e modalità diverse, possiamo al contempo elevare a coscienza le differenze.

Queste differenze sono espresse mediante gli avverbi. L'avverbio si palesa come un elemento autonomo già nella forma verbale. Esso esige unità con una rappresentazione della proprietà o dell'attività<sup>341</sup>.

Oppure la rappresentazione astratta dell'attività o della proprietà viene mantenuta per se stessa. Compare così la forma cosale, poi modificazioni e relazioni, con le loro proprietà e attività: la palla si muove; il movimento è veloce; è appresa la velocità.

Al di là della cosa (nome, sostantivo), agire e patire (verbo) e proprietà (aggettivi), non c'è nulla che possa essere esibito intuitivamente ai sensi.

Tutto il resto nella rappresentazione e nel linguaggio è una relazione. Per esprimerlo abbiamo avverbi e inflessioni. Le tre classi succitate hanno nel nocciolo stesso della rappresentazione un elemento sensibile, intuitivo. Le rappresentazioni della relazione presuppongono già sempre la rappresentazione di cose e hanno un contenuto, che è posto solo mediante un'attività relazionante e perciò ha in sé qualcosa di universale<sup>342</sup>.

Queste classificazioni già dimostrano che le scienze non hanno nessun criterio oggettivo per analizzare le categorie, a cui esse subordinano i fatti. Piuttosto, il pensiero scientifico dovrà di volta in volta esporre questi [fatti] avvalendosi dell'analisi delle nostre percezioni e rappresentazioni, cioè, di possibili [o] sviluppati concetti fondamentali di condizioni fondamentali.

3. L'enumerazione di queste categorie è pur sempre incompleta: ad es. identità e differenza sono altresì indeducibili, se si assume solo la spazialità come categoria generale; poi anche sentire o volere.

Nella spazialità non è insita la coscienza della relazione con la totalità delle condizioni delle cose, che è contenuta in qualcosa di totale.

In realtà dalle categorie bisogna esigere che siano espressione di condizioni fondamentali che cooperano, in ciascuna [parte] di qualcosa di totale, al tutto della intuizione della cosa, che si trova come parte di questo qualcosa. Perciò, le categorie di "luogo" o "posto" e quella del "quando", presenti nella tavola aristotelica, sono categorie assolutamente corrette. Inoltre bisogna includere le categorie dell'"agire" e del "patire". Nella rappresentazione di ciascuna cosa, che si trova come parte di qualcosa di totale, l'attività è contenuta ad un tempo come agire o patire o effettualità reciproca.

Quindi possiamo dire che la determinatezza spaziale e temporale, e la realtà costituiscono le basi generali dell'atto percettivo.

Le categorie di cosa, proprietà, agire e patire, e relazione sono contenute in tutte le cose quali condizioni fondamentali per rappresentarle come parte di qualcosa di totale. Esse sono semplicemente i vari aspetti che sono estratti dalla cosa e tuttavia appresi nelle loro relazioni. Nessuno di questi aspetti può essere ignorato senza che le cose mostrino un'astratta incompletezza.

*La spiegazione della genesi*

di queste categorie è contenuta in atti vitali di percezione, nei quali la totalità delle forze dell'animo incluse nell'autocoscienza si trova contrapposta all'oggettualità<sup>343</sup>.



**QUINTA SEZIONE**  
**Le forme del pensiero**





## I. Il giudizio

### *Sulla differenza tra proposizione e giudizio*<sup>344</sup>

La logica inizia con un'incertezza riguardo alla portata dei fatti che costituiscono l'oggetto della sua teoria. Ne risulta anche un'incertezza riguardo alla determinazione di quei concetti che sono astratti da questi fatti: pensiero, giudizio, concetti, e via dicendo.

Questa incertezza è aggravata dalla relazione che intercorre tra pensiero e linguaggio. La relazione tra logica e grammatica è anzitutto una relazione tra la gamma dei fatti affrontati in queste scienze. Le forme linguistiche, come per esempio le congiunzioni e gli avverbi, i quali sono elementi formali, designano componenti del processo rappresentazionale che stanno cercando espressione. Ma inizialmente è discutibile se tutte dovrebbero essere considerate componenti del pensiero.

Per cominciare, tracciamo una distinzione tra l'atto psichico cosciente e la sua espressione, da un lato, e i fatti del pensiero che debbono essere affrontati nella logica, dall'altro. Con ciò non stiamo stabilendo una differenza, ma sondando se essa esiste o no.

Se la nostra esposizione dei tre lati della vita psichica e dei tre tipi principali di manifestazione basati su di essa è corretta, allora si possono distinguere tre corrispondenti classi di atti psichici coscienti.

Una tale distinzione in effetti esiste ed è corroborata da forme linguistiche, congiunzioni e aggettivi formali. Questi naturalmente si articolano in mezzi per esprimere o pensieri su ciò che è fattuale, o processi volitivi, o emozioni. Il sentimento della vita, e il connesso gioco delle emozioni, si manifesta nell'enorme varietà di espressioni. Esso si esprime nel canto, nella danza, nell'esclamazione, nelle proposizioni ottative, nelle dichiarazioni di sentimenti<sup>345</sup>. Queste espressioni sono integrate, da un lato, da enunciati sulla fattualità o realtà effettuale, e, dall'altro lato, da espressione volitive, cioè, espressione di una volontà volta a modificare la realtà effettuale, vale a dire, asserzioni che fanno conoscere, o al parlante o ad altri, l'intento della volontà.

Qui dobbiamo naturalmente distinguere tra proposizioni che esprimono proprietà e processi della volontà, stati del sentimento vitale come parti della realtà effettuale contenuta nella percezione del Sé, e quelle proposizioni che sono espressioni – o in segni o in linguaggio – della volontà, di sentimenti e di fatti. La volontà mira all'azione, il sentimento ad un vivere-in-sé; ma gesti e parola possono comparire come componenti dell'azione; similmente vari

segni e parole possono comparire come componenti del processo, nel quale l'animo si perde nel suo proprio vissuto. Entrambi presuppongono consapevolezza e capacità di esprimere le rispettive componenti.

E per precisione qui troviamo gli equivalenti di unità percettive in proposizioni, che annunciano un'intenzione, ordinano o vietano qualcosa, proferiscono una minaccia contro qualcuno o fanno una promessa.

### *L'espressione di volontà e le norme*

Un'espressione di volontà o deriva da un atto in cui la volontà si autodetermina, o da un atto in cui la volontà determina un'altra volontà, o da un atto in cui essa è determinata. Questo atto perdura nel corso dell'azione e, per conseguenza, può essere elevato a coscienza in tempi diversi. "Io voglio, tu devi, tu puoi, io debbo, io posso, noi dobbiamo" (nel senso che chi dà il comando, vincola se stesso) sono le forme principali di espressione della volontà.

Poiché essa in questa forma semplice è l'equivalente di un giudizio percettivo, allora viene da chiedersi se essa possa essere universalizzata e quale sia la forma che essa assume in questo caso.

Un'espressione particolare della volontà emerge da una data situazione e comprende l'azione che in essa viene prescritta secondo il caso, e il suo adempimento, con cui giunge a termine il processo<sup>346</sup>.

Essa può essere trasmessa da individuo a individuo o a più individui, oppure dalla volontà statale ad un'intera collettività. Come quando, in assenza di una regola, si convoca un'intera fascia di età ai fini del reclutamento.

La volontà statale può anche impartire comandi individuali. Tali sono quelli che, dettati dal caso particolare, prevedono una disposizione emanata per questo caso e quindi decadono con esso<sup>347</sup>.

Noi quindi non tracciamo una differenza tra principi particolari e principi universali, nei quali la volontà si esprime – da ciò non si dedurrebbe nessuna differenza interna agli imperativi –, ma una differenza tra questi imperativi.

Infatti, un atto di volontà diventa universale e si eleva al livello superiore della norma quando esso subordina un effetto ad una condizione [e] quindi diventa un vincolo generale, valido per tutti i casi in cui è presente una situazione di fatto. Qui si rileva ancora una volta, sotto nuove condizioni, la differenza tra una mera generalità collettiva e la vera universalità. Una disposizione individuale può comprendere in sé molte disposizioni particolari. Essa può ricevere un'espressione generale quando i soggetti, a cui essa è indirizzata, vengono inseriti in un concetto generale. Ma la sua essenza sta

nell'essere un atto particolare di volontà e solo la sua espressione si manifesta tramite concetti generali. Per contro, l'atto di volontà, che si propone come norma o legge, rappresenta un vincolo universale, e la volontà, che si conforma ad esso, rappresenta un imperativo valido per tutti i casi in cui si verifica una condizione. L'imperativo più universale è quello connesso generalmente all'esistenza di una volontà, è l'imperativo categorico. Le leggi penali hanno per lo più la forma: "Chi o se" ecc. (il crimine), "riceve una condanna", ecc. Con esse la volontà statale s'impone l'obbligo di perseguire un'azione entro un determinato confine dello Stato<sup>348</sup>. D'altra parte, quando viene emessa nei confronti di una singola persona un'ingiunzione di pagamento o un mandato di arresto, quest'è un processo volontario, che era incluso già nella decisione volontaria universale della legge – una decisione che si presenta nella forma di una proposizione ipotetica – e che a questo punto scatta automaticamente quando si verifica il caso, poiché la volontà era già predisposta ad affrontare questo caso. Questa pratica è simile ad un'inferenza. Essa è l'emergere di un atto particolare della volontà da e sulla base di un atto universale della volontà. Quando giungo alla conclusione che ciò debba verificarsi secondo i dettami della legge, comprendo che si tratta di una inferenza fondata sull'imperativo della legge, di un puro processo cogitativo. Quando il giudice emette un mandato di arresto, quest'è un atto volontario, una componente del sistema stesso degli imperativi. In quella inferenza si ha una combinazione tra imperativo e giudizio. Questo processo, che è componente di un'azione volontaria, rimane all'interno del sistema degli imperativi.

Il<sup>349</sup> carattere rigoroso di legge generalmente è proprio solo di quegli imperativi con i quali la volontà vincola se stessa. Perciò, bisogna senza dubbio dar ragione a Binding<sup>350</sup> nel dire che anche le leggi penali sono imperativi che la volontà statale impone a essa stessa e ai suoi organi, ma non al cittadino o addirittura al delinquente. La confusione, che qui di regola ha luogo e che Binding stigmatizza<sup>351</sup>, si risolve solo mediante la prospettiva logica qui illustrata: l'imperativo è il vincolo con cui la volontà dello Stato si autodetermina. Ma esso giunge all'attenzione pubblica. Infatti, l'intento dell'attività legislatrice è che ogni cittadino sia edotto su questa legge che lo Stato ha dato a se stesso. Per conseguenza un imperativo dettato dalla volontà statale esiste nelle persone singole solamente o come comando individuale o come azione volontaria che emerge dalla legge.

Ihering<sup>352</sup> ha illustrato con grande acume il processo che dal comando individuale porta alla realizzazione dello Stato di diritto, la norma che come comando individuale vincola in un'unica direzione, e la forza della norma

che [nello Stato di diritto] vincola in due direzioni. Tuttavia, la storia non ha conservato nessuna notizia di una fase nella quale l'attività della volontà statale avrebbe guidato lo Stato tramite semplici comandi individuali. Quindi Ihering, supponendo che il Diritto abbia avuto origine dal potere sovrano di un singolo individuo, giunge alla conclusione che il comando individuale sia stato la forma originaria dell'esercizio del potere. In ciò egli concorda con la concezione dei giuristi e storici romani<sup>353</sup>. Ora, anche se questa tesi non può essere corroborata da nessuna argomentazione sicura, è possibile tuttavia rilevare nel corso dello sviluppo politico un evolversi di imperativi giuridici e una diminuzione di comandi individuali. Infatti, la certezza del Diritto, come quel fine in cui soltanto è abolita l'incertezza dell'individuo nei confronti dello Stato, si realizza solo quando lo Stato in tutti i suoi atti è vincolato da regole universali. L'evolversi di una volontà violenta verso un'obbligazione, che essa impone a se stessa, è ciò che costituisce, dal punto di vista formale, il cardine dello sviluppo del Diritto e dello Stato. Col che, però, nulla è ancora deciso in merito al contenuto di ciò che lo Stato si pone come fine. Quest'ultimo viene determinato a partire da criteri, che fungono da base per gli imperativi, così come le cosiddette leggi del pensiero fungono da base per i giudizi circa la realtà effettuale.

### *Le forme di decisione della volontà*

A questi comandi statali col il loro "Tu devi" corrispondono le decisioni della volontà con il loro "Io voglio".

Anche in esse ha luogo un'obbligazione universale che la volontà impone a se stessa.

Le proposizioni, nelle quali si presenta questa obbligazione, non sono certo necessariamente universali. Qui piuttosto è una volontà particolare a imporsi un obbligo. Ma lo fa in modo assolutamente incondizionato, in quanto essa prescrive a se stessa le regole del proprio agire.

Il processo ha dunque uno sviluppo equivalente, solo che si dispiega in un individuo. Quando un bambino nel giro di un dato momento prende una propria decisione, quest'ultima può essere espressa da lui in una proposizione, che diventa una componente di un'azione; essa si compie e si spegne nello svolgimento dell'azione. Ma quando la volontà diventa matura, essa è capace di esprimere la formula del proprio scopo in una sua decisione; conseguentemente ogni sua decisione particolare si rapporta alla propria formula nel modo in cui il mandato d'arresto del giudice si appella alla legge su cui esso si fonda.

La legge morale è al tempo stesso una decisione e un imperativo. Essa è la formula con la quale una volontà generale, che è considerata come presente in individui particolari, si vincola. Nel suo imperativo categorico Kant ha tentato di esprimere la legge universale della volontà, che non è vincolata a null'altro che all'esistenza della volontà stessa.

Ma<sup>354</sup> quando la volontà si pone uno scopo, le sue azioni entrano in parte nel rapporto di mezzo e scopo. Anche questo include un'inferenza della volontà. Una decisione volontaria, che propone un mezzo, funge da membro di un processo volitivo<sup>355</sup>.

Tutte queste formule regolano il sistema dell'attività volitiva. Esse nello stesso tempo possono essere utilizzate come materiale per studiare questo sistema come una parte della realtà effettuale. In tal modo gli imperativi possono essere riformulati come enunciati sulla realtà effettuale. Alcune norme si riferiscono a un determinato fine stabilito dalla volontà. Quindi esse formulano quale azione è richiesta per conseguire tale fine. Esse sono norme, ma possono nello stesso tempo essere riformulate come un importante campo di enunciati sulla realtà della vita e della società.

Ci sono anche norme che sono l'espressione di uno scopo, che non è ulteriormente condizionato; gli antichi chiamarono siffatta norma Sommo Bene. Schleiermacher chiamò doveri le formule dell'agire in vista del Sommo Bene.

*Espressioni di volontà e giudizi: la relazione tra queste due classi di proposizioni*

I concetti fondamentali nei nostri enunciati sulla realtà effettuale sono sostanza e causa. Per contro, individui sono i portatori di espressioni della volontà, e la relazione fondamentale, che compare qui, è lo scopo.

I concetti fondamentali di giudizi sulla realtà effettuale sono trasformati dalla scienza astratta in leggi di spazio, numero e movimenti nelle relazioni tra atomi, e sono formulati in termini di relazioni fondamentali tra qualità e quantità. Le espressioni della volontà hanno un'unità volontaria come loro soggetto e sono rivolte a scopi e interessi.

*Questi due proposizioni possono essere trasformate l'una nell'altra*

Le espressioni di volontà sono fatti della realtà effettuale e come tali possono essere trasformate in un enunciato su qualcosa che esiste. Per altro verso, tutte le proposizioni universali possono essere considerate come leggi stabilite da un

essere attivo o da una divinità. Per conseguenza le espressioni della volontà possono essere trasformate in proposizioni sulla realtà effettuale, e viceversa.

### *Criteria per regole della volontà*

Come ci sono criteri per giudizi sulla realtà effettuale, così ci devono anche essere criteri per le espressioni della volontà, e ogni espressione della volontà deve giustificarsi dinanzi a un tale tribunale.

### *Le proposizioni come espressioni di emozioni*

Qui il nostro compito iniziale è, come nel caso delle espressioni della volontà, distinguere le espressioni emotive in due classi: la prima comprende enunciati sui propri stati interni, che sono altrettanto giudizi sulla realtà effettuale quanto lo sono quelli relativi a corpi celesti o piante; la seconda comprende quelle proposizioni che si riferiscono al gioco dei nostri sentimenti, non certo come enunciati su questi sentimenti, ma piuttosto come manifestazioni delle loro componenti. Mutamenti nel sentimento vitale trovano la loro espressione naturale nei mutamenti facciali e gestuali, nei nostri movimenti, nell'alzarsi e abbassarsi della voce.

Le relazioni tra rappresentazioni, che si ottengono quando [proposizioni] compaiono come componenti delle forme espressive del gioco dei nostri sentimenti vitali, possiedono un interesse speciale, che è ben distinto da quello per i giudizi sulla realtà effettuale e da quello per le espressioni della volontà.

Se si vuole delucidare la natura del giudizio considerandolo come una classe particolare di possibili relazioni tra rappresentazioni, come un tipo particolare di relazioni tra rappresentazioni, allora le relazioni tra le note in una melodia si prestano automaticamente al confronto. È vero, infatti, che anche queste costituiscono un tipo particolare di espressione di atti psichici. Ciò nonostante si può tentare di spiegare le relazioni tra rappresentazioni in sé e per sé; tuttavia, nel corso naturale della vita esse sono funzioni di atti psichici. La natura e le leggi di questi atti limiterebbero le relazioni a tre classi.

Troviamo la più libera di queste relazioni nel gioco dei sentimenti radicati nelle nostre emozioni come una classe speciale di atti di vita. E questa loro libertà le fa, infatti, apparire come una mera relazione formale, come un mero gioco con rappresentazioni formali. Per conseguenza queste relazioni sono governate dalla forza invisibile e misteriosa delle nostre emozioni, proprio come i nostri

giudizi sono governati dal loro riferimento alla realtà effettuale, le espressioni della nostra volontà dal sistema degli scopi posto in noi e nella società.

*La legge del gioco dei sentimenti*<sup>356</sup>

Il gioco dei sentimenti procura piacere e tende a conservarlo e a rimuovere il dispiacere: quest'è la sua legge fondamentale<sup>357</sup>.

Ma in effetti al sentimento vitale sono connessi fatti, anzi, l'orizzonte di questi fatti costituisce le condizioni della nostra vita personale. Essi in parte sono costantemente al centro della nostra esistenza, in parte vi entrano.

Perciò questa legge fondamentale si specifica nel senso che il gioco dei sentimenti tende costantemente a eliminare ciò che di doloroso è contenuto in loro, e a vivificare il piacere.

Questa specificazione della legge fondamentale spiega la posizione del tragico e del dolore nell'arte. Questa posizione non è dovuta al fatto che l'arte, poiché è descrizione della vita, deve lasciare prevalere il dolore. Ciò non spiega affatto l'effetto specifico del tragico sul sentimento della vita, che Aristotele aveva già ben individuato. E, per altro, non è applicabile alla musica. Piuttosto, l'individuo si libera da quei condizionamenti della realtà che opprimono il suo sentimento di vita, di quella realtà che rende miseri e meschini, solo tramite un'intensa commozione e una espansione, che si sbarazza di tutte le cose infime. Troviamo la teoria di questa espansione nella psicologia di Schleiermacher, nei mistici e in Schopenhauer. Essa passa attraverso l'arte, la compassione, i sentimenti socievoli per la religione. Fatto [sta] che ciò che è piacevole non agisce come tale, ma attraverso il sentimento fondamentale di nullificazione di tutto ciò che dall'esterno ci inibisce.

*Relazioni tra rappresentazioni, che emergono come componenti del gioco dei sentimenti*

Relazioni tra rappresentazioni emergono direttamente come componenti di questo gioco del nostro sentimento di vita: esse sono le componenti elementari di formazioni complesse e si rapportano a quest'ultime come i comandi individuali si rapportano ad una norma, e come le percezioni alla legge della realtà effettuale.

Esse o sono componenti di questo gioco e l'espressione che le designa, o sono un riflesso di queste componenti, che è separato da esse e che emerge tuttavia come un'ulteriore componente.



Le prime sono le immagini, i desideri, le fantasie di chi è solo, le relazioni rappresentazionali che nell'interazione degli individui producono un potenziamento del sentimento vitale. Vi rientrano anche lo scherzo e la facezia.

Le seconde sono espressioni che sono connesse regolarmente al mutamento del sentimento vitale e che solo la volontà può soffocare. Sono le espressioni facciali, gesti, movimenti dell'intero corpo, espressioni del tono.

*La formazione di questi elementi in un tutto di relazioni rappresentazionali che si è staccato dall'individuo, ampliando in tal modo il sentimento vitale e aumentando la vitalità*

L'arte si rapporta al gioco elementare dei sentimenti come la legge della realtà effettuale si rapporta alla percezione, e la norma alla decisione individuale e al comando individuale. Qui l'universalità manifesta un altro nuovo aspetto: essa è una relazione rappresentazionale che si è staccata dall'individuo, deriva da un ampliamento del sentimento vitale, sorge indipendentemente da ogni condizione personale e può anche essere comunicata indipendentemente dall'apprensione di condizioni personali.

Perciò, non c'è nessuna totalità più vitale e autonoma dell'opera d'arte, e tutto ciò che contiene questo fuoco del sentimento vitale è un'opera d'arte. Perciò, l'opera principale di Schopenhauer [è] un'opera d'arte proprio come lo sono i saggi di Diderot o gli scritti storici di Macauley; essi sono opere d'arte nel senso figurato di avere le proprietà di un'opera d'arte. L'opera d'arte<sup>358</sup> si costruisce da immagini elementari e espressioni, in cui il contenuto rappresentazionale o il processo esterno è associato con un moto del sentimento: l'uno richiama alla mente l'altro; essi si rapportano come il «di dentro» e il «di fuori».

Per conseguenza il processo di assimilare un'opera d'arte è solo in parte [paragonabile] al processo elementare che ne è alla base, e solo in parte è paragonabile al processo con cui essa emerge dalla psiche dell'artista. Infatti, l'artista che osserva e riflette tecnicamente lavora anche sulla base della considerazione dell'effetto di certi elementi, mentre nell'artista ingenuo la strada conduce direttamente dai suoi moti interni verso l'esterno. Nell'artista l'opera scaturisce da una potente vita interna e come una potente fiamma diffonde intorno a sé il bagliore di questa vita. Essa è come una forza naturale i cui effetti si intravedono da lontano. Per contro, il nostro godimento dell'opera procede dall'esterno verso l'interno.

Al suo livello più alto l'arte forma una seconda realtà, basata su regole pre-



scritte dal sentimento. È questo tipo di sentimento quello con cui il potente Sé dell'artista si trova espanso. Ogni poesia lirica comporta la transizione dalla mera espressione del gioco dei sentimenti alla presentazione di una situazione, che è formata secondo la legge di questi sentimenti.

*La natura logica delle proposizioni in queste tre classi di espressioni*<sup>359</sup>

1. La relazione tra rappresentazioni come una classe di atti psichici che è comune a queste differenti espressioni.

Noi partiamo dalla relazione più generale possibile che può ricorrere nelle proposizioni: e, cioè, dalla relazione tra rappresentazioni. Con ciò intendiamo il fatto che nell'unità della coscienza le rappresentazioni sono generalmente tra loro connesse. Al di là di questo non possiamo spingerci. Infatti, la rappresentazione di per sé non può essere considerata come la formula più generale della proposizione. Questa funzione potrebbe benissimo essere assunta dalla relazione. Le relazioni, infatti, possono essere designate come le formule più generali dei contenuti delle proposizioni. Il che non significa solo che una relazione riceve rappresentabilità semplicemente indicando ciò che è connesso. Una relazione può essere pensata come esistente tra fatti o tra rappresentazioni.

*Relazioni tra rappresentazioni*

Quest'è quindi l'espressione più generale di ciò che è insito nelle diverse forme di proposizioni. Una tale relazione è un atto psichico. Ma non ogni atto psichico contiene una relazione di rappresentazioni. Piuttosto, l'atto psichico è il concetto più generale sotto cui può essere sussunta una relazione tra rappresentazioni. Questo atto è l'elemento più semplice del processo psichico.

2. L'atto psichico come l'elemento [richiesto] dalla moderna ricerca scientifica, cioè genetica, dei fatti logici, estetici, ecc., in antitesi all'analisi dei prodotti finiti = il punto di vista psicologico.

La speranza di cogliere la sorgente originaria dei prodotti psichici è stata istillata principalmente da Kant con la sua dottrina dell'*a priori*, ed essa ha messo in fermento il mondo intellettuale. In Fichte ciò è già stato erroneamente dedotto. Qui noi non avanziamo alcuna ipotesi circa una comune sorgente degli atti psichici, che ci sono dati nella nostra coscienza come differenti. Ci limitiamo o a un'analisi o a un'astrazione, al fine di mettere a fuoco ciò che essi hanno in comune. Useremo l'analisi quando l'atto in questione è complesso, di modo che l'atto semplice possa essere evidenziato accanto ad esso o possa

essere approssimativamente prodotto tramite esperimento psichico; useremo l'astrazione quando ci atteniamo a ciò che è comune in atti che sono per noi semplici, al fine di stabilire principi.

## II. Il concetto<sup>360</sup>

Anche il concetto non è che un'astrazione dalla connessione del pensiero. Esso è in relazione al flusso percettivo e solo e unicamente in questa relazione esso è un oggetto della logica.

Prova ne è il suo nesso con gli attributi, che può fungere da rappresentanza appunto di quest'intera relazione. Solo quando gli attributi del concetto hanno quella chiarezza e trasparenza di cui sono capaci, anche il concetto riceve la propria specifica forma, che lo contraddistingue dalla mera rappresentazione. Ma gli attributi potranno dirsi completi solo quando o sono l'espressione di una percezione o sono a loro volta concetti. Quindi un concetto si dice tale solo grazie alla sua relazione con la percezione e con la connessione del pensiero. Al di fuori di tale relazione esso si oscura e la sua luce si spegne come si spegne un ceppo quando, tolto dal fuoco, viene gettato sulla terra asciutta.

Un concetto è una rappresentazione trasformata, ottenuta grazie all'arte del pensare ad uso della connessione del pensiero.

Le rappresentazioni non hanno la determinatezza, cioè, la chiarezza e la distinzione, caratteristica delle percezioni a cui esse si riferiscono. Sia che esse presentino un singolo fatto dato nella percezione, o ciò che è contenuto in diversi fatti, è solo grazie alla loro relazione con segni linguistici che esse ricevono una delimitazione sufficientemente salda. Ma nel secondo caso esse, laddove come rappresentazioni generali esprimono un qualcosa di comune, sono, per dirla con Schleiermacher, "schemi differibili"; cioè, tramite esse si procede da un ricordo all'altro, da una parte del caso *a* alle parti corrispondenti dei casi *b*, *c*, *d*, mentre si focalizza l'attenzione su ciò che essi hanno in comune. Il processo prescinde da ciò che appartiene solo ai casi subordinati, e s'intensifica la nostra coscienza di ciò che è comune.

Noi nella maggior parte dei casi ci rappresentiamo un qualcosa di reale aggiungendo di prescindere da ciò che gli è proprio come reale-particolare. In altre parole, il rappresentar-ci e il prescindere-da, cioè l'astrarre, non si escludono. La natura dell'astrazione non consiste nell'essere una non-rappresentazione, ma nell'essere una rappresentazione connessa al distogliere dell'attenzione. Insomma, l'astrazione è un'orientazione della volontà, non uno stato rappresentazionale attuato e in sé compiuto. Questa tesi è fonda-

mentale per l'intera dottrina delle forme logiche nella loro relazione con la realtà effettuale.

Infatti, il concetto non è che rappresentazione trasformata.

### III. L'inferenza e la cerchia delle operazioni logiche

#### *Deduzione delle relazioni tra questo metodo e le specie d'inferenza della logica moderna*<sup>361</sup>

La conoscenza mira a cogliere le diverse relazioni, ecc. La semplificazione logica nella logica formale di Aristotele e nella logica di Sigwart mutila la situazione di fatto. Il nesso tra queste diverse ambizioni conoscitive nella natura della realtà effettuale.

Prima tesi. Le componenti e le relazioni più semplici della realtà effettuale hanno il più alto grado di generalità, e ricompaiono più pervasivamente nella natura. Ciò non è una conseguenza del nostro sistema di pensiero; al contrario, è il modo in cui le funzioni del pensiero sono connesse nelle forme e leggi logiche ad essere condizionato dalla natura della realtà effettuale. Può darsi che queste funzioni [siano] il risultato di dati psichici più reconditi. In ogni caso, le relazioni tra le funzioni primarie del pensiero e [la] realtà effettuale [costituiscono] l'ultima dimensione fattuale della intelligibilità della natura.

Seconda tesi. Una relazione irriducibile tra una funzione del pensiero e un dato, sul quale questa funzione opera, pervade tutti i livelli del pensiero (l'errore di Kant fu considerare l'[appercezione] come una funzione primaria e la percezione come un dato). Analisi della percezione come un dato in Helmholtz, ecc. Qui io tenterò un'analisi delle forme. Dati: sensazioni, sentimenti, impulsi volontari. La delineazione della multiforme natura di tali dati non è ancora stata completata.

Terza tesi. L'intera connessione finalistica della conoscenza si realizza nella rappresentazione delle relazioni tra le componenti della realtà effettuale, e nelle relazioni tra l'universale e il particolare.

Quarta tesi. Il processo conoscitivo e la rappresentazione del suo esito vanno distinti. La logica formale analizza solo quest'ultimo. Per essa l'oggetto di analisi è un sistema di proposizioni con relazioni logicamente vincolanti.

Quinta tesi. Definiamo un'inferenza come una forma elementare di giustificazione, che non può essere ulteriormente analizzata senza che la giustificazione sparisca.

Sesta tesi. Un sistema di proposizioni, così come ogni cosa che ne deriva, può essere considerato o dal punto di vista della relazione tra componenti o, alternativamente, dal punto di vista della sovraordinazione e della subordinazione. Le relazioni all'interno di tale sistema sono di natura cogente. Questa è la ragione per cui Sigwart ha potuto concepire l'intera logica formale secondo questo [modo] esteriore [di considerare] il collegamento delle proposizioni: Inoltre: se le rappresentazioni [sono] possibili secondo rapporti di subordinazione, allora ci sono due modi per descrivere l'inferenza.

Settima tesi. La giustificazione di una proposizione o è fondata nell'esperienza senza la mediazione di operazioni del pensiero discorsivo, o richiede la mediazione di verità immediate. La deduzione è l'oggetto della logica formale. Questa è possibile solo tramite la produzione di una relazione tra cose finora irrelate. Tuttavia perfino nel caso di verità immediate i concetti di soggetto e predicato [sono] radicati nello schematismo della logica.

Ottava tesi. Una nuova proposizione può essere dedotta solo mediante una relazione ad una verità di fatti.

Nona tesi. Un'inferenza immediata è una trasformazione delle o un'inferenza dalle regole delle relazioni formali tra le proposizioni (regole di negazione, subordinazione, ecc.). Nel sistema della connessione di pensiero un'inferenza basata su giudizi percettivi può prima di tutto dedurre una verità non contenuta in alcun giudizio percettivo particolare mediante una relazione tra vari giudizi percettivi, cioè, mediante operazioni logiche. Quest'è la caratteristica primaria di un'inferenza induttiva. Questa caratteristica può essere espressa anche in termini di relazioni fondamentali tra l'universale e il particolare: ogni inferenza induttiva ha il proprio fondamento nel particolare. La deduzione effettuata nel ragionamento induttivo non può derivare da relazioni connettive contenute in giudizi particolari; al contrario, la relazione, che è contenuta regolarmente in giudizi particolari (fatti), deve essere prima evidenziata, e quindi deve essere dimostrata per altri casi particolari, che ricadono nello stesso ambito (Mill: dal particolare al particolare – il risultato di [inferenze] abituali [è un passaggio] dal particolare all'universale).

La successiva caratteristica dell'inferenza induttiva: evidenziando e formulando la relazione comune contenuta nei casi particolari, essa procede dal particolare all'universale o a un particolare contenuto nell'universale, che trascende il particolare esperito. Dal punto di vista della giustificazione l'inferenza induttiva è costituita quindi da una designazione di una relazione generale contenuta nei casi particolari dalla prospettiva della relazione dell'universale col particolare.

Decima tesi. Le inferenze non-induttive sono prodotte non quando la relazione, che esiste tra le componenti A e B, è dimostrata mediante fatti o giudizi particolari (induzione), ma quando, oltre a ciò, le relazioni tra A, B e C vengono collegate con un'altra. Qui noi non istituiamo una relazione tra A e B, ma piuttosto un collegamento esterno di relazioni. Problemi della sillogistica. Per via [del principio del] *ex singularibus*<sup>362</sup>, ecc., almeno una delle premesse dev'essere universale. Dal punto di vista della subordinazione può aver luogo un'inferenza dall'universale al particolare.

Undicesima tesi. Verità intermedie sono spesso dedotte sillogisticamente o tramite inferenze induttive.



## LIBRO SESTO

La conoscenza della realtà spirituale  
e la connessione delle scienze dello spirito





**PRIMA SEZIONE**

**La connessione finalistica della realtà spirituale  
e i metodi delle scienze**



### *Concetto di metodo*<sup>363</sup>

1. Solo tramite un processo di astrazione noi separiamo le funzioni e forme del pensiero dai metodi del pensiero. L'apprensione di qualcosa di effettuale è lo scopo di ogni effettivo atto di pensiero, e non c'è nessun atto di pensiero che non abbia questo scopo. Il pensare è sempre guidato dalla volontà, che cerca di cogliere ciò che è effettuale; questo è precisamente ciò che lo rende pensare. Perciò in ogni atto di pensiero è contenuto un procedimento per cogliere la realtà effettuale. Nella misura in cui portiamo a coscienza tale procedimento e facciamo coscientemente uso di esso, lo chiamiamo metodo. Per conseguenza una naturale forma elementare di metodo è data in ogni atto di pensiero.

2. Ora, noi distinguiamo metodi che ricorrono in ogni ambito della conoscenza umana e sono di fatto coinvolti nella soluzione di ogni problema, che vanno dall'apparenza alla realtà, e metodi che sono peculiari a particolari classi di problemi.

Quelle branche in cui sono stati sviluppati quest'ultimi tipi di procedure, appartengono alla logica superiore in quanto opposta a quella elementare. Questa logica si occupa delle formule e regole di procedura, che emergono quando viene introdotto un particolare gruppo di condizioni reali, e in questo modo al problema della conoscenza è reso possibile una più precisa soluzione. Intere parti della matematica, della critica superiore, dell'ermeneutica, della giurisprudenza e della statistica appartengono a questa logica superiore.

Fin dove le condizioni di base uniformi della realtà effettuale determinano tutta l'area della nostra conoscenza, è compito della dottrina generale del metodo risolvere i suoi problemi applicando le forme e leggi del pensiero secondo determinate e ben uniformi procedure.

3. Alcune di queste condizioni di base sono: la natura composita di tutta la realtà effettuale, l'omogeneità dei suoi elementi, delle sue relazioni e di tutte le formazioni composite. Astrazione, classificazioni, analisi e sintesi, induzione e deduzione, dipendono tutte da queste proprietà.

### *Le due forme elementari del metodo*

Prima di diventare esplicitamente consapevoli del metodo, ci sono due vie per usare il pensiero. Da un lato, siamo ricettivi quando percepiamo, dall'altro lato, siamo attivi sulla base di ciò che percepiamo.

Ma la percezione diventa più determinata quando la analizziamo; le condizioni di base di ciò che è dato producono elementi, collegamenti e relazioni

omogenee. Questo è il modo in cui analisi e induzione sono interconnesse nei processi elementari della percezione.

Qualsiasi deliberato ordinamento delle componenti naturali presuppone la percezione. Nel produrre un tale ordinamento noi facciamo assegnamento sulla nostra apprensione del corso delle cose. Ciò già implica che ci aspettiamo il loro ricorrere. Per conseguenza noi dobbiamo apprendere elementi che possono essere rappresentati in termini generali. Dobbiamo anche aspettarci il ricorrere delle loro relazioni. Per conseguenza analisi e induzione nelle loro forme elementari sono fondamentali per l'atteggiarsi attivo, che, da un lato, effettua l'analisi della realtà effettuale (in esperimenti), dall'altro lato, la ricostruisce (in costruzione, sintesi).

### *Analisi e induzione come procedimento tecnico o metodo*

1. Tutti i procedimenti tecnici derivano dal tentativo di adattarsi alle proprietà della realtà effettuale. Come l'acqua si conforma alla forma mutevole della costa, così il pensiero si conforma alla realtà. Non vi è nulla di più adattabile del pensiero.

2. Ora dobbiamo integrare la spiegazione con ciò che è emerso dalla teoria della percezione. Le sfere sensoriali contengono mediamente una [sequenza] di ricorrenti stati sensoriali. Da quest'ultimi è composta tutta la realtà effettuale. Quindi anche le sue componenti sono universali. Un'altra proprietà fondamentale della realtà esterna è che collegamenti, coesistenze, successioni, relazioni ricorrono regolarmente. Per esempio, determinati mutamenti hanno effetti regolari. Quest'è ciò che chiamiamo legge di causalità. Un fatto *a* isolato dai fatti *b c d*, nel caso in cui emerga sempre dagli stati sequenziali *m n o*, è l'effetto dello stato *m*. Perciò l'induzione è anzitutto solo un processo col quale giungiamo ad isolare un nesso, che in genere ricorre regolarmente. La molteplicità dei casi è solo la prova che questo processo è stato eseguito in modo corretto (un esempio negli esperimenti fisiologici).

3. L'induzione quindi è il risultato della combinazione [1.] tra la capacità della realtà effettuale di esibire concetti costanti, 2. e la legge di causalità, per la quale una variazione di stato presuppone una causa. Nel caso più semplice l'induzione si ha, dunque, quando una causa provoca visibilmente un nuovo stato e ha luogo un mutamento.

In primo luogo si tratta quindi di dominare con lo sguardo il nesso o di delimitarlo sperimentalmente.

4. Da questa forma di induzione distinguiamo quella che parte dalla configurazione esteriore e comparando cerca di giungere ad una proposizione generale.

Essa raggruppa i casi in un concetto generale.

5. Il primo tipo d'induzione è in relazione con l'esperimento, l'altro con il procedimento comparativo.

Il concetto d'induzione nell'antichità era ben diverso dal nostro. Esso era definito dalla relazione di concetti secondo generi e specie. All'uomo dell'antichità parve che si dovesse risalire a concetti generali collezionando casi. Al contrario, nel pensiero moderno il punto di partenza è costituito dalla relazione che intercorre nella caduta di un grave da una torre, ecc.

A partire da Bacone questi concetti eterogenei di induzione si sono fusi<sup>364</sup>.

### *L'interrelazione tra analisi, induzione, esperimento e comparazione*

Le nostre capacità spirituali di adattarsi alla realtà talvolta rinvencono stati di fatto, che in un primo momento non rivelano nulla circa le cause che li hanno prodotti. Questo è in parte il caso di generi e specie, e in parte di stati, proprietà e attività. In tutti questi casi c'è un processo esterno di comparazione e astrazione di una caratteristica comune. Se questa caratteristica comune è un concetto, chiamiamo il processo "astrazione", se esso è una relazione accertata, chiamiamo il processo "induzione". Qui la serie di casi è sussunta sotto un concetto comune – il caso classico, discusso da Apelt, è: tutti i pianeti si muovono in orbite ellittiche.

In tutto questo è coinvolto il procedimento comparativo nel suo senso più ampio. Chiamiamo procedimento comparativo nel suo senso più ampio un metodo, che cerca di portare le condizioni generali all'interno di una certa sfera di stati di fatto sotto leggi empiriche.

Un'altra situazione fondamentale offerta al pensiero umano si ha quando in un sistema subentra una causa che provoca effetti. Da essa dipende la vitalità della natura e derivano le rappresentazioni causali. Qui è la natura stessa ad aver diviso le proprie componenti con il loro comportamento invariabile. La vera analisi al servizio della induzione. Essa si serve di preferenza dell'esperimento. Qui è sempre inclusa una sintesi.

### *Il concetto di metodo*

Per metodo intendiamo in termini generali anzitutto un procedimento con cui realizziamo la conoscenza sulla base delle nostre percezioni e con l'ausilio

del nostro pensiero (leggi e forme del pensiero). Nella fattispecie, un metodo è un procedimento particolare col quale si possono risolvere una determinata classe di problemi a partire da determinate condizioni. Per conseguenza un metodo è una connessione finalistica composta di atti del pensiero, che risolvono una determinata classe di problemi; è uno schema che è concepito in termini generali. Le operazioni, che derivano dalle attività della mente, diventano quindi metodo, quando vengono sviluppate per risolvere problemi. Questi metodi mostrano la predominanza di una delle quattro operazioni che è più adeguata a un dato scopo, ma essi debbono costantemente far uso anche delle altre operazioni. La dottrina del metodo è una teoria dell'interdipendenza delle forme e operazioni del pensiero in relazione ai diversi compiti della conoscenza, in ultimo in relazione al problema generale della realizzazione di ciò che è possibile conoscere. Solo una dottrina del metodo può portare definitivamente a soluzione le questioni concernenti le potenzialità e i limiti della conoscenza umana.

### *Il procedimento analitico*

La realtà effettuale data nella percezione è altamente composita. La percezione contiene ciò che si è fuso nella situazione dell'osservatore. Qui il primo bisogno è sempre analizzare i contenuti e le relazioni di questa realtà effettuale. Infatti, componenti e relazioni non sono mai nettamente separate nella percezione, poiché l'analisi non rinviene mai nelle componenti un identico comportamento. Un'analisi sperimentale effettua in realtà divisioni non solo nella sfera della rappresentazione. Quando nella rappresentazione separiamo dalla realtà effettuale ciò che isolatamente non può esistere, abbiamo il processo concettuale dell'astrazione. L'analisi può cercare elementi o fattori. Quando l'analisi cerca, come è stato fatto con successo nella meccanica o nell'economia politica o nella psicologia, nessi causali, il suo scopo è definire i fattori<sup>365</sup>.

Il processo logico implica il dipanamento di un complesso di fenomeni<sup>366</sup>. In molti casi tale processo è supportato da un precedente processo di astrazione. Così l'analisi dei processi motori presuppone che noi anzitutto prescindiamo dalle altre parti di un tutto.

L'astrazione si distingue dall'analisi per il fatto che essa isola un solo dato di fatto e prescinde dagli altri; mentre l'analisi cerca di apprendere la molteplicità dei dati di fatto che formano i fattori di un tutto complesso.

*La considerazione genetica dei tipi di definizione*<sup>367</sup>

Una definizione come esplicazione del contenuto di un concetto può essere di differenti tipi. Questi si dispongono lungo una scala. Il tipo più semplice è costituito dalle descrizioni, le quali cercano di evidenziare quei tratti che stabiliscono un'impalcatura di singoli fatti. Ciò è possibile perché ogni singolo fatto è una modificazione di un genere o classe e include una relazione regolata da leggi come un fatto singolo. Io comprendo [singole] proprietà della struttura degli esseri umani e su questa base posso, per così dire, delineare [la] struttura dell'essenza umana, poi sulla base del tipo romano, dei generi di retorica, ecc.

Nella misura in cui le caratteristiche essenziali possono rappresentare ogni altra, le definizioni possono diventare più rigorose. L'approccio genetico è in qualche modo già insito nella descrizione come il punto di partenza per cogliere la struttura [...] <sup>368</sup>

Io<sup>369</sup> non posso utilizzare tutte le proprietà come caratteristiche. Ciò è semplicemente impossibile perché nessun concetto ha spazio per tutte le proprietà. Il concetto cerca in particolare di predelineare ciò che è contenuto sotto di esso, di modo che quest'ultimo possa essere colto, per così dire, nelle sue linee generali. Lo stesso vale per uno schizzo di un volto o di un paesaggio. Infatti, io parto dalle caratteristiche che assegnano ad un contenuto il proprio posto nella realtà effettuale e lo delimitano in modo sufficiente nella connessione di pensiero<sup>370</sup>. Così, la vita stessa ci costringe a tracciare la difficile distinzione tra caratteristiche essenziali e inessenziali. Socrate è definito da caratteristiche che predispongono i contenuti della sua vita: uomo, filosofo, la sua comparsa dopo la speculazione metafisica, [la sua collocazione] tra i sofisti, il metodo di conoscenza. Egli non è definito dal fatto che fu il figlio di uno scultore e aveva il naso camuso. Questo concetto<sup>371</sup> rinvia, come vediamo, al valore, allo scopo, o meglio, al significato di uno stato di fatto in relazione alla realtà effettuale [...] <sup>372</sup>

Analisi: noi possiamo applicare il processo di astrazione a ciascuna delle caratteristiche di una rappresentazione e distinguerla dalle altre; noi analizziamo una rappresentazione tramite un'astrazione delle sue caratteristiche. Il concetto si distingue quindi dalla rappresentazione perché il contenuto della rappresentazione è analizzato nelle sue caratteristiche e l'attenzione astraente mantiene una determinata selezione di queste caratteristiche. Chiamiamo contenuto di un concetto l'insieme delle sue caratteristiche. A ciò si aggiunge inoltre la forma in cui queste caratteristiche sono sintetizzate. Questa forma

può essere a sua volta considerata come una caratteristica, ma non corrisponde al nesso reale. Una definizione è l'indicazione completa e ordinata del contenuto di un concetto analizzato nelle sue caratteristiche<sup>373</sup>. Ma tutte queste determinazioni alla fine condizionano in modo essenziale il nesso. Se tale nesso deve avere un significato logico, esso è dato da ciò che nella connessione di pensiero determina in maniera sufficiente il posto che spetta al contenuto di una rappresentazione.

### *Il percorso progressivo*

1. Il percorso progressivo presuppone sempre induzione e analisi. Esso consiste di sintesi e deduzione. La sintesi comporta la connessione di elementi parziali e di percezioni parziali in una visuale composita, che in tal modo si approssima alla realtà effettuale o facilita compiti pratici. La deduzione è la progressione da relazioni universali, costanti, a ciò che è sussunto sotto di esse.

2. L'una e l'altra presuppongono quindi elementi costanti, che sono stati formati con coscienza logica, e relazioni costanti e universali tra essi. Questi presupposti sono ottenuti dal materiale dell'esperienza tramite induzione o analisi. Tuttavia, questo materiale contiene due diversi tipi di conoscenza. Il primo comporta sensazioni, stati interni, ecc., come elementi; il secondo forme sintetiche della connessione delle esperienze, cose e proprietà, relazioni causali, spazio, tempo, numero, uniformità, ecc. Questi non possono essere eliminati nel metodo. Piuttosto, il metodo aggiunge una consapevolezza della loro origine. A partire da ciò, l'analisi esplicita gli assiomi e le definizioni della matematica e della logica così come i concetti fondamentali della scienza naturale, quale causa e sostanza, ecc. Resta da vedere se in tutto questo processo non si riesca a trovare una componente *a priori* nel principio di ragione<sup>374</sup>. Molti ricercatori contemporanei sono inclini a pensare di sì.

3. I presupposti vengono già applicati nel corso dell'analisi e dell'induzione. Poi i risultati dell'induzione e dell'analisi vengono messi tra loro in relazioni. Sulla base di queste relazioni o vengono chiarificate le forme governate da leggi nella loro interna delineazione, o vengono dedotti casi particolari dall'universale o vengono dedotte azioni finalistiche.

4. Quando poi passiamo all'agire pratico, al numero dei presupposti si aggiunge anche un concetto universale e costante di scopo. Quest'ultimo può essere rinvenuto nel perfezionamento dei processi psichici. Questo perfezionamento consente di sviluppare norme nei vari ambiti particolari dell'agire. Con l'ausilio di questi concetti si possono poi dedurre dai concetti e proposi-



zioni sulla realtà effettuale inferenze e dimostrazioni valide universalmente. Tuttavia<sup>375</sup>, i principi centrali del dover-essere non si possono dedurre in questo modo, ma sono autonomi.

*L'enunciazione di leggi tramite osservazione ed esperimento*<sup>376</sup>

Il rinvenimento di relazioni universali e permanenti all'interno della realtà effettuale costituisce in tal modo l'apice della conoscenza. Queste relazioni possono presentarsi nella forma di leggi universali o di concetti universali, e derivano dalla natura stessa delle cose.

1. Suddette relazioni permanenti e universali sono presenti nella natura.

Un tipo di legge universale è: due triangoli, che hanno due lati e l'angolo tra essi compreso congruenti, sono tra loro congruenti. Tra questi elementi sussiste una relazione, ma non sappiamo se essa deriva dalla natura di questi stessi elementi.

Un tipo di concetto universale è: con l'osservazione non posso abbracciare tutti gli uomini, ma c'è un tipo primario e universale, di cui posso esplicitare i tratti.

Un tipo di relazione universale e permanente è:

[un] chicco di grano si gonfia, germoglia, cresce, produce fiori e frutti; la relazione reciproca tra questi stati – il grano che prima è duro, poi si gonfia, ecc., – è universale e permanente nella sfera della mia osservazione. Non mi occorre aspettare una serie di mesi, ecc.

2. La prima di queste relazioni si presenta come coesistenza, l'altra come successione, a secondo se sono enunciati matematici o altro, e [contengono in sé] uniformità. La proposizione "Il calore dilata i metalli", esprime una sequenza interconnessa di modificazioni.

Quindi: ogni legge naturale è l'espressione di una costante e universale relazione di simultaneità o successione tra fatti.

3. L'enunciazione di una legge naturale è una proposizione, un giudizio universale, nel quale un concetto S è messo in relazione con un concetto P. Noi diciamo: ogni legge naturale è l'espressione di una costante e universale relazione di simultaneità o successione di un tipo fondamentale di fenomeni, dei quali essa contiene la condizione, o di un tipo fondamentale di fenomeni, dei quali essa contiene l'effetto.

4. Ciascuna di tali relazioni raggiunge la sua piena nitidezza solo se è di natura quantitativa. L'aumento di temperatura comporta un aumento del volume dei metalli. Ma solo quando si ottenne la formula che determina la relazione dell'aumento del volume, [si ebbe una] legge di natura in senso pieno.

5. Avanzare da una legge all'altra. Ogni fenomeno particolare è sussunto sotto una legge. Tuttavia, queste leggi non sono affatto separate l'una dall'altra. Tra esse esistono rapporti di somiglianza e diversità e le si può raggruppare in teorie.

Un semplice esempio è dato dalla scoperta della legge universale di gravità ad opera di Newton. Galileo e Keplero avevano [scoperto] le leggi di caduta dei gravi sulla Terra e quelle delle orbite dei pianeti intorno al Sole. Potrebbe sembrare che queste siano indubbiamente leggi irriducibili. Newton dimostrò che entrambe sono casi particolari della legge universale di gravitazione.

Il passo verso [una] legge massimamente universale. Cartesio riteneva di averla già individuata: l'essenza della materia è sempre riconducibile alla proprietà dell'estensione e tutti i fenomeni naturali della natura vivente non [sono] che modificazioni del moto.

Egli anticipò la meta. Tyndall: la legge universale è l'inattesa generalizzazione del detto di Salomone, secondo cui non c'è nulla di nuovo sotto il Sole.

6. Il passaggio dall'osservazione all'esperimento. Noi eseguiamo un'osservazione quando constatiamo che la semiparalisi o affezione del lobo sinistro del cervello dà luogo ad una paralisi del braccio e della gamba destra. Eseguiamo un esperimento quando interveniamo a produrre una tale affezione. Tuttavia, già nella fase di osservazione la mano non resta inattiva. Insorge un'epidemia. Essa viene sottoposta ad osservazione. [Si] affaccia l'idea che l'origine di questa malattia sia da collegare a determinate condizioni meteorologiche e climatiche. Così ci si mette in viaggio e si osserva se in altri luoghi, dove è presente la malattia, essa si sviluppi sotto le stesse condizioni. [...] <sup>377</sup> – Ma [è possibile] anche un altro tipo di osservazione. L'astrologo osserva le interferenze di un pianeta. Egli compie delle osservazioni per scoprirne la ragione <sup>378</sup>.

### *Il metodo deduttivo*<sup>379</sup>

L'equivalente dell'induzione nel percorso progressivo è il metodo deduttivo. Esso comporta la progressione dall'universale particolare, o dall'astratto al più concreto. La spiegazione segue questo metodo. Essa è più completa quando i fenomeni sono dedotti da sostanze stabilite secondo relazioni intelligibili. La forma più trasparente di spiegazione è, perciò, il meccanismo, cioè, l'interrelazione di un insieme chiuso di sostanze immutabili che, in base a leggi immutabili, modificano le loro relazioni.

*Scienze naturali e scienze dello spirito*

Questi metodi sono ulteriormente specificati dal riferimento alle rispettive proprietà dei fatti naturali e spirituali. In natura noi constatiamo solo segni di proprietà sconosciute di una realtà indipendente da noi. La vita spirituale, per contro, è data nell'esperienza interna così com'è in se stessa. Perciò, solo nella presa di coscienza di sé il reale effettuale c'è per noi nella sua piena realtà.

*La giustificazione delle scienze particolari nella logica*

Una metafisica è impossibile, la conoscenza si realizza nello sviluppo progressivo delle scienze particolari della natura e dello spirito. Lo spirito scientifico diventa consapevole di sé nella teoria della conoscenza e nella logica. Quest'ultima fornisce la giustificazione ultima del nostro diritto a prendere atto della realtà e a enunciare principi nelle scienze particolari.



**SECONDA SEZIONE**  
**I metodi delle scienze naturali**



### *I limiti delle correnti ipotesi della scienza naturale*

L'ipotesi della meccanica dell'universo conduce ad ogni tipo di enigma. Con ciò non voglio dire semplicemente che c'è una relazione tra un chiaro sistema meccanico e questi enigmi, ma che la natura di una tale sistema meccanico è essa stessa problematica.

Essa non è in grado di affrontare problemi biologici e psicologici.

Quindi il numero di quelli che sono alla ricerca di errori in queste presupposizioni sta gradualmente aumentando. È necessario allora domandare che cosa è stato dimostrato in modo incondizionato, che cosa dipende dalle presupposizioni degli ultimi tre secoli, e che cosa è meramente ipotetico.

La più certa di tutte le esperienze del mondo esterno è quella delle sue uniformità ovvero del suo carattere governato da leggi. È problematico supporre, quando si tenta di determinare ciò che è costante, che questo debba essere collocato negli elementi del mondo. Gli elementi possono modificarsi secondo una loro regola interna di trasformazione. Può essere che anche la differenziazione tra atomi di etere e atomi di materia sia semplicemente il risultato di una costante evoluzione. In questo caso l'uniformità si troverebbe solo nella legge di trasformazione. Con ciò si scivolerebbe verso una concezione della natura fondata sull'analogia degli stati interni.

### *I limiti della nostra conoscenza della natura*

Della natura esterna conosciamo solo relazioni, non l'essenza che ad esse soggiace. Questa tesi è una diretta conseguenza della dottrina della relatività di tutta la conoscenza esterna. Perciò, l'unica relazione pienamente razionale, cioè, quella matematica, è l'oggetto proprio della nostra conoscenza della natura. Fenomenalità, relatività, teoria delle relazioni e conoscenza delle quantità sono gnoseologicamente interconnesse.

Da ciò deriva anche l'opposizione della nostra conoscenza intuitiva con quella discorsiva. Quest'ultima procede avanti nel tempo di relazione in relazione; è proprio della natura della conoscenza delle relazioni dispiegarsi al di fuori in atti distinti.

Teorema<sup>380</sup> generale: ogni trasformazione in natura equivale a una certa produzione o a un certo dispendio di forza motrice.

Tutte le forze della natura, riguardo alla prestazione di lavoro, sono equivalenti a pure forze motrici.

Da questo teorema [deriva il] quadro della nostra straordinaria [conoscenza] della natura.

Il<sup>381</sup> processo della conoscenza presuppone il mondo interno, il mondo esterno come dato, ecc., le esperienze come mediatrici. [...] <sup>382</sup>

Da questi teoremi gnoseologici deriva una tesi che riporta il cardine della metafisica di Lotze al suo nucleo gnoseologico. Lotze aveva messo a confronto la diffusione e la validità incondizionata del meccanismo con la sua importanza secondaria. Queste tesi così confrontate sono tutte e due indimostrabili. Tuttavia, per poter offrire principi per la condotta della vita, dobbiamo mettere a confronto la riconosciuta validità incondizionata e importanza della nostra conoscenza della natura per il dominio dell'uomo sulla terra con la sua capacità di cogliere effettivamente la realtà e la sua reale connessione. Infatti, essa può solo supporre, ma non capire quando sta per oltrepassare i propri limiti.

Le trasformazioni della società sono sempre condizionate, da un lato, dalle relazioni reali e dagli impulsi effettivi della natura umana, e, dall'altro lato, dalle concezioni ideali del significato della vita umana. I fattori positivi e formativi ideali dell'età moderna risiedono in una più profonda penetrazione del valore e del potenziale di sviluppo dell'individualità, e del progresso dell'umanità. La loro forza motrice era contenuta in ogni creazione positiva degli ultimi secoli, sia che prendiamo in considerazione la libertà politica, la riforma educativa di Pestalozzi, la nuova legge di Prussia e la legislazione moderna, o la tolleranza religiosa e il potere crescente della scienza. La prospettiva delle scienze naturali ha costantemente contribuito allo sviluppo di queste idee. Da Hobbes a Spencer la vediamo protesa ad ampliarsi in una metafisica. Dal momento che la certezza è legata a determinazioni quantitative, il potere che l'idea di scienza rigorosa e universale ha sulla mente umana trova la propria incarnazione nello scienziato della natura. Questo potere cresce quando si considera che, sebbene le leggi della natura spazino su distanze e masse enormi, gli uomini, pur occupando solo un piccolo spazio, possono abbracciare queste distanze. Un'altra ragione di questo potere crescente può essere rinvenuta nelle grandi trasformazioni prodotte dalle scoperte scientifiche, comparate alle quali persino le conquiste dei grandi eroi debbono sembrare piccole. Così, lo [scienziato della natura] è circondato da un'aurea speciale, e l'influenza delle scienze naturali è aumentata. La teologia e lo spirito pratico non sono stati in grado di cancellare questa influenza che, prima della Rivoluzione francese, aveva plasmato proprio in Francia il pensiero degli intellettuali. Il grande avvenimento sta nel fatto che questa influenza, nel nostro secolo, si è diffusa anche tra le classi subalterne. In aggiunta, le scienze naturali grazie



alla loro teoria dello sviluppo si sono sempre più integrate in una metafisica. L'avanzamento di questa tendenza sembra quindi inarrestabile.

A questo punto, la prima cosa che viene da chiedersi è se sia possibile far valere quella tesi sopracitata nelle sue conseguenze negative.

Jevons<sup>383</sup> a p. 734 sgg. ha illustrato con lucidità i limiti delle scienze naturali. Il suo metodo consiste nel raffrontare le esigenze di [una] dimostrazione [incontestabile] con le tesi predominanti. In tal modo, emergono quelle lacune che sono presenti nelle argomentazioni del modo di pensare delle scienze naturali. Ammesso che le leggi di natura, scoperte dalle scienze, siano esatte, è tuttavia impossibile pensare che la distribuzione delle masse in tutto l'universo sia in origine assolutamente uniforme o sia in generale determinata da una regola chiara. Questo in realtà è solo un *votum*, che lascia un margine d'azione al pensiero.

Il problema si complica quando ammettiamo un universo infinito: in questo caso, un libero gioco di forze infinite abbraccia il gioco delle [masse] a noi note. Se ammettiamo un universo infinito, allora condizioni di tipo ignoto governate da leggi di natura possono esercitare in ogni istante un effetto imprevedibile sulla realtà data.

[Jevons<sup>384</sup>] p. 745: abbiamo un'ottima teoria della conservazione dell'energia. Ma i fisici non possono negare l'eventuale esistenza di forme di energia, che non sono né di natura cinetica, né di natura potenziale, ma sono di natura ignota.

Così pure tutte quelle teorie oggi tanto discusse sul destino finito del nostro sistema solare hanno un carattere semplicemente ipotetico.

Questa e altre ragioni di Jevons possono moltiplicarsi a iosa.

Particolarmente rilevante appare la critica a cui Jevons sottopone le teorie oggi predominanti sulla perfetta correlazione tra i processi fisici e psichici. Tuttavia, questa dimostrazione della presenza di lacune nell'odierna metafisica naturalistica va corroborata con la esposizione gnoseologica del carattere soggettivo delle nostre concettualizzazioni della natura.

Anche se giungiamo così ad un tipo di positivismo che è di gran lunga più cauto e critico di quello egemone, tuttavia queste sue mere trasformazioni si rivelerebbero pur sempre inefficaci. Questo è un punto decisivo. Solo quando riusciremo a sviluppare positivamente la presa di coscienza di sé, esperienza interna e le scienze dello spirito, la vita spirituale dell'Europa potrà ricevere un nuovo impulso. Ciò non può essere l'opera di un singolo. Ma è nostro compito oggi organizzare il lavoro delle scienze dello spirito in questa direzione.



**TERZA SEZIONE**  
**I metodi delle scienze dello spirito**



Presenza di coscienza di sé e comprensione sono centrali. Certamente la presenza di coscienza di sé è primaria, ma, d'altro canto, anche la comprensione degli altri condiziona la presenza di coscienza di sé, similmente a come autocoscienza e mondo [sono] connessi l'uno all'altro in un'unica connessione.

Le parole dovrebbero suonare come campane per rendere intelligibile questa libera profondità e costringere il lettore a vivere di persona che cosa [sono] libertà e vitalità del nostro Sé.

Questo punto fornisce la prospettiva più feconda per giustificare il nesso che abbiamo stabilito tra storia e presenza di coscienza di sé. La filosofia, considerata come espressione delle più generali condizioni della nostra conoscenza della natura, può essere trattata come una scienza simile alla matematica, da sviluppare sistematicamente. Una simile filosofia è un fenomenalismo, che usa conseguentemente i fenomeni esterni per dedurre verità circa i processi di coscienza. Questo fenomenalismo scivola o nello scetticismo o in un volgare dogmatismo naturalistico. Ma non appena diventiamo responsabili di inserire nella fondazione della nostra conoscenza la piena vitalità e libertà di ciò di cui ci accorgiamo, e quindi neghiamo quella mutilazione della vitalità che incoraggia una conoscenza superficiale, noi realizziamo che la filosofia non è una scienza nello stesso senso in cui lo è la scienza naturale. Noi ci avviciniamo alla potente verità contenuta nella realtà effettuale della vita come un cacciatore che insegue un camoscio tra ghiacciai, ghiaccio e voragini. La storia è il nostro mezzo più potente per dare voce alla vita interna, per esprimerla ed esplicitarla. Ciò che l'uomo trova in se stesso, egli può osservarlo soprattutto nella storia, la quale porta in luce e a chiara percezione tutto ciò che è contenuto in lui. Infatti, la presenza di coscienza di sé come fondazione del sapere fornisce la prospettiva più profonda sullo *status humanitatis* e sui suoi effetti sul modo in cui l'uomo considera il sapere e se stesso. Le scienze dello spirito forniscono a loro volta la prospettiva più profonda sull'essenza dell'esperienza interna e sull'umanità. Ciò che oggi possiamo vedere, possiamo definirlo solo in modo approssimativo tenendo a mente ciò che la riflessione scientifica ha visto. Solo in questo modo possiamo determinare il luogo della nostra attuale presenza di coscienza.

Solo in questo modo possiamo ampliare la sua portata. La vitalità e libertà della presenza di coscienza di sé risiedono nella sua soggettività – insomma: la sua forza è anche la sua debolezza. Verità – posseduta nell'accorgersi, però in modo estremamente soggettivo; questa verità è la nostra fonte per

cogliere la realtà effettuale. Noi lottiamo per ampliare questa fonte della vita e della realtà effettuale onde renderla adatta alla conoscenza oggettiva. Ciò comporta una lotta che non può mai essere compensata con meri risultati. Ma in questa lotta sono uniti con noi tutti coloro che lottarono prima di noi. La storia è l'alleata della presa di coscienza di sé; anzi, l'una esiste solo perché esiste l'altra. L'interiorità soggettiva deriva dalla seconda; l'ampliamento, che si approssima alla validità universale, dalla prima.

### *Il comprendere*<sup>386</sup>

Il primo passo fu connettere uno stato interno con l'immagine percettiva esterna di una persona. Eppure abbiamo visto in precedenza che gli elementi, che qui si uniscono, si trovano già in collegamenti, che giungono alla coscienza con un minore o maggiore grado di realtà. Quando focalizziamo persistentemente l'attenzione su uno stato interno, esso si localizza, per così dire, nella struttura dell'intera vita psichica in un modo che è ancora oscuro<sup>387</sup>.

Ciò fornisce il trapasso alla percezione degli stati altrui, alla loro comprensione.

Infatti, il termine "comprendere", nella misura in cui è inizialmente applicato ad un singolo stato interno, designa l'interpretazione di quello stato psichico nel contesto dell'intera vita psichica e condizionato del suo *milieu*. Nel campo degli stati spirituali tale [termine] corrisponde quindi a ciò che designiamo come "spiegazione" nel campo della conoscenza della natura. Parlando in senso stretto, ci si può avvalere della spiegazione nel campo degli stati interni solo nella misura in cui è possibile una riduzione a fatti esterni esattamente definibili e, se possibile, quantitativamente determinabili. Ma il comprendere è competenza di tutti coloro che si occupano attivamente degli stati spirituali, e si differenzia dallo spiegare per il suo coinvolgimento nella vitalità, un coinvolgimento che è possibile solo sulla base della vitalità stessa. Quest'ultima è il grande oggetto e al contempo l'organo di coloro che hanno a che fare con gli stati spirituali.

Quando l'oggetto della comprensione è una persona, piuttosto che un'azione o una parola, allora tale termine designa un processo ancora più complesso.

Ma il comprendere ha ancora un altro aspetto. Proprio perché ogni stato interno è correlato alla mia vitalità, esso c'è per me come una forza – una forza che limita la mia esistenza. Ma anche qui la forza è sempre attiva e produttiva, proprio come nella natura esterna ogni processo è condizionato da effetti persistenti di pressione, urto, stimolo.

Il mio sentimento vitale è determinato in ogni istante.

*La coscienza storica*<sup>388</sup>

Lo stesso mondo storico, compreso a partire da un Sé vivente, fornisce una risposta alla domanda circa la natura del reale. Questa risposta concorda con l'esperienza interna, ma è molto più chiara di essa. Tuttavia, la sua inequivocabile verifica scientifica, nel modo in cui possono essere verificate relazioni causali della natura, è impossibile. Del resto, essa non dipende neanche dalla mera buona volontà e dalla fede, come lo sono le convinzioni religiose. Ciò che ci preme è un'apprensione oggettiva del valore dei singoli processi per la vita storica dell'umanità. Ogni storico, giurista e studioso di religione realizza questo, qualora non corrompe questa comprensione con concetti di metafisica o di scienza naturale importati dall'esterno. Una metafisica della storia nella forma di una cosiddetta filosofia della storia e l'ingerenza dei metodi delle scienze naturali sono, perciò, i peggiori nemici dello sviluppo adeguato delle scienze dello spirito. Queste necessitano più di ogni altra cosa di rimanere indisturbate. Ciò che possiamo asserire con indubitabile evidenza è il valore dell'azione giuridica, la vittoria del comprendere dovuta all'immergersi nelle cose, le motivazioni religiose del morale, l'intimo legame dell'individuo con la totalità, il reale sviluppo tanto morale quanto intellettuale, la dipendenza dello sviluppo etico da coloro che sono consapevoli della natura superiore dell'umanità, e come risultato di ciò la disintegrazione della società dovuta ad atteggiamenti antitetici.

La persona ingenuamente grande o anche ingenuamente buona vivono in questa connessione della realtà. L'illusione, che fa mostra di trascendere questo vissuto, produce una coscienza e una società lacerata. Ma ancora più, sono i metodi scientificamente angusti a rendere assolutamente impossibile la conoscenza di quest'unica vera realtà.





**QUARTA SEZIONE**  
**L'analisi della società e della storia**



**QUINTA SEZIONE**  
**L'unità di vita psicofisica**



*\*La correlazione tra psichico e fisico<sup>389</sup>*

Il vasto campo dei fenomeni psichici forma un complesso, alla base del quale la metafisica pose una seconda classe di sostanze, attribuendo ad esse una specifica caratteristica fondamentale dedotta sulla base dell'intuizione dei fenomeni. Questo approccio dogmatico domina ancora oggi. Anche la concezione della vita psichica e la metodica psicologica di Wundt sono condizionate da questo approccio. Esso, infatti, si limita a cercare di interpretare da un punto di vista psicologico i pensieri principali della filosofia trascendentale dello Spirito di Fichte e Hegel. La tesi che tutta la vita psichica sia processo, attualità, è altrettanto dogmatica quanto la tesi che essa sia una sostanza. Entrambe le tesi partono dall'assunto sbagliato che si possa mostrare l'essenza partendo direttamente dai fenomeni; che l'esperienza interna sia in grado di comprendere direttamente la natura dell'anima. In questo caso, fin dai tempi di Democrito la dottrina della sostanza parte dall'autocoscienza, dalle rappresentazioni considerate come elementi costanti, o dalle facoltà intese come forze.

E in effetti questo è un aspetto della situazione di fatto. Aristotele, Fichte e Hegel sostengono, [invece], che si debba partire dalla continuità, dalla mutevolezza fluida, dall'evolversi dei fenomeni psichici. E questo è l'altro aspetto della vita psichica. Tuttavia, entrambi gli approcci mutilano l'interezza dell'esperienza. Essi misconoscono il fatto che l'esperienza interna ci fornisce solo il prodotto derivante dalla nostra organizzazione psico-fisica e dagli effetti del mondo esterno. E questo prodotto non è affatto un fenomeno, ma ci si presenta nell'esperienza interna così com'è. E qualsiasi enunciato relativo ai fattori che lo costituiscono, ha solamente un carattere ipotetico.

Tra le varie ipotesi che si sono alternate, oggi solo due riscuotono un reale interesse.

L'ipotesi oggi dominante è quella psicofisica. Essa ammette che tra i processi psichici e quelli del sistema nervoso vi sia una perfetta corrispondenza. Tale ipotesi va assolutamente distinta da quella materialistica, poiché non contiene in sé nessun dogma metafisico circa una correlazione tra fenomeni corporei e psichici.

Essa si limita a sostenere che la corrispondenza tra le due classi di fenomeni, che può essere riscontrata solo in un ambito ristretto, sia riscontrabile a livello generale. James<sup>390</sup> ha dimostrato quale incredibile assunto comporti lo sviluppo di questa ipotesi. Essa è attinta dal campo psichico e senza difficoltà può essere applicata al lato fisiologico della nostra vita. Ma cosa arriva a pretendere la ininterrotta correlazione dell'accedere psichico! Che accanto

agli stati fisiologici, a noi del tutto ignoti, delle cellule nervose, che solo la rappresentazione consente di ricordare, sia dato come vuoto e superfluo correlato uno stato psichico. Anzi c'è di più! Questo stato è l'unico e reale antecedente dell'immagine memorativa. Se quindi le cellule, che sono deputate alla riproduzione del linguaggio, degenerano, la causa reale dell'afasia non è dovuta a questa degenerazione fisiologica, ma piuttosto ad una degenerazione psichica concomitante a noi ignota. In realtà, quando per abitudine acquisita iniziamo ad abbinare movimenti e ad eseguire automaticamente movimenti volontari, tra la rappresentazione del movimento e la percezione della sua esecuzione non s'interpone nessun processo nervoso. Al contrario, anche in questo caso, dobbiamo interporre come condizioni permanenti fatti psichici, che corrispondono all'abitudine.

La fisiologia e la scienza universale della natura hanno interesse ad assicurare all'accadere psichico l'esistenza di correlati fisici. Ma se mettono bene in chiaro quali siano le reali conseguenze derivanti dalle ipotesi psicologiche e quale complesso di processi inconsci e di stati psichici inesplicabili è qui necessario assicurare, allora ben presto esse riconosceranno l'artificiosità e la inverosimiglianza della loro congettura.

Del resto è del tutto illusorio pensare che si possa evitare d'introdurre un'ipotesi metafisica quando si passa a sviluppare una simile teoria. Infatti, come si può pensare che una malattia o una limitazione della crescita non influiscano sulla vita psichica? Esse comportano condizioni e conseguenze fisiche. Ma lo stato psichico antecedente si è a questo punto improvvisamente trasformato senza alcun membro psichico intermedio.

E questo succede ogni giorno, regolarmente, incessantemente durante i processi dell'alternarsi di sonno e veglia, anzi, ancora più in generale nella crescita corporea e nella involuzione dell'età senile. [A questi processi] come può quindi corrispondere un intrinseco rapporto di correlazione? Quest'approccio è un totale auto-inganno, con cui [la] concezione materialistica e meccanicistica si fa illusioni, poiché alla fin fine tutti i principi esplicativi vengono reperiti nei processi fisiologici.

Se tuttavia si vuole sviluppare, come fa Fechner, tale ipotesi partendo da una prospettiva opposta, ciò lo si può fare solo se si considerano i processi corporei come mere apparizioni di un'ampia connessione puramente psichica. Se gli stati psichici non sono solo il fenomenalizzarsi di fatti psichici inferiori, cioè, espressione della loro compagine meccanica e della loro forza oscura, allora essi sarebbero interpolazioni in un ordine psichico.

Quindi, o l'una o l'altra ipotesi! O una interpolazione di processi psichici

in un ampio ordine corporeo o il contrario! La correlazione non è possibile. Questa è la peggiore di tutte le ipotesi metafisiche. Ma tutte queste ipotesi non sono poi così esplicative, non sono in grado con la loro grigia ragnatela di colmare le lacune della nostra conoscenza. E chissà se qui non esistono difficoltà che non potranno mai essere risolte. Questo però lo sappiamo di certo: al momento non c'è nessuna teoria che sia in grado di padroneggiarle. La<sup>391</sup> continuità, il grado, la crescita, ciò che è creativo e libero nei processi psichici non trovano nessuna spiegazione nel mondo fisico. Anche il finalismo insito nell'organizzazione di una unità di vita biologica si spiega più facilmente sulla base della vita psichica, anziché della connessione del mondo corporeo. Se questi fatti travalicano i principi psichici a noi noti, allora<sup>392</sup> neppure per gli altri fatti psichici è possibile costruire ipoteticamente equivalenti fisici avvalendosi dei mezzi della nostra attuale conoscenza. Quale relazione tra cellule e fibre nervose sarà l'equivalente di un giudizio negativo? Questo non avviene solamente qui, ma ovunque si invoca l'aiuto della metafisica: un eccesso di richieste poste alla conoscenza si fa valere nella pretesa che un numero limitato di leggi e componenti, connesse alle conoscenze delle scienze naturali, debba fornire una spiegazione del nesso causale di tutti i fenomeni psichici. È meglio lasciar crollare il più complicato castello di ipotesi, che cedere a queste richieste eccessive. Del resto, in un campo sprovvisto di determinazioni quantitative, dalle ipotesi si può arguire ciò che si vuole. Ogni metafisica ne è un esempio. Gli psicologi contemporanei non sono null'altro che cattiva metafisica.

Il sistema tradizionale di psicologia, nella forma in cui oggi è solito essere presentato, è uno strumento che si addice alle conferenze. Ascoltatori o lettori avvertiranno sempre il bisogno di mettersi piacevolmente comodi in un sì moderno, confortevole e trasparente edificio di teorie modellate a regola d'arte.

Eppure non si può misconoscere che nelle<sup>393</sup> questioni della scienza è necessaria una discussione critica circa il valore delle possibili ipotesi psicologiche. Ed essa comporta che le singole ipotesi vadano sviluppate in base ai fatti. È qui che esse trovano la loro verifica. Questo compito critico lo si potrà designare come psicologia teoretica. Essa costituisce il banco di prova delle ipotesi in rapporto alla scienza universale della natura e ai fatti psichici.

Ma questa psicologia teoretica ha bisogno però della psicologia empirica come sua base.

Per psicologia empirica intendo quella scienza che giunge alla descrizione generale dei fatti della vita psichica nella loro generica universalità, e stabilisce in modo dimostrabile nessi causali all'interno e tra i gruppi particolari [di

fatti], escludendo le ipotesi. L'esclusione delle ipotesi è l'elemento caratteristico della psicologia empirica. Essa può raggiungere il proprio obiettivo solo quando giustappone relazioni causali senza pretendere di connetterle in una unità teoretica e desumere da esse altri fenomeni. La possibilità di una simile scienza può ovviamente essere verificata solo sviluppandola. Essa deve, evidentemente, discostarsi radicalmente dalla psicologia tradizionale. Ma se una tale psicologia è possibile, allora essa, e solo essa, sarà il vero fondamento delle scienze dello spirito<sup>394</sup>.

Io delinea anzitutto le proprietà più generali della connessione dei processi della vita psichica, che li differenziano da quelli fisici a noi noti. Queste proprietà rappresentano altrettante difficoltà per una psicologia razionale, poiché i nostri concetti di causa sono derivati dalla natura esterna e la correlazione richiede comparabilità.

Correlazioni semplici e trasparenti sono fondamentali. Ogni vita psichica si svolge in un sistema corporeo. Essa si presenta come la vita interna di questa organizzazione esterna. Inoltre, sostrati e processi fisici sono collegati con sensazione, associazione e ricordo. I nostri impulsi e sentimenti sensoriali sono anche connessi con processi negli organi. Questi elementi e connessioni sono il fondamento psicologico della vita psichica. Essi possono essere resi trasparenti, e i correlati possono essere sempre stabiliti. Tuttavia, questa trasparenza e la nostra capacità di stabilire correlazioni fisiche diminuiscono sempre più appena raggiungiamo livelli più elevati.

Qui i nostri metodi ora si separano. Il metodo psico-fisico parte dal presupposto che nel livello elementare si possono studiare quelle componenti e connessioni che diventano più complesse solo nei livelli più elevati. Considerato il carattere incerto delle leggi che qui possiamo stabilire, è facile che questo metodo possa, in particolare, generare l'illusione che si tratti di vere e proprie inferenze. Riguardo ad esso si consideri [...] <sup>395</sup>

*\*La genesi dei valori nella connessione della vita<sup>396</sup>*

### Prima tesi

Non appena ci si spinge oltre la psicologia individuale, il problema principale diventa quello della relazione dell'individuo con le comunità e i più ampi sistemi finalistici che lo circondano. Neanche questo problema può essere risolto mediante la metafisica, ma semplicemente mediante l'esperienza interna. Esso può essere risolto, in generale, solo entro questi limiti.



## Seconda tesi

Si possono anzitutto distinguere le questioni se i contenuti, che trascendono gli individui, o le organizzazioni esterne, che li comprendono, hanno un'unità reale, o hanno un valore indipendente. Queste quattro questioni sono strettamente correlate. I valori, che sono superiori all'individuo e che lo superano di gran lunga in durata e portata, sorgono solo quando gli atti dell'individuo sono inseriti in una connessione reale, che li condiziona senza restrizione. Quando l'individuo lascia la sua limitata sfera di volontà, per cui i suoi atti diventano parte di un tutto molto più potente e non sono più limitati nella durata dei loro effetti, il risultato è quel senso di ebbrezza, liberazione, pienezza e certezza, peculiare alla coscienza del valore e dello scopo. Dall'elettore all'organizzatore politico su fino all'uomo di scienza alcuni atti e processi di pensiero sono percepiti come appartenenti, senza restrizione, ad una connessione sovraindividuale. La misura in cui sorge questo sentimento è una funzione della connessione sovraindividuale di cui egli è parte. Il valore o fine-a sé, che è immanente a questa totalità sovraindividuale, consiste e deriva dal fatto che questi atti e processi di pensiero sono correlati l'uno all'altro dentro questa più ampia totalità, e non alle volontà particolari di individui. Di conseguenza essi costituiscono una connessione nella quale le parti sono connesse, senza restrizione, al suo scopo più ampio, e il cui valore risiede in una coscienza e sentimento di questo scopo. È evidente che la realtà e il valore intrinseco di queste connessioni sovraindividuali sono interconnessi. È anche evidente che la realtà di queste connessioni e il loro scopo intrinseco possono essere appresi come fatti dell'esperienza interna senza ricorso a nessun tipo di metafisica. La scuola di Hegel e Schleiermacher ha creato da queste unità sovraindividuali spettri metafisici; Wundt vorrebbe riconvalidarli nelle odierne scienze dello spirito. Lotze, dall'altro lato, insiste sul fatto che il sentimento di valore e il sentimento di piacere corrispondono l'uno all'altro. Ma questi valori sovraindividuali formano una speciale, ancorché molto estesa, classe di valori. L'intensificazione, l'espansione e l'elevazione del Sé non danno al contenuto sovraindividuale il suo valore, ma semplicemente rinviando ad esso.

## Terza tesi

La questione più semplice è se un contenuto, ad esempio la verità, è un bene perché la volontà lo pone come un fine, [o] se esso è un valore perché il sentimento lo gode come tale. Il valore di un contenuto separato dai pro-

cessi volontari o dai sentimenti nella coscienza, dove esso compare, è naturalmente una finzione metafisica, tanto quanto lo è il colore blu considerato separatamente dai nervi ottici. Un tale contenuto non esiste affatto fuori della connessione di coscienza. Se il valore di un contenuto sembra essere rimosso da ogni coscienza individuale, valido universalmente e sovraindividuale, ciò significa solo che il contenuto è percepito in ogni coscienza in modo tale, da essere assolutamente irrilevante in quale coscienza e in quante coscienze esso è attualmente esperito. Il suo valore non è quindi indipendente dalla coscienza, ma solo da ogni coscienza singola, concreta. Ciò dipende dal fatto che nella coscienza come tale, indipendentemente dalle variazioni dovute a peculiarità individuali, esiste una determinata relazione tra un contenuto e il sentimento. Un valore, in cui si dà questa relazione, è valido universalmente. Si può discutere su quanti valori del genere esistano e quali siano; si può tentare di dedurre dati valori intrinseci da valori più semplici, più fondamentali; ma rimane indeterminato in quale connessione di coscienza è fondata questa relazione tra un contenuto e la sua valutazione nel sentimento. Forse amiamo la verità perché la luce, che essa getta sul percorso della volontà verso i suoi fini, è indispensabile; forse preferiamo la giustizia all'ingiustizia perché essa porta ordine e pace nella società: comunque sia, l'educazione interna di ciascuna persona produce valori intrinseci che sono universalmente riconosciuti. Non importa come l'analisi possa determinare questi contenuti, ai quali sono collegati giudizi di sentimento; non importa come queste esperienze siano correlate a ritroso alla volontà: scopi validi universalmente e valori intrinseci devono esistere. Infine, un assenso incondizionato deve essere dato a certi contenuti.

#### Quarta tesi

Potrebbe una tale relazione, nella coscienza, tra un contenuto e la sua valutazione nel sentimento sorgere nel tempo, se essa non fosse affatto esistita nelle prime fasi dell'evoluzione umana? Questa questione può essere risolta solo o mediante una dimostrazione empirica o mediante una conoscenza psicologica della natura di questa relazione. Quindi noi non sappiamo se un valore, che diventa universale nella coscienza, abbia avuto questa validità in ogni fase della specie umana e per tutti i tempi. Molto di ciò che incontriamo come valido universalmente nel sentimento, ad esempio il piacere per certi rapporti musicali, si è sviluppato storicamente. Ma dove questo si è verificato, è accaduto a causa di semplici relazioni tra contenuti e sentimento. La tesi che il mondo ideale dei sentimenti e della cultura fu generato dal lavoro

della storia, può essere dimostrata empiricamente. La storia ci mostra come le più alte formazioni psicologiche furono introdotte solo gradualmente. L'unità della volontà, il rispetto degli altri come fini in sé e la veridicità si sono originati solo gradualmente dai processi sconnessi che noi osserviamo nei popoli primitivi, per diventare le proprietà essenziali di questi processi.

#### Quinta tesi

Per contro, è molto più difficile risolvere il problema di come dobbiamo concepire le proprietà di quei processi psichici che furono le predisposizioni che resero possibili queste più alte formazioni. Anzitutto, però, è evidente che i sentimenti sensoriali di piacere e dolore, cioè, gli istinti, formano il sostrato. L'istinto di nutrizione, l'istinto di difesa, la cura della prole contengono in sé una tendenza verso la civilizzazione, la pace, la comunità.

#### Sesta tesi

La scuola radicale (più recentemente Ihering<sup>397</sup>) ha costantemente cercato di dedurre i beni ideali della cultura e il loro valore universale unicamente da questi [istinti]. Ma quando Brentano<sup>398</sup> è ricorso all'esperienza della validità universale dell'atto di preferire i valori, la validità universale del giudizio è stata travisata. Infatti, tale validità universale implica validità per tutti i tempi; ma questa non esiste. Inoltre, la mera approvazione, che condiziona l'assegnazione del valore, è certamente molto generale, ma questo tipo di valutazione non sempre è abbastanza forte per vincere motivi più bassi. La valorizzazione sensoriale è trasformata in un'approvazione estetica dei valori, e cioè, in una valutazione intuitiva, che si confronta con un contenuto e lo approva. Per conseguenza una teoria che nell'analisi delle relazioni effettive tra singoli contenuti e i nostri rispettivi sentimenti ignora l'origine della valorizzazione morale, è eccezionale per varie ragioni<sup>399</sup>. Essa non spiega la forza e l'efficacia dei nostri motivi morali. Non spiega i modi differenti in cui questa forza può esprimersi. Non contiene nessuna spiegazione della validità; infatti, la validità universale in quest'ambito può essere il prodotto dell'evoluzione proprio come negli altri ambiti.



**SESTA SEZIONE**  
**I sistemi della cultura**

1. La vita economica. Il Diritto



Caratteristica<sup>400</sup> peculiare delle scienze dello spirito: storicamente la conoscenza dei sistemi si è allacciata alle forme più perfette dei sistemi particolari di cultura. L'essenza di tali sistemi è rappresentata in un'astrazione basata sulla singola forma ed è poi spiegata deduttivamente partendo dalla natura dell'oggetto.

Questo procedimento è stato perfezionato in un'epoca intellettualistica, l'Illuminismo. Così, ciò che è stato concepito circa i sistemi era non solo troppo limitato – per la natura della sua genesi doveva essere per forza così – ma anche troppo unilaterale.

Allora la coscienza storica, che considerò anche altre forme, fornì una critica.

In materia di Diritto essa prese le mosse dal Diritto germanico, mentre per ciò che concerne la Religione essa partì principalmente dall'esperienza vissuta – poi dalla mitologia comparata. Quanto al linguaggio essa prese il via dal problema dell'origine e [dalla] rassegna delle lingue.

#### *\*Economia e Diritto<sup>401</sup>*

Ciascun metodo adotta quanti più strumenti possibili in relazione a specifici problemi.

Il metodo deduttivo [parte] dai fattori costitutivi. In materia di economia nazionale esso parte dal principio dell'economicità, cioè, dalla gestione razionale del campo economico orientata a massimizzare l'utile del minimo di lavoro. Questo ideale si realizza approssimativamente solo lì dove non esiste nessuna concorrenza di altri fattori. Perciò, per lo più nel settore bancario (Ricardo) e poi nell'impresa industriale.

Questo metodo analizza i fattori della produzione e del consumo dei beni, come la fisica quelli del moto spaziale. Valore, prezzo, denaro, ecc.

Anche qui predomina la legge: dove si ha un fattore materiale, lì si ha un'[analisi] quantitativa, una maniera meccanica di considerare.

Il problema è: in che misura [questo procedimento è] applicabile anche ad altri campi?

Nella scienza del Diritto una simile analisi condotta sul materiale del Diritto romano è stata perfezionata dal diritto naturale<sup>402</sup>.

L'analisi di un sistema della cultura cerca di stabilire le relazioni uniformi tra i suoi fattori costitutivi. In questo caso si potrebbe procedere solo partendo da una forma classica e connettere la sua analisi a generalizzazioni. Ciò naturalmente porta ad una generalizzazione comparativa, un procedimento tecnico che cerca di esprimere l'essenza in modo valido universalmente: *quod*

*aeque in parte ac in toto*. È più facile stabilire relazioni universalmente valide tra i fattori di una forma quando in un sistema le differenze tra le forme passano in secondo piano. Ciò vale in particolare per la vita economica. Un'altra ragione di ciò è che qui dominano rapporti materiali. In giurisprudenza il Diritto romano aveva già completato la produzione di concetti validi universalmente del *ius gentium* mediante un procedimento di generalizzazione. Questo tracciò la via verso il diritto naturale.

Emerge<sup>403</sup> ancora una volta l'importante condizione psicologica fondamentale, per la quale la connessione acquisita della vita psichica, pur non essendo consaputa, determina rappresentazioni, concetti e azioni. Per conseguenza gli stati interni di una coscienza possono essere di fatto correlati in un nesso logico. Un'intenzione, che è connessa a rappresentazioni di scopo, può incidere [su] azioni, senza che essa giunga ogni volta alla coscienza. Tutti noi siamo guidati da scopi, che solo raramente portiamo a coscienza come tali. Subordiniamo ad essi i mezzi e determiniamo le [singole azioni], senza pensare espressamente allo scopo.

L'altro momento risiede nella propagazione degli scopi da persona a persona e nella loro forma di sistema. Il principio che sta a fondamento di questo processo è la comunanza della natura umana e dei suoi interessi.

Un sistema sociale non si fonda su una connessione di stati e processi psichici all'interno di una molteplicità di persone. Questa sarebbe la maniera più semplice di considerare precedentemente riportata. Secondo questo approccio il sistema del Diritto sarebbe collegato in un tutto grazie a processi giuridici intercorrenti tra più persone. Ma quando io faccio un testamento, questo stesso processo, che può essere definito come un atto giuridico, è al tempo stesso un processo economico, e può essere anche inquadrato da un punto di vista morale, che è indipendente da quello giuridico. Infatti, posticipare un figlio dopo l'altro, [dedicarsi]<sup>404</sup> a enti di beneficenza, sono atti subordinati a moventi morali. Persino dedicarsi ad un monastero può avere una motivazione religiosa. E non possiamo neppure scindere le componenti di questi stati o processi, che fanno parte dell'uno o dell'altro contesto. Insomma, uno stesso processo è parte di differenti sistemi, a secondo dei differenti rapporti che sono in esso inclusi, cioè, delle differenti interconnessioni<sup>405</sup>.



**SETTIMA SEZIONE**  
**I sistemi della cultura**

2. Eticità e religione
3. Linguaggio, arte e scienza



## *Linguaggio, religione, mito, poesia e la connessione della vita*

Vediamo ora di chiarire come, da un lato, le più antiche idee umane a noi ancora accessibili, considerate empiricamente, rinviino a categorie e concetti della vita, che differiscono notevolmente dalle categorie astratte della logica e della metafisica contemporanee, e come esse forniscano la prova empirica del fatto che tali concetti della vita non sono categorie astratte, [ma] le forme disponibili per connettere idee umane. E vediamo di chiarire come, reciprocamente, lo studio psicologico di questi concetti della vita sia un importante strumento per lo studio empirico delle più antiche idee a noi accessibili conservate dai popoli.

La moderna filosofia astratta nacque sotto l'influenza delle scienze naturali. Essa adottò i concetti di tempo, spazio, sostanza e causalità in un'accezione assolutamente astratta. Kant poi ricondusse questi concetti, quali semplici funzioni *a priori*, all'intelligenza unificatrice. La scuola empirica dissolse tutti i modi connettivi con l'ausilio della teoria dell'associazione e dell'abitudine; essa liberò l'intelletto dalle sue, per dir così, peggiori abitudini; di conseguenza non rimase nulla eccetto coesistenza, successione e le loro uniformità. Il risultato fu un completo capovolgimento del vero stato di fatto, e cioè, che la connessione della vita contiene in sé le categorie reali. Esse sono le prime espressioni della connessione della vita, e solo in seguito questi concetti della vita passano attraverso un processo di astrazione. Così la natura e l'origine di ogni categoria fu posta sulla testa ed ora deve essere rimessa sui piedi.

Il mio interesse qui non può essere quello di rendere i concetti della vita utili per la soluzione dei problemi grammaticali generali, storico-religiosi ed estetici. Piuttosto, noi qui siamo interessati a utilizzare i fatti accumulati in queste scienze per la soluzione del nostro problema gnoseologico. Può essere dimostrato storicamente che più indietro andiamo, più le categorie del pensiero diventano vitali.

La prima cosa che si nota in tutti questi campi è il tratto fondamentale che il senso del tutto come di una connessione di vita viene sempre per primo. Questo orientamento emerge nel modo più evidente in ogni mitologia.

Nel linguaggio le relazioni di vita sono selezionate tramite un processo di articolazione e formano categorie linguistiche. Queste categorie si originano grazie ad un'intensificazione della coscienza delle relazioni di vita, tramite un processo che le separa dalla totalità inizialmente connessa della vita.

La visione di queste relazioni aiuterà a chiarire alcune delle difficoltà che sono sorte tra l'interpretazione logica e grammaticale del linguaggio. Bekker<sup>106</sup>

cercò di ricavare le categorie grammaticali, che definiscono la morfologia e la sintassi, da quelle logiche. Ebbene, il suo errore non stava nel fatto di aver tentato di procedere dalle categorie del pensiero, ma nel fatto di non essere riuscito a comprendere la loro reale natura, avendo trascurato la loro relazione con la connessione della vita. C'era quindi un fondo di verità nella polemica di Steintal contro di lui. Ma Steintal, a sua volta, andò fuori strada quando, invece di basarsi sulla imparziale osservazione empirica della struttura di questa connessione della vita, si è appellato alla psicologia esplicativa e ha cercato di dedurre da essa le categorie del linguaggio<sup>407</sup>. Così la linguistica passò dalla padella alla brace. Ciò non accadde solamente qui, ma ovunque fu fatto il tentativo di apprendere la vita effettuale con la psicologia. Questa scienza non contempla la struttura antropologica dell'uomo. Sarebbe come tentare di spiegare la vita di un sistema sociale mediante un semplice meccanismo nervoso.

Nessun rapporto grammaticale è più importante della predicazione nella proposizione. È il più generale di tutti i rapporti grammaticali. Evidentemente questo rapporto è il corpo, per così dire, del rapporto logico di un giudizio. Quest'ultimo è stato considerato da eminenti logici come un rapporto di identità o di concordanza. Ma la "è" della predicazione certamente non significa né identità, né la sua forma diluita della concordanza.

Piuttosto, tutte le volte che ad un soggetto è attribuita una proprietà come suo predicato, ciò comporta il concetto di natura vitale di medesimezza. Ogni qualvolta una predicazione è il risultato di un agire o patire, è questo rapporto vitale ad essere fondamentale. Infine, rapporti reali meno stretti possono essere rinvenuti nei giudizi. Tutti questi rapporti comportano, in primo luogo, ciò che è contenuto nella realtà effettuale, poi il rapporto di medesimezza che connette soggetto e predicato. Nel linguaggio la "è" significa questo rapporto, non ulteriormente definibile, col quale il soggetto della vita estende la propria medesimezza alle proprietà [...]<sup>408</sup>. "Ha" denota il possesso, la padronanza, non come trasposto da relazioni esterne, ma come un concetto di vita. Al riguardo il genitivo può [essere] possessivo, ecc.

Tutte queste categorie linguistiche e la loro espressione in particelle, coniugazioni e forme linguistiche congiungono i contenuti espressi nelle radici delle parole. Per conseguenza, nella sfera del linguaggio, ciò che è contenuto nella connessione della vita è già differenziato mediante processi intellettuali nei due aspetti della realtà effettuale: contenuti e relazioni. Il linguaggio prepara quindi la via del pensiero.

Possiamo trovare l'analogo di ciò nel mito. Anche qui possiamo distinguere forme ben radicate e modificazioni, elementi e forme.

Queste concezioni ben radicate sono il totemismo e la demonologia, un secondo nucleo irriducibile di religione e mito è il culto degli astri e di altri fenomeni celesti. Poi rivelazione, legge, redenzione ed espiazione, che riguardano gli esseri umani.

Le modalità del comportamento religioso sono il sacrificio, la magia, la preghiera e l'inno, così come la conversione interiore.

Le forme e gli elementi formali della mitologia sono in primo luogo destinati a dare espressione alle categorie della vita e ai concetti vitali. La medesimezza nelle sue varie predicazioni si manifesta nel modo più semplice negli inni vedici mediante il rapporto della divinità con le sue varie, relativamente autonome predicazioni. La categoria vitale della medesimezza, rispetto alla quale si verificano mutamenti verso il non-più-riconoscibile, si esprime nel simbolo della trasformazione e della metamorfosi. Ciò può essere connesso al demonismo. Nella fase mitica, dove l'attenzione è focalizzata su eventi meteorologici e sulle loro correlazioni, la categoria vitale della causalità viene appresa dapprima nella forma di simboli magici, come volontà buona e cattiva appartenente a esseri spirituali, come procreazione, ecc. Infine, le categorie vitali di senso, significato e scopo, così come applicate al corso del mondo, sono la fede nella provvidenza, nella rivelazione, nella predestinazione, ecc. del medioevo. È una grave ingiustizia che oggi, nel caso di Kaftan<sup>409</sup> e di altri, la religione sia spiegata con il mero bisogno di salvezza – [senza] tener conto dei presupposti di questo bisogno. La religione è insita nell'apprensione del mondo come di una connessione di vita che ha struttura, significato e senso.

Anche nella poesia troviamo un processo simile a quello per mezzo del quale radici e forme o elementi formali costituiscono il linguaggio. Le singole immagini, specialmente i caratteri e i rapporti ben radicati, da cui scaturisce il linguaggio poetico, si rapportano l'uno all'altro nello stesso modo in cui intuizioni (o concetti) si rapportano a giudizi.

Ma queste in particolare debbono essere connesse, infine, mediante un nesso, che non può essere stabilito astrattamente, ma è la connessione di vita e la formazione di un'epoca da essa condizionata. La causalità non può mai produrre questa connessione; nell'effettuare e patire dev'esserci sempre vita, valore, significato, ecc. Qualunque cosa il poeta possa pensare circa tutto questo, il fatto che in ogni agire e patire ci sia senso e significato rinvia a profondità che si celano dietro al pensiero<sup>410</sup>.



**OTTAVA SEZIONE**

**L'organizzazione esterna della società  
L'educazione, l'amministrazione, ecc.**





**NONA SEZIONE**  
**Storia universale e pedagogia**



## *\*Storia e natura umana*

### § 1

La scienza storica stabilisce le forze universali, i loro modi di effettuazione e gli effetti più generali (movimenti) prodotti da esse.

### § 2

La conoscenza della storia differisce da quella della natura nel fatto che lo sviluppo della vita psichica dell'umanità secondo le sue connessioni causali (storia universale) è l'unica forma in cui questa scienza possiede la totalità del proprio oggetto. Ciò è dovuto al fatto che questa connessione storica può essere derivata solo parzialmente da agenti e leggi. La nostra percezione della natura mostra un rapporto inverso: lì agenti e leggi diventano sempre più trasparenti, ma lo sviluppo della totalità della natura e la relazione delle sue parti con un tutto sono semplicemente oggetto di congetture.

Annotazione critica: è inutile frammischiare questioni metafisiche intorno alla libertà con questi principi metodologici. L'insolubilità dell'accadere storico è uno stato di fatto riconoscibile, indipendente da ogni metafisica.

### § 3

Come la natura, la storia deve essere derivata da unità di vita, da forze o agenti che producono e connettono effetti generali, e [in ultimo] dalle leggi del loro agire.

### § 4

Ciò che è fattualmente dato è una connessione universale della vita umana, nella quale si dispiegano le idee dei differenti popoli, ma la connessione universale permea in certa misura queste idee e in parte le connette. Questa connessione, che fa della storia dell'umanità un tutto, è in ultimo fondata nel fatto che i singoli processi e le loro relazioni derivano tutti dalla natura umana. La quale è ovunque sviluppo, per conseguenza questa sua proprietà fondamentale di essere un tutto che si sviluppa è trasmessa così alla storia.

§ 5

Finora questa connessione globale della vita storica è stata recepita dal sentimento e dal pensiero solo in modo imperfetto, e compresa in modo insufficiente, perché si è concepito lo sviluppo semplicemente in modo intellettuale e in termini di nessi causali. Ciò è dipeso dal fatto che l'ordine logico e l'espansione della conoscenza derivante dall'esperienza e dallo sviluppo di concetti astratti sono più facilmente trasparenti. Al contrario, gli aspetti pulsionali e volitivi della natura umana sono molto più difficili da discernere. Così finora ci sono state solo poche intuizioni sulle relazioni per le quali anche quest'altro aspetto della natura umana costituisce un tutto. Una di queste intuizioni si trova nelle leggi della vita comunitaria che sono state stabilite fin da Polibio. Queste leggi sono in definitiva derivate dal modo in cui le pulsioni umane si sviluppano come parte di un tutto e in relazione alla natura. Un'altra intuizione può essere rinvenuta nella dottrina winckelmanniana del progredire del gusto dal sublime al bello e dal bello alla grazia. Ancora un'altra intuizione si trova nello studio della storia religiosa semitica e indiana. Inoltre, noi riconosciamo un avanzamento dal modo in cui il costume vincola saldamente la volontà, alla libertà individuale delle nazioni civili. Una connessione tra queste intuizioni può essere stabilita solo mediante una teoria scientifica delle pulsioni.

§ 6

Quando andiamo a considerare le relazioni che intercorrono tra l'intensificarsi del bisogno d'immortalità presso i popoli declinanti del Mediterraneo, la difesa appassionata del suicidio nella Scuola stoica, il *sustine et abstine* dei martiri ed eremiti del mondo antico, lo sviluppo del monacismo presso i giovani popoli, troviamo che queste sono componenti di una connessione, nella quale sono implicati processi di volontà tra loro correlati e [in cui] ha luogo un'evoluzione, un processo di volontà nel contesto di un tutto. Quest'è il fenomeno più alto e complesso della storia in generale. La nascita del Cristianesimo nel contesto di questo fenomeno è solamente un processo parziale. In questo stesso sviluppo ha poi luogo, nel Rinascimento, un'evoluzione in direzione opposta. E se consideriamo la Riforma non in termini teologici, ma umani e storici, e se valutiamo correttamente il suo scopo, il suo [modo] di pensare e la sua intenzione, la Riforma è un movimento parziale dello stesso processo, analogamente a come il Cristianesimo lo è di quello precedente. La storia del mondo sudest-asiatico, indiano

e islamico presenta invece sviluppi molto più semplici, che nel complesso terminano in processi di dissolvimento della forza della volontà.

### *La comprensione della vitalità storica*<sup>411</sup>

1. La storia designa il complesso di ricordi che certe persone hanno di ciò che non ricade nella loro esperienza vissuta. Nel senso più stretto del termine [storia è] già tutto ciò che è accaduto ieri.

2. Questi ricordi [sono] a) saghe, b) narrazioni, c) vestigia di azioni. Dalle narrazioni di Erodoto alle saghe non c'è nessun confine.

Soggettività. Le vestigia di azioni sono tutte soggettive. Solo la letteratura e l'arte, ecc.

3. Critica: queste vestigia possono [essere apprese] solo mediante l'atto del comprendere. Quest'atto è ovunque lo stesso. Esso presuppone un'immedesimazione. Teoria ermeneutica. Opere. Relazione con lo sviluppo.

4. La misura del comprendere risiede nella vitalità della persona. Ranke: qualche volta vorrei [annullare] il mio Io, [ecc.]. Questa vitalità deve essere connessa con un abbandonarsi a oggetti che è vincolato da fatticità. Oggettività. Oggettività un effetto della coscienza storica.

5. Il punto di partenza è comprensibile nella misura in cui [esso] si rivela come forza. Lutero, Kant, ecc. Il tipo-uomo, che viene posto come criterio di misura.

6. Orientamenti della storiografia: a) quella ingenua<sup>412</sup>. b) Il prammatismo. Tutto è cosciente. Polibio. c) La comprensione delle forze storiche complessive.

### *L'analisi storica*<sup>413</sup>

Legge fondamentale delle ricerche causali: le condizioni di un fenomeno spirituale possono essere sempre suddivise in una base e nell'incidenza esterna di masse spirituali sotto le condizioni di una generale situazione culturale. Così la base del Cristianesimo è il profetismo, il mondo greco-romano [dominato] dalla cosmologia. La base di Kant è la metafisica leibniziano-wolffiana, Locke, ecc. = materiale.

### *Storia*

Lo sviluppo della dimensione contenutistica dello spirito è il risultato di un processo di differenziazione, ma è dovuto allo sviluppo dell'ampia esperienza vissuta dei valori come altro tipo di esperienza, ecc.

Ciò che costituisce la condizione psicologica fondamentale, cioè, un «di dentro» e un «di fuori», costituisce anche la condizione fondamentale della storia.

Esempio: categorie e forme logiche si sviluppano, quando le condizioni fondamentali della realtà effettuale, ecc.

Lo sviluppo del pensiero è connesso alla conservazione di ciò che è stato acquisito nel linguaggio. Quello della morale alla conservazione di ciò che è stato acquisito nelle organizzazioni esterne della società, negli stadi dello spirito religioso e politico. Quello dell'arte alla conservazione di ciò che è stato acquisito nelle opere architettoniche, nelle forme culturali, ecc.

Il problema dei differenti tipi di transizione da una generazione all'altra.

La scienza storica deve, mediante l'[interpretazione] delle vestigia culturali, consentire di stabilire la struttura interna dell'uomo in una data epoca. Quindi, nel contesto della descrizione, l'equivalente di questo concetto è il tipo.

Questa struttura dipende principalmente dalla dinamica in cui arte e vita etico-religiosa possono interagire nella sua sfera. [...] <sup>414</sup>

### *La libertà reale*

La libertà reale trova la propria spiegazione nello sviluppo delle nazioni. Questa libertà è strettamente connessa alla coscienza dei compiti che l'attendono nella storia dell'umanità.

La mera libertà formale in politica concerne solo quelle norme comportamentali della società che incatenano l'individuo. La libertà reale deve fornire le condizioni che consentono all'individuo di soddisfare le proprie forze in relazione al loro variare.

Quest'è il principio antropologico dell'ordine sociale, che trova conferma e riscontro nel reperto dell'autocoscienza. La relazione tra ciò e lo sviluppo del diritto naturale e della portata dei diritti naturali. Critica storica del diritto naturale e della sua restaurazione.

### *\*Lo sviluppo storico della natura umana*

La ricchezza dell'essenza umana ha bisogno di tempo per svilupparsi. Ciò che è insito nella natura umana si dispiega nella storia. Non c'è nessuna conoscenza dell'uomo eccetto [quella] che è radicata nell'osservazione empirica della storia.

Infatti, la storia mostra l'uomo evolversi in relazione alle varie condizioni della superficie della Terra e liberarsi gradualmente dalla sua dipendenza dalla natura. Necessità e libertà sono i due poli del processo. Nella necessità risiede la base, nella libertà il fine. Noi non possiamo costruire questo corso, possiamo solo analizzarlo. Questa analisi implica la relazione tra l'approccio empirico e la considerazione teoretica delle condizioni fondamentali. La prima tra queste condizioni fondamentali è la dipendenza dal *milieu* esterno, la seconda, la dipendenza dalle disposizioni fondamentali della natura umana. Quando l'uomo guarda a ritroso alla sua storia, egli trasforma se stesso in oggetto. Ciò accade solamente nel corso dello sviluppo umano. La storia deve esistere prima che l'uomo possa diventare cosciente della propria essenza o goderla. Goethe ci ha insegnato a vedere l'umanità in un singolo individuo – Faust. I destini dell'umanità sono retrospettivamente concentrati nella vita di un solo uomo. Che la *vita singularis* e la *historia generalis* siano, nel complesso, una cosa sola, è un'idea fondamentale, che è implicita nel tentativo di illuminare il materiale storico mediante l'individuale. Questa è una dimostrazione storica [di ciò] che Goethe ha esplicitato come connessione tra individuo e umanità.

*L'educazione del genere umano*<sup>415</sup>

L'idealismo ha la sua radice nella pratica. Nessuno può essere costretto ad accettarlo sulla base di una dimostrazione teoretica. Come una potenza nella storia umana, esso ha bisogno di una organizzazione esterna. I Greci insegnarono e teorizzarono sullo Stato. I Romani, la Chiesa medievale, lo Stato assoluto: un supporto istituzionale c'è sempre. Che si tratti di una Chiesa del futuro o di una più libera associazione, una qualche forma deve svilupparsi. È quanto vide Comte, ecc.





NOTE A:

MATERIALI PER IL SECONDO VOLUME  
DELLA INTRODUZIONE ALLE SCIENZE DELLO SPIRITO  
(1880-1890 ca.) [GS XIX 58-295]

*In questa parte del presente volume sono raccolte le maggiori elaborazioni risp. gruppi di manoscritti, che D. ha redatto per lo più tra il 1880 e il 1890, nel decennio della pubblicazione del primo volume della Introduzione alle scienze dello spirito (1883). In relazione al disegno sistematico di una introduzione alla teoria della conoscenza (Libro IV), logica (Libro V) e metodologia (Libro VI), essi forniscono il più ampio progetto complessivo che si possa ricostruire sulla base dei documenti di D. presenti nell'opera postuma, finalizzato alla realizzazione di una sistematica delle scienze dello spirito. Il nucleo principale e punto di partenza del presente tentativo di ricostruzione è costituito dal Manoscritto di Breslavia, che, composto nelle sue parti principali già intorno al 1880, doveva formare, secondo una successiva nota di inserimento da parte di D., la prima sezione del Libro IV. I manoscritti per la prosecuzione del Libro IV (Su percezione esterna ed interna), V e VI sono in parte raggruppati da D. stesso in diplomi di dottorato di grosso formato, che egli utilizzò come copertine apponendo sul retro titoli di capitoli; in parte sono stati integrati da noi in base ad altri fascicoli dell'opera postuma, seguendo le disposizioni di D.*

Libro quarto  
Fondazione della conoscenza  
Prima sezione  
I fatti della coscienza

*Questa sezione contiene il cosiddetto Manoscritto di Breslavia (cfr. l'indice delle fonti di G. Misch, nel Vorbericht al vol. V di questa edizione, pp. 428 sgg.), il "nucleo del tutto redatto per primo" (la cosiddetta Lettera ad Althoff, cfr. Appendice, I.), che D. aveva portato a termine già prima della pubblicazione del vol. I della Introduzione alle scienze dello spirito. Il manoscritto principale, composto secondo la datazione di Misch "intorno al 1880" (Ges. Schr. V, p. 428), consta di fogli scritti su mezza facciata con calligrafia piccola e ben leggibile di D. In una rielaborazione del 1887 (datazione basata su diplomi di dottorato) D. ha riordinato singoli ms., integrato testi più vecchi composti separatamente e ha aggiunto nuovi titoli. Nel corso della preparazione dell'edizione delle opere di Dilthey, B. Groethuysen ha apportato un'ulteriore rielaborazione dei ms., come emerge da numerosi fogli inseriti ad inizio dei capitoli con la sigla "Gr.". Su questa rielaborazione si basa una trascrizione dattiloscritta, di cui una copia si trova nel Fasc. 32 II dell'opera postuma diltheyana di Berlino e una seconda copia fu ritrovata nell'opera postuma di Misch (ora nella sezione manoscritti della Biblioteca universitaria di Gottinga, Cod. ms. W. Dilthey 2), da cui probabilmente sono attinte le citazioni nel Vorbericht al vol. V (pp. LXIII e sgg.). Rispetto alla disposizione di Groethuysen, nel nostro volume alcuni testi sono stralciati dal Manoscritto di Breslavia. Manoscritti indubbiamente precedenti, che rivelano un più ampio e in sé concluso nesso argomentativo e divisi per sottotitoli, sono stati inseriti nella Parte A, una parte più piccola è stata inserita nella successiva seconda sezione del Libro IV. Questa modifica interessa il capitolo quarto, quinto, tredicesimo e quattordicesimo. Il foglio di copertina per il capitolo primo (34 II: 194, retro di un diploma di dottorato del 1887) reca il titolo completo*

Libro terzo (modificato in quarto)  
Fondazione della teoria della conoscenza  
Seconda sezione

Le condizioni della coscienza, sotto cui stanno l'esperienza, la realtà effettuale data nell'esperienza, il pensiero e la verità data nel pensiero.

*La versione abbreviata utilizzata nel testo principale (sopra p. 58) è attinta da una disposizione in-folio 11:8. Il plico, in cui è inserito l'intero fascicolo, reca l'annotazione che il ms. doveva costituire la Sezione prima del Libro IV.*

<sup>1</sup> 34 II: 194-198; 32 II: 27-61, ms. di mano di D. Di questo capitolo esistono nell'opera postuma diverse varianti. Ristampiamo qui un breve testo (34 I: 90-93):

Il principio di fenomenalità

L'inizio di ogni filosofia seria è costituito dall'idea che tutto questo mondo esterno, tutti gli oggetti posti in esso, persino le persone con cui sono in rapporto, sono solo fatti della mia coscienza. Gli atti e stati della mia coscienza sono l'unico materiale di cui sono composti questi oggetti. La mia coscienza è il luogo in cui si ritrova questo mondo esterno che appare così incommensurabile. Quegli enormi globi rilucenti nello spazio infinito sono racchiusi, come questo stesso spazio in cui si librano, all'interno della mia coscienza. Ma quell'enorme ingranaggio di effetti, che s'incrociano nel mio piccolo Sé, ha la propria realtà effettuale solo in questo piccolo Sé. Persino le rocce che si ergono intorno a me e mi sbarrano la strada, al punto da attendere di essere annientato in un luogo solitario, non ci sarebbero più, se non ci fossi più io. Oppure si provi soltanto a immaginare cosa sarebbe un colore senza un occhio che lo vede; la densità e la resistenza senza il senso del tatto tramite il quale esse diventano percepibili alla mia mano che tasta; l'estensione e la distanza senza quella complessa combinazione tra senso della vista, del tatto e sensazioni motorie dalla quale esse si originano; infine, la forza minacciosa di ciò che s'impone ai miei sensi, senza quel gioco incessante di piacere e dolore, di timore e speranza che si svolge nel cuore dell'uomo. Perciò, solo apparentemente io vivo tra cose indipendenti dalla mia coscienza. In realtà il mio Sé si distingue solo dai fatti della mia propria coscienza. Solo dinanzi alla coscienza esso si spaventa e inorridisce, come accade ad uno che sogna. Solo fin dove si estende la connessione dei fatti della coscienza, si estendono gli oggetti che sono dati in questa connessione. Ciò che riscontriamo in questi oggetti – la durezza che schiaccia, il calore bollente che fa sciogliere persino il loro nocciolo più interno – è un fatto della mia coscienza. E ciò che chiamiamo "cosa" è, in qualche modo, una composizione di questi fatti spirituali.

Né ci sono oggetti a cui queste percezioni interne e rappresentazioni si riferiscono. Piuttosto, l'oggetto c'è solo in questo atto del percepire e rappresentare, nel quale qualcosa mi si contrappone. Se ignoro questo atto, insieme con il contrapporsi viene meno anche ciò che chiamo oggetto. Realtà, esistenza, esserci sono solo termini per indicare il modo in cui la mia coscienza possiede certe rappresentazioni e si contrappone ad esse come indipendente. Come un oggetto c'è solo per l'Io che lo pone, così un essere c'è solo per un pensiero che lo pone.

Questo è il grande paradosso della mia esistenza. Esso è solo una conseguenza di quell'altro paradosso a cui Pascal ha dato un'espressione così toccante, cioè, il contrasto tra la *misère* dell'uomo e la sua grandezza: "L'uomo è solo una canna, la più fragile della natura, ma una canna che pensa. Una goccia d'acqua basta ad ucciderlo. Ma, quand'anche l'universo lo schiacciasse, l'uomo sarebbe sempre più nobile di quel che lo uccide, perché sa di morire" [Cfr. *Pascal, Pensée. Über die Religion und einige andere Gegenstände*, hrsg. v. E. Wasmuth, 4. Aufl., Tübingen 1948, p. 169].

Questo sapere include in sé la coscienza dell'intero universo, del comparire e scomparire, del nascere e morire. L'universo è, anzi, solo nella coscienza di chi sa di morire. *Il ms. s'interrompe, sul margine annotazioni illeggibili. Sul retro del diploma di dottorato del 1887, in cui è inserito il Capitolo primo innanzi ristampato, un rimando allo scritto di J.St. Mill su Hamilton [An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy and of the Principal Philosophical Questions discussed in his Writings, 5. Aufl., London 1878], di cui si confronti l'inizio pp. 1-15, poi dopo alcune chiose a matita illeggibili l'osservazione replicare le tesi sull'accorgersi, per una descrizione più cauta (34 II: 195).*

<sup>2</sup> Nel ms. segue in parentesi la conseguenza del fatto.

<sup>3</sup> Sul margine Rispetto ai vari significati che sono stati assegnati al termine e che ritroviamo in Horwicz, *Psychologische Analysen [auf physiologischer Grundlage, 2. Bde., Halle 1872-78, Bd.] I*, pp. 210 sgg., e nello scritto di Mill su Hamilton e Bain, *Mental and Moral Science, 2. Aufl. [London 1868]*, p. 93, io mi sono attenuto quanto più possibile all'uso corrente della lingua nel determinare il senso in cui adopero questo importante termine.

<sup>4</sup> Sul margine Mellin [*Encyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie, 6 Bde., Züllichau-Leipzig-Jena 1779-1804, Bd.] III*, [p.] 399.

<sup>5</sup> Shakespeare, *Il mercante di Venezia, Atto III, Scena III*.

<sup>6</sup> Sul margine Lotze, [*Medicinische*] *Psychologie [oder Physiologie der Seele, Leipzig 1852, p.] 494*.

<sup>7</sup> Sul margine citazione da Aristotele, *Metafisica, Libro XII, capitolo 9 (1074 c): φαίνεται δ' αἰεί ἄλλον ἢ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἰσθησις καὶ ἡ διάνοια, ἐαυτῆς δ' ἐν παρέργῳ*. – "Ebbene, sembra che la scienza e la sensazione e l'opinione e il pensiero discorsivo abbiano come loro oggetto una cosa che è ognora diversa da loro, ed abbiano solo incidentalmente come oggetto se stessi" (Aristotele's *Mataphysik*, hrsg. v. H. Seidl, Hamburger 1980, p. 269).

## Note

<sup>8</sup> *Sul margine* Sullo sviluppo si veda Horwicz [*Psychologische Analysen auf physiologischer Grundlage*, 2 Bde., Halle 1872-78], che frammischia le due ipotesi.

<sup>9</sup> *Sul margine* rimando a W. Wundt [*Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 2. Aufl., Leipzig 1880, p.] 283.

<sup>10</sup> *Sul margine* rimando a J.G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, in: *Sämtliche Werke* [hrsg. v. I.H. Fichte, Bd.] II, [Berlin 1845], p. 201.

<sup>11</sup> *Sul margine* loc. cit., [p.] 204.

<sup>12</sup> *Sul margine* ibid. [p.] 213, confermato da [pp.] 227, 234 sgg.

<sup>13</sup> *Sul margine* [loc. cit., p.] 212.

<sup>14</sup> *Sul margine* [loc. cit., p.] 212.

<sup>15</sup> *Sul margine* [loc. cit., pp.] 219, 220.

<sup>16</sup> *Sul margine* [loc. cit., pp.] 232, 233.

<sup>17</sup> *Sul margine* [loc. cit., pp.] 222 sgg.

<sup>18</sup> *Sul margine* [loc. cit., pp.] 229 sgg.

<sup>19</sup> *Sul margine* [loc. cit., pp.] 230 sgg.

<sup>20</sup> *Sul margine* [loc. cit., p.] 234, cfr. 236.

<sup>21</sup> *Sul margine* Ma è un vero burlone? Ne *La quadruplici radice*, a conclusione dell'esposizione della sua teoria, egli ritiene che sarebbe un sopruso "paragonare" questa teoria a quella di Fichte. (D. si riferisce a A. Schopenhauer, *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*; il passo citato in: *Sämtliche Werke*, hrsg. v. P. Desussen, Bd. 3, München 1912, p. 191).

<sup>22</sup> Cfr. G. Berkeley, *Eine Abhandlung über die Prinzipien der menschlichen Erkenntnis*, nach der Übersetzung von F. Überweg neu hrsg. v. A. Klemmt, Hamburg 1957, p. 26.

<sup>23</sup> 32 II: 64-80, ms. di mano di D. Il capitolo è impaginato senza interruzioni da D. (impaginazione originale I, 2 pp. 1-16). Il titolo viene introdotto come Secondo principio.

<sup>24</sup> *Sul margine* NB! Da descrivere in seguito (*viene ripetuto nelle pagine seguenti*).

<sup>25</sup> Cfr. T. Livii Patavini *Historiarum Ab Urbe Condita Libri, qui supersunt omnes, Tomus Tertius, Pars Prior* hrsg. v. A. Drakenborch, Stuttgart 1871, pp. 297 sgg.

<sup>26</sup> *Sul margine* È un atto vivente del processo quello che nel Diritto viene principalmente compiuto da un'analisi del rapporto giuridico esistente nel diritto (Ihering, [*Der Zweck im Recht*, Leipzig 1877-83, Bd.] II, p. 14); è un atto vivente in vista dell'interesse politico quello in cui vengono acquisiti i principi della politica di uno Stato, ecc.

<sup>27</sup> *Sul margine* Scienza non solo conoscenza. Il concetto di scienza positiva solleva obiezioni. Naturalmente essa consta di enunciati e di connessioni di enunciati. Ma questi ultimi possono anche derivare dalla natura conforme a leggi propria della coscienza, che non è parte del pensiero. Chiamiamo norme una tale conformità a leggi. Naturalmente ciò che enunciamo, può sempre essere, data la sua effettualità, oggetto di conoscenza, ove questa se ne fa carico. Perciò, dietro alla teologia c'è la scienza della religione, dietro alla giurisprudenza la scienza filosofica comparativa del diritto, ecc.

<sup>28</sup> *Sul margine* Questo non deriva da *wahr* [vero], ma da *bewahren* [preservare] o in *Gewahr nehmen* [prendere in custodia].

<sup>29</sup> *Sul margine* Anche nel caso degli esperimenti di Paracelso, Keplero e altri, cfr. Eucken, [*Geschichte und Kritik der*] Grundbegriffe [*der Gegenwart, Leipzig 1878, p.*] 29.

<sup>30</sup> *Sul margine* Eucken [*loc. cit., pp.*] 28, 29.

<sup>31</sup> *Sul margine* Lutero: “Vero dottore è colui che viene istruito prima da Dio e dopo ha anche esperienza.” [...] Consultare: Grimm [*Deutsches Wörterbuch, hrsg. v. J. und W. Grimm, Bd. III, Leipzig 1862, col. 793 sgg.*], ecc.

<sup>32</sup> 32 II: 82-83, 428-416 versus, 84, 85, 88, 90, 87; 35 I: 376; 32 II: 89, *ms. di mano di D. Il capitolo è composto di due manoscritti parziali (paginazione originale 1-13 e 4-11), di cui il secondo rappresenta una variante del primo. Nelle note ristampiamo la seconda versione, presumibilmente più vecchia e in parte lacunosa.*

*Sul foglio di copertina (32 II: 82) viene ripetuto il titolo del Manoscritto di Breslavia; sotto il titolo del capitolo un rimando successivo di mano di D. cfr. Lotze, Logik [2. Aufl., Leipzig 1874], pp. 525 sgg. Il foglio successivo contiene un (presumibilmente più vecchio) titolo: Terza tesi: nella delucidazione di questa connessione psicologica abbiamo bisogno solo della psicologia empirica, quindi dei fatti e del loro indubitabile collegamento secondo leggi e forme del pensiero. Il diritto di farlo dovrà essere dimostrato nel prosiegue. Il circolo che così ne scaturisce è inevitabile.*

<sup>33</sup> *In origine, come si evince dalla paginazione continua e dalle concordanze di contenuto, qui faceva seguito un altro manoscritto, che presumibilmente servì come abbozzo del § II del capitolo.*

## II.

Un fondamento di legittimità di questa applicazione delle leggi del pensiero ai fatti dell'esperienza non può essere trovato tramite una ricerca che si pone alla guida della filosofia. Una simile ricerca non farebbe che applicare quelle stesse leggi del pensiero nelle quali compaiono le sue forme. Di conseguenza le presupporrebbe. Non esiste quindi alcuna filosofia priva di presupposti, che dai fatti dati nell'esperienza giunga a proposizioni dedotte dall'esperienza. Alle porte della filosofia, addirittura della conoscenza della verità in generale, sembra esserci come custode invincibile lo scetticismo.

In realtà l'approfondimento dei fatti della coscienza ha annientato lo scetticismo nel senso proprio del termine e ha dato vita a un punto di vista che, nel mezzo delle varie forme di fenomenalismo, relativismo e positivismo, si è spinto in modo decisivo oltre lo scetticismo. Quest'ultimo costituì, nello spirito europeo, un fenomeno transitorio, che si è legato alla metafisica come la sua ombra. Nel mondo antico, per il quale, in linea con la propria religione, lo spirito era tutt'uno con la natura, la presupposizione dell'esistenza della natura si è mantenuta invariata. Il suo schema della vita spirituale era l'essere, che nella percezione agisce sullo spirito, il quale a sua volta col suo agire retroagisce sull'essere. Di conseguenza lo spirito, percependo e agendo, è immerso nella natura. L'omogeneità originaria tra conoscente e conosciuto fu l'assunto fondamentale della sua positiva ... [*manca il collegamento testuale*].

Quindi dalle condizioni di applicabilità del pensiero dipendono non solo le proposizioni sui fatti della coscienza che mi accingo a esplicitare. Io debbo altresì ancora una volta gettare uno sguardo all'indietro ed esaminare la questione se, dopo aver esposto concettualmente il principio di fenomenalità, in particolare il suo nocciolo positivo, l'evidenza immediata e inconfutabile dei fatti di coscienza non risulti per ciò stesso come qualcosa di dedotto e, quindi, come qualcosa di fondato sulle condizioni del pensiero.

Questa è una questione rilevante per l'intero punto di vista del filosofare. Nel caso che la risposta sia affermativa, le leggi del pensiero costituiscono allora il dato imprevedibile e in sé irriducibile, che come un fato governa la nostra vita spirituale. È ovvio allora subordinare a queste leggi, come è accaduto in Herbart e in altri, anche i fatti della coscienza. Infatti, essi traggono la loro evidenza dal pensiero, che gliel'ha assegnata tramite i suoi atti di inferenza. Solo dalla concordanza, che si istituisce tra i fatti della coscienza a seguito di questa applicazione, il pensiero riceve autocertezza riguardo a questi fatti. E solo per questa via indiretta esso può giungere a porre in relazione le sue forme e leggi con i fatti della coscienza e a trovare così la connessione che garantisce e collega i fatti della coscienza alle leggi del pensiero. È importante constatare che [...]. *Manca una pagina nel ms.*

[...] non è altro che l'accorgersi di questi stessi fatti. La credenza in una verità, cioè, nella validità di una legge o di una forma del pensiero, è l'evidenza, che accompagna un collegamento di elementi del pensiero. In realtà questa evidenza

significa principalmente solo che io, quando penso, non posso rimuovere l'evidenza di questo collegamento. Ma la natura di questa evidenza non può essere constatata in modo esagerato per tutto l'ambito delle leggi del pensiero. Quando riguardo ai fatti della mia coscienza enuncio la proposizione che *a* non è identica a *non-a*, essa significa che io per comparazione posso accorgermi della medesimezza di due impressioni e analogamente della loro differenza. La certezza di questa proposizione è garantita dalla realtà dei fatti della coscienza. Essa è perciò espressione di un fatto psicologico. Viceversa, la proposizione che un mutamento debba avere un corrispondente motivo, che qualcosa non possa diventare automaticamente *a* o *b*, non comporta una simile verità. Questa proposizione piuttosto dice qualcosa sul comportamento del reale stesso, e il sostenitore della libertà non può essere affatto paragonato a chi asserisce che nessuno possa dire se non esista assolutamente nulla. Se quindi l'evidenza dei fatti della coscienza non è subordinata a nessuna condizione, l'evidenza delle leggi del pensiero, nella misura in cui essa non può essere derivata da queste leggi, significa soltanto una necessità logica, che associa al pensiero il poter-essere-altrimenti. Ma per la mia coscienza essa non significa che ciò che corrisponde alle leggi o alla forma del pensiero debba essere così. Una simile relazione non ha luogo neppure per quanto riguarda la realtà del mondo esterno. Io sono certo della realtà di un mondo esterno tanto quanto di me stesso. Il perché emergerà. Per contro, mi sono reso chiaro che tutte le qualità, ecc., sono determinate solamente da affezioni della vita psichica, da un processo nervoso di tutte queste affezioni della vita psichica, le quali non contengono nulla ad eccezione di questo processo. Quindi io non riscontro in me nessun tipo di costrizione a sottostare alla oggettività degli oggetti.

Per conseguenza mi è chiaro ora il tipo e il fondamento dell'evidenza dei fatti della coscienza nella loro originalità e al contempo nella loro caratteristica distintiva.

Il pensiero logico ha rinvenuto che solo i fatti di coscienza del soggetto sono dati immediatamente. Mi ha reso ormai chiaro che il secondo tipo di dati nella coscienza non possiede bensì alcuna mediazione, ma che il suo modo di darsi non esclude tuttavia la presenza di una tale mediazione. Ha reso chiaro poi che questa supposizione, secondo la quale la realtà immediata significa solo mancanza di coscienza, è indispensabile. Mi ha persuaso che ogni fatto del mondo esterno può corrispondere in termini di un accorgersi a un fatto dell'atto o stato psichico. Al tipo di evidenza insormontabile e irriducibile, con la quale nell'esserci-per-me qualcosa c'è per me, esso non ha potuto aggiungere nulla. Tutto questo lavoro poté servire solo a portare alla mia coscienza il significato universale di questa mia esperienza vissuta. E quindi questo pensiero somiglia al salire su una scala costruita in vista di un punto di osservazione. Questa scala è servita solo per scalare la vetta da cui osservare. Siamo arrivati in cima, ma non sono le scale che consentono di vedere. A questa funzione del pensiero se ne aggiunge una seconda: la generalizzazione dell'esperienza vissuta, dei fatti della coscienza in un principio generale. In quest'ultimo non è contenuto null'altro, se non l'unificazione di tutto ciò che possiedo nell'accorgersi.

Cerchiamo ora di fornire, dopo aver discusso la portata di questo elemento di dubbio che è incluso in tutto il nostro primo atto del pensare, una forma quanto più generale possibile. Nel farlo, ci confronteremo con i principi cardini di una filosofia critica. *Il ms. s'interrompe.*

*Sul foglio successivo:*

§ 2: Sensazioni come elementi di costruzione della percezione sensibile.

<sup>34</sup> *Sul margine* Herbart e la sua scuola, Lotze, Sigwart ed altri.

<sup>35</sup> *Il ms. s'interrompe. Sul foglio successivo* L'atteggiamento scettico insorgerà nel singolo individuo qualora egli, sbarazzatosi delle autorità della giovinezza, è abbastanza coerente o abbastanza emotivo da mettere ora in dubbio, sotto l'influsso del pensiero, qualsiasi cosa.

Lotze [su] teoria della conoscenza, scetticismo [*Logik*, 2. Aufl., Leipzig 1874] pp. 474 sgg.: Lotze parte dal fatto che "lo scetticismo" comporti "il riconoscimento di una verità valida in sé" [*loc. cit.*, p.] 475.

Già qui egli non riesce ad addurre una prova, poiché si rifiuta tenacemente di partire dai fatti della coscienza come di una realtà.

Al posto della realtà egli pone la verità. Ma quest'ultima significa solo l'essere contenuto in una realtà, altrimenti ciò che deve essere rappresentato sotto di essa è campato in aria.

Egli giunge alla conclusione che il *non liquet* è semplicemente una parola e ad essa non corrisponde più alcun pensiero rappresentabile, se non pensiamo a certe condizioni sotto cui avrebbe luogo il *liquet*. Questo presuppone quindi una verità valida incondizionatamente, commisurata alla quale risalterebbe ciò che è indimostrabile. Ogni dubbio presuppone un criterio di misura (principi), in base al quale può essere stabilita la discordanza. *Sul margine annotazioni illeggibili.*

<sup>36</sup> 32 II: 93-98, 101-105, 107, 106, 108, ms. di mano di D. composto da varie parti, molto frammentario, che D. numerò successivamente (paginazione originale I, 2 pp. 3-15). Dalla paginazione è da desumere che il ms. risale allo stesso periodo di composizione del ms. Il compito gnoseologico della filosofia (cfr. sopra p. 9 sgg.). [Quest'ultimo ms. può essere letto ora anche in: W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, tr. it. a cura di A. Marini, Milano 1985, pp. 78-86 (NdT)].

<sup>37</sup> Nel ms. mancano due fogli (paginazione di D. I 2 pp. 2 e 4). A p. 3 è contenuto un breve pezzo di testo: E per precisione la filosofia fu ingannata dall'illusione di una formazione isolata dell'intelligenza. Questa illusione può essere spiegata e quindi completamente dissipata solo esponendo le leggi di sviluppo dell'intelligenza. E la direzione, nella quale si sviluppò l'intelligenza, cooperò con la scienza, che fece di essa l'oggetto della propria ricerca.

<sup>38</sup> *Sul margine* Lo stato di fondo del pensiero etico attraversa tutta la formazione del mondo. L'ideale etico, la teoria politica, persino il diritto naturale è, nella maggior parte delle sue determinazioni, lo sviluppo di un orientamento fondamentale della volontà.

<sup>39</sup> *Sul margine* Enunciato "sentimento". 2.) Vita, non speculazione: aspirazione e interesse. 3.) Perciò, la presa di coscienza di sé è, per altro verso, l'organo situato al di fuori della teoria della conoscenza, poiché non esistono atti isolati della conoscenza. Piuttosto gli atti di volontà formano una componente della conoscenza, grazie alla quale soltanto c'è una realtà. Analogamente lo sono gli atti del sentimento. Quindi, a partire da qui, bisogna portare avanti questo punto di partenza. 4.) Solo sulla base di questo punto di vista è possibile rimuovere gli ostacoli del problema che insorgono per la teoria della conoscenza.

<sup>40</sup> *Inizio di un inserto con la vecchia nota di inserimento* Per il capitolo sulle epoche dell'analisi della conoscenza in relazione all'essere. Terza Epoca. *Un altro inserto è raccolto nella Parte A, sezione 9* (cfr. sopra, p. 57) [Questo inserto, col titolo *Il principio della presa di coscienza di sé*, può essere letto ora anche in: W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., pp. 127-128 (NdT)].

<sup>41</sup> *Fine dell'inserto.*

<sup>42</sup> *Prosecuzione del capitolo con parti di un manoscritto originariamente indipendente, che nella paginazione originaria di D. inizia a p. 4, inserito come I, 2, 12-17. L'inizio del ms. non è conservato, vari pezzi di testo sono cancellati. Precede un paragrafo che, stando alla nota a margine di D., doveva introdurre un nuovo capitolo:*

Quindi, quando ciò che c'è per me – cose e persone, assiomi e concetti, sentimenti e atti della volontà – è appreso nella connessione della totalità della mia coscienza, in cui esso primariamente e originariamente esiste, nella fattispecie come fatto della coscienza, nasce il concetto di una scienza generale fondante, che ha come oggetto la connessione dei fatti della coscienza. Essa è una scienza d'esperienza, alla cui costruzione la filosofia lavora fin dai tempi di Locke.

<sup>43</sup> *Sul margine* Perciò la percezione esterna "vedere" senza [?] pensiero = esperienza esterna.

<sup>44</sup> *Segue una frase posta tra parentesi da D.:* Il concetto di esperienza, analogamente al concetto di percezione, originariamente non è stato limitato all'apprensione di oggetti esterni. *I due capoversi successivi sono aggiunti a posteriori.*

<sup>45</sup> *Sul margine* Esperienza: ἐμπειρία. Nel mondo antico il concetto circa il valore dell'esperienza si sviluppa in un'epoca in cui le scienze positive dell'antichità, che prima dovevano la propria organizzazione alla filosofia, svincolarono la propria esperienza, ecc. (per Aristotele, ecc. [R. Eucken, *Geschichte und Kritik der Grundbegriffe der Gegenwart*, Leipzig 1878] pp. 29 sgg.). *Segue una frase illeggibile.*

<sup>46</sup> *Segue una frase illeggibile.*

<sup>47</sup> *Il ms. s'interrompe con l'annotazione* Perciò, il concetto di esperienza interna come conforme al nostro ragionamento.

<sup>48</sup> 32 II: 135-152, vari ms. di mano di D. *Nella elaborazione del 1887 D. inserì in questo capitolo diversi abbozzi più vecchi, tra cui la parte più ampia del ms.* Il compito gnoseologico della filosofia (cfr. sopra, pp. 9 sgg.) e il ms.

su Presupposti o condizioni della coscienza ovvero della conoscenza scientifica (*sopra*, pp. 44 sgg. [si veda in: W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., pp. 114-118 (NdT)]). *Contemporaneamente sostitui il titolo più vecchio con un nuovo indice degli argomenti* (32 II: 119):

L'analisi di questi fatti della coscienza sta sotto le condizioni delle leggi del pensiero; quindi non può essere enunciato alcun principio filosofico che sia privo di presupposti. Il metodo della filosofia è una graduale introduzione critica delle condizioni della coscienza e loro conferma sulla base dei fatti della coscienza.

*Nella presente edizione gli abbozzi gnoseologici più vecchi e originariamente indipendenti sono stralciati e raccolti nella Parte A. Il ms. introduttivo col titolo Filosofia dell'esperienza è stato qui ripreso dalla conclusione del Capitolo quarto, analogamente i due ms. che D., in base alla sua elaborazione, volle inserire tra il Capitolo quinto e sesto* (32 II: 135).

<sup>49</sup> *Inizio di un ms. con l'etichetta Filosofia dell'esperienza B. 1. Il titolo rimanda al Libro progettato intorno al 1879 Saggio su filosofia dell'esperienza* (cfr. *Ges. Schr. XVIII*, pp. 193 sgg. [anche questo ms. può essere ora letto in: W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., pp. 60-68 (NdT)]). *Probabilmente D. ha utilizzato il ms. anche nelle sue lezioni, come si può desumere dall'annotazione in testa al foglio* *Rendere in forma di conversazione.*

<sup>50</sup> *Fine della pagina. Manca collegamento testuale.*

<sup>51</sup> *Sul margine* Solo questa esperienza interna può riconoscere valore all'esperienza esterna. Infatti, ciò che è offerto dall'esperienza esterna, non è affatto, come risulta dal principio di fenomenalità, un qualcosa di fattualmente esterno. Ammettiamo ora che emergesse che questo non sarebbe affatto conforme con ciò che abbiamo considerato come reale? Allora il pensiero potrebbe assumere l'esperienza degli oggetti, cioè, i fatti della coscienza [...] *Resto illeggibile.*

<sup>52</sup> *Inizio di un nuovo ms. (32 II: 136-147; impaginazione di D. 1-12). Nella stesura del 1887 D. volle inserire il ms. tra il Capitolo quinto e sesto, come risulta dal foglio di guardia 32 II: 135. Anche lì un breve indice degli argomenti: Punto di partenza e metodo.*

La nostra ricerca è principalmente un'analisi dei fatti della coscienza (anche le condizioni fisiologiche sono in essa utilizzate solo in questo senso); e più precisamente questa indagine è circoscritta all'analisi del Sé evoluto. Al contempo essa non può ricorrere a nessuna rappresentazione, che collega questi fatti, traendola dalla metafisica o dalla fisica.

La sua caratteristica è di essere un'analisi descrittiva, e il fatto che questa caratteristica la separi nettamente dalla spiegazione, costituisce il primo espediente metodico di cui essa si avvale.

Il percorso da seguire dev'essere quello di esplicitare prima le proprietà generali e le relazioni tra gli atti psicologici, in base al riconoscimento del fatto dell'unità della coscienza, ecc., e solo dopo analizzare questi atti particolari secondo le loro classi (contro Lotze e contro gli empiristi).

<sup>53</sup> *Sul margine* La nostra psicologia di stampo naturalistico si è sviluppata in seguito alla psicologia metafisica. Già in Herbart essa è subordinata a due principi: 1. Le cose sono solamente rappresentazioni [...]; per conseguenza essa sviluppa le relazioni tra la nostra coscienza e le cose partendo da sensazioni e rappresentazioni. 2. La teoria atomistica dell'interazione reciproca tra queste rappresentazioni. Io chiamo questo punto di vista atomismo intellettualistico.

<sup>54</sup> *Sul margine* Cfr. Lotze *Metaphysik*, [2. Aufl., Leipzig 1880], pp. 482 sgg.

<sup>55</sup> *Nel testo seguono citazioni da Lotze, Metaphysik, loc. cit., pp. 180 sgg.:* Spiegazioni in grado di modificare, *Metaphysik* [p.] 180, secondo cui una cosa è sostanza, quando è in grado di produrre l'illusione che in essa è presente una sostanza. [p.] 181: Tutto ciò che è capace di effettuare e patire, nella misura in cui ne è capace, ecc. Ora, anziché partire dal fatto dell'unità della coscienza, [egli stabilisce] un qualcosa di metafisico.

<sup>56</sup> *Fine del ms. con paginazione continua 1-12.*

<sup>57</sup> *Inizio di un nuovo ms. su altro supporto cartaceo (32, II: 149-154; paginazione originale B II 1-4). Sul foglio di guardia 32 II: 148 una nota di inserimento* Tra il Capitolo quinto e sesto.

<sup>58</sup> *Seguono due parole illeggibili.*



<sup>59</sup> *Nel ms. rimando a Lotze, Metaphysik [loc. cit., p.] 476.*

<sup>60</sup> *Fine del ms. Segue un foglio con chiose illeggibili.*

<sup>61</sup> 32 II: 156, 160-164, 166, 165, 167-175, 157-159, *dettato e ms di mano di D. Il frontespizio (32 II: 156) contiene un indice degli argomenti: Ecco il principio che bisogna attuare: 1. Solo in via provvisoria ciò che ci preme è costituito dalle relazioni interne alla coscienza. Per altro, già in queste relazioni in qualche modo è radicato, [...] il fatto che noi apprendiamo l'una componente come mondo esterno, essere, l'altra come processo psichico. Questa concezione formò senza pregiudizi lo schema della psicologia greca e medievale. Così anche in Schleiermacher, sensibile al criticismo, troviamo un essere, a contatto col quale si ha conoscenza e agendo sul quale si ha azione.*

2. L'importanza di questa articolazione sta nel fatto che essa esplicita la più semplice e fondamentale relazione interna, oltre la quale nessuna ricerca psicologica ha più nulla da cercare.

3. Il fatto che la ricerca psicologica s'incroci con la ricerca fisiologica, non dà nessun diritto a ridurla a quest'ultima. Già espressioni come "innescare" pretendono una esplicazione di tipo fisiologico. Nella nostra coscienza non è dato reperire nulla che possa somigliare a un atto di "innescare"; perciò questa idea falsa lo stato delle cose. Noi non possiamo mai introdurre nella connessione psicologica un fatto fisiologico come suo principio esplicativo. È intrinsecamente contraddittorio sia ridurre un processo psicologico a questo stato in termini di *causa*, sia ridurlo ad un processo fisiologico. Checché si possa intendere per innescare anche solo sul piano fisiologico, ciò conterrebbe ben più del modo specifico, per il resto ben noto, con cui *a* è destata da *b*. Queste sono derive pericolose.

<sup>62</sup> *Inizio dettato.*

<sup>63</sup> *Fine del dettato. Le frasi successive fino alla fine del paragrafo sono di mano di D.*

<sup>64</sup> *Inizio di un nuovo ms. in origine presumibilmente autonomo (grafia di D.) col titolo L'interazione dell'unità vitale con il mondo esterno nella conversione di impressione e impulso.*

<sup>65</sup> *Sul margine "Nucleo" espressione problematica.*

<sup>66</sup> *Segue in parentesi nell'occhio debitamente preparato o in altri punti.*

<sup>67</sup> *Sul margine Wundt, [Grundzüge der physiologischen Psychologie, 2. Aufl., Leipzig 1880, p.] 108.*

<sup>68</sup> *Sul margine Henle, [Handbuch der systematischen Anatomie des Menschen, Bd. III, 2 (Nervenlehre), 2. Aufl., Braunschweig 1879, p.] 332; Wundt, [loc. cit., pp.] 108 sgg.*

<sup>69</sup> *Sul margine Anche qui gli esperimenti sono indicativi.*

<sup>70</sup> *Sul margine Maudsley [Die Physiologie und Pathologie der Seele, dt. bearb. v. R. Boehm, Würzburg 1870, p.] 478: "Nei mammiferi possiamo assistere ad un graduale aumento dell'intelligenza (non è una buona espressione per indicare questo fatto complessivo della dimensione interiore). Quante volte nel cane tra una sensazione e un movimento successivo s'introduce una rappresentazione, che distoglie l'animale da ciò verso cui sente un forte impulso".*

<sup>71</sup> *Seguono quattro fogli di estratti e commenti su Henle, Wundt, Horwicz e Maudsley, difficili da decifrare. Riportiamo i passaggi introduttivi (32 II: 157-158):*

Compendio. L'uomo si trova in una continua interazione con le cose. Queste agiscono su di lui ed egli retroagisce su di esse. Causare e ricevere effetti e le conseguenti interazioni accadono nella forma della coscienza. L'apprensione cosciente del reale produce volere, tensione, desiderio. L'autocoscienza immediata, in cui confluiscono gli effetti e da cui si dipartono le retroazioni, è il sentimento. Quest'ultimo costituisce la concezione di Schleiermacher. Questo forma la base e lo sviluppo tipico.



*Dopo una distinzione tra una forma più semplice e una più complessa dell'articolazione dei fatti della coscienza segue una relativizzazione dei tentativi di classificazione:*

Il significato di "articolazione". Essa comprende la connessione dei fatti psichici e il loro decorso ciclico, ma non può essere utilizzata per classificarli. Infatti, in ogni parte possono essere connessi i più vari processi psichici.

Fraintendimento nei ricercatori precedenti. Horwicz confonde le due cose. Il problema di classificare questi fatti psichici. Ogni classificazione, così come ogni tentativo di delineare concetti, è funzionale solo alla ricerca, cioè, a enunciare giudizi e leggi universali.

Principi di partizione: a) l'articolazione fisiologica; b) attività inferiori e superiori come fattori di trasformazione del reale; c) secondo la misura in cui gli esseri viventi, animali o uomini, prendono parte a questa trasformazione – per conseguenza sono affini; la difficoltà dell'investigazione; d) le varie condizioni della coscienza.

<sup>72</sup> 32 II: 177-178, 180-193, ms. di mano di D. Il capitolo è composto di due manoscritti parziali (paginazione originale 1-4 e 1-9). Sul frontespizio successivo (32 II: 177) un titolo riassuntivo e vari estratti:

1. Ogni atto psichico include un contenuto percettivo-rappresentazionale, e tale contenuto, come uno stesso e medesimo contenuto connesso alla realtà effettuale, attraversa gli atti psichici.

2. Il contenuto percettivo-rappresentazionale non esiste come sensazione o rappresentazione isolata, ma è solamente una componente di atti psichici che includono più del contenuto di questa rappresentazione.

Da Hamilton deriva la distinzione tra accorgersi (in generale: i modi della coscienza, che non sono atti del rappresentare) e atto del rappresentare. Si veda [Ludwig] Noack, Lexikon [Historisch-biographisches Handwörterbuch zur Geschichte der Philosophie, Leipzig 1879, p. 330]: Percezione presentativa immediatamente presentificante è un'unità e: cosa conosciuta immediatamente = noi la conosciamo in se stessa = questo conoscere contiene in sé la realtà fattuale della cosa. Cfr. Waitz [Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, Braunschweig 1849, p.] 80: "Da ciascuna percezione la vita psichica, a secondo del grado e tipo di stimolazione nervosa, è internamente impegnata in vari modi e principalmente tramite questa attività essa riceve uno specifico contenuto, che in quanto reale dicesi rappresentazione". Prima di questa determinazione [dicesi] dell'atto del rappresentare: "un contenuto qualitativamente determinato della nostra vita interna, dal quale la vita psichica è o meno effettivamente impegnata e impiegata, senza alcun immediato motivo esterno".

Questo è del tutto corretto: 1) tutto ciò che è riproducibile dall'interno lo chiamiamo "rappresentazione". 2) A questo spetta qualità o contenutezza [...]. 3) Questa contenutezza si trova, nella vita psichica, in relazioni (la vita psichica è "impegnata" con).

<sup>73</sup> Cfr. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte, Bd. I, Leipzig 1874*.

<sup>74</sup> Osservazione a margine illeggibile.

<sup>75</sup> D. si riferisce a H. Lotze, *Metaphysik, 2. Aufl., Leipzig 1879*.

<sup>76</sup> Inizio del secondo manoscritto parziale (cfr. sopra n. 168) [NdT n. 72].

<sup>77</sup> Il resto del capitolo è formato da chiose ed estratti, tra cui un frammento articolato in varie "tesi":

Tesi. Esiste una componente che può ripresentarsi in tutti gli atti psichici, ma c'è solamente come componente di un atto psichico, non forma mai di per sé un atto psichico: la chiamiamo "rappresentazione".

Tesi. Questa componente è evidente. Una sensazione di tensione in un muscolo, una sensazione di freddo o di trazione o di intorpidimento in un dente è, da questo punto di vista, simile ad un suono, e questo a sua volta simile ad un'immagine spaziale.

Tesi. Questa componente si presenta in varie relazioni con il Sé e con la realtà effettuale esterna.

Tesi. La percezione, a cui corrisponde una realtà effettuale, è un atto in cui questa componente è contenuta nei termini della relazione: posizione della percezione come di una realtà effettuale esistente fuori di me. La percezione è quindi = percezione esterna; realtà effettuale = il correlato del soggetto; percezione interna e l'Io come realtà effettuale sono diversamente condizionati.

Brentano [*Psychologie vom empirischen Standpunkte, Bd. I, loc. cit., p.*] 161. L'udire è un contenuto differente da se stesso. Per suono nessuno intende un altro udire.

Ma io dimostro questa importante tesi riguardo a questa differenza nel modo seguente: quando distinguo con-

tenuti gli uni dagli altri, quindi li separo, cioè, faccio sì che essi conservino, per dir così, una esistenza separata, ciò avviene in un atto unitario. Ad es., il giudizio negativo è un atto del genere. Di conseguenza l'atto, nel quale contenuti vengono consaputi come separati, è esso stesso un'unità.

Qui abbiamo un esempio fondamentale del fatto che ciò che spetta ai contenuti come loro proprietà, viene loro assegnato dalla proprietà dell'atto. La coordinazione spaziale è una simile proprietà, che perciò non comporta spazialità nell'atto. Cfr. la reiterata osservazione di Lotze: la rappresentazione del verde non è verde, ecc. Ben diversamente stanno le cose col decorso che viene appreso assieme con una proprietà dell'atto stesso. Perciò del tutto a torto Kant ha identificato il tempo e lo spazio. Ciò traspare anche dal fatto che secondo lui il senso interno come tempo è universale, mentre solo una parte del suo contenuto, ossia i contenuti, viene proiettato spazialmente. [...]. Il testo di Kant [*Critica della ragione pura*, B 132:] "l'io penso' deve poter accompagnare tutte le mie rappresentazioni; in caso diverso, si darebbe in me la rappresentazione di qualcosa che non potrebbe esser pensata". Analogamente Lotze [*Mikrokosmos*, Bd. II, Leipzig 1858, p.] 174: "Proprio questo è l'enigma, come nel tempo, tramite funzioni che necessitano di tempo, si possano di nuovo annullare le differenze del tempo stesso e ricomporre in un presente indivisibile del pensiero una sequenza temporale di momenti". Noi possiamo rappresentare, in un pensiero che esige tempo, un qualcosa di intemporale, addirittura l'eternità.

<sup>78</sup> 32 II: 195-210, manoscritto continuo di mano di D., paginazione originaria 1-14. Il titolo risale presumibilmente al 1887. Sul frontespizio (32 II: 195) in aggiunta l'annotazione Revisione totale in base al capitolo: La molteplicità della vita psichica [cap.] III: [La] distinzione fondamentale (cfr. Ges. Schr. XVIII, pp. 136 sgg. [in W. Dilthey, *Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896*, cit., pp. 162-172 (NdT)]). Questo rimando fa supporre che questo capitolo è successivo al saggio Sulla molteplicità della vita psichica e che D. evidentemente progettò una rielaborazione in seguito al menzionato capitolo III di questo saggio.

<sup>79</sup> Sul margine Lotze, *Mikrokosmos* [*Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, Bd.] I, [Leipzig 1856, p.] 183.

<sup>80</sup> Nel testo rimando a Lotze, *Mikrokosmos* [Bd.] I, [loc. cit., p.] 194.

<sup>81</sup> Nel testo rimando a Herbart, [*Sämtl. Werke*, hrsg. v. G. Hartenstein, Bd. VII, Leipzig 1858], p. 612.

<sup>82</sup> Kant, *Kritik der Urteilskraft, Einleitung, 1. Fassung, Abschn. III*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. XX, Berlin 1942, p. 206.

<sup>83</sup> Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, 3. Buch, § 73*, in: *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VII, Berlin 1917, p. 251.

<sup>84</sup> F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Bd. I, Leipzig 1874, p. 260.

<sup>85</sup> Brentano, loc. cit., p. 260.

<sup>86</sup> Sul margine Riferimento alle tre classi di enunciati.

<sup>87</sup> 32 II: 286, 242-285, 287-288. Ms. organico di mano di D., paginazione originaria 1-29 con vari inserti e successive chiose scritte a matita. Il titolo reca su due ulteriori frontespizi (32 II: 240, 241) il termine coscienza al posto di consapevolezza. La (presumibilmente ultima) stesura in 32 II: 286 contiene, oltre al titolo, pure un'articolazione con rispettive chiose:

1. Percezione e rappresentazione.

2. Appercezione e percezione.

3. La trascendenza di ciò che è assunto nella coscienza.

Sul punto 2) si veda Wundt [*Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 2. Aufl., Leipzig 1880, pp.] 195 sgg.; Waitz [*Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*, Braunschweig 1849, p.] 628.

1. Debbo fornire una descrizione classica, mi avvalgo di [Waitz, loc. cit., p.] 629: stimoli di vario tipo penetrano in noi in ogni dato momento, si potrebbe quasi dire che irrompono in noi; sono continuamente presenti in ciascun senso; odorato e gusto, tensioni, ecc. E per precisione sensazioni pressorie molto eterogenee sono date ad ogni posizione del corpo,

un gran numero di impressioni visive riempiono il nostro campo visivo. Dall'interno determinazioni pregresse del nostro Sé continuano ad esercitare il loro effetto nel flusso dei pensieri; nel bel mezzo di tutto questo ciò che chiamiamo interesse o attenzione si focalizza ora su un oggetto e con ciò si riduce la capacità di distinguere, l'accorgersi di tutte le altre impressioni. Se, mentre sto tenendo un discorso, vengo disturbato da un vicino che mi rivolge inopportuna la parola, io non riesco a focalizzare contemporaneamente la mia attenzione su tutte e due le cose. Al massimo può emergere lo stato di disturbo dovuto al cambiamento nella direzione dell'attenzione e nell'atto di apprensione distintiva.

2. Questo interesse o attenzione non è uno stato psichico costante. Il sonno o gli stati affini ad esso di esaurimento psichico o fisiologico, in cui una confusione simile al senso di vertigine s'impadronisce di noi. Nello stato onirico non emergono allora particolari distinzioni percettive o rappresentazionali: nei distratti si palesa una vita psichica semplice, ecc. Il compito dell'educazione è far emergere nei distratti (una difficoltà che si rivela in modo particolarmente evidente negli stupidi e nei sordomuti, lì dove il compito [è] assai importante e arduo) un particolare dalla confusione generale delle impressioni. Il fatto che uno stato psichico si realizzi in modo indisturbato nella sua connessione costituisce la base dello sviluppo superiore.

3. Ma noi distinguiamo due forme di attenzione o appercezione. In tutte e due le forme si può constatare uno sforzo nell'esecuzione. Un'impressione o una rappresentazione destano un interesse tale, che pensieri accessori e stimoli sensoriali passano in secondo piano, e ciò si protrae finché altri stimoli o rappresentazioni non diventano più intensi oppure la stanchezza dissipa, per così dire, l'attenzione, finché essa "scioglie gli arti".

Per contro, nell'attenzione volontaria la volontà mette al servizio del proprio scopo, che comporta un interesse, un'attenzione che essa può usare come mezzo. Conseguentemente l'attenzione si subordina alla volontà. La volontà determina allora l'orientamento dell'attenzione. E questa attenzione volontaria è in grado poi di [trasformare] stimoli più intensi, ecc. *Seguono chiose illeggibili.*

<sup>88</sup> *Sul margine chiosa a matita* Ho [tracciato] questa distinzione nella mia psicologia in base a due diversi tipi di attività rappresentazionale. *Fine della frase illeggibile.*

<sup>89</sup> *Sul margine chiosa a matita illeggibile.*

<sup>90</sup> [Cfr. D. Hume, *Ricerca sull'intelletto umano*, tr. it. di M. Dal Pra. Introduzione di E. Lecaldano, Roma-Bari 2012<sup>4</sup>, p.23 (NdT)].

<sup>91</sup> *Sul margine chiosa a matita illeggibile.*

<sup>92</sup> *Nel ms. scritto sopra a matita riproduzione.*

<sup>93</sup> *Nel ms. scritto sopra a matita l'impressione.*

<sup>94</sup> *Nel ms. scritto sopra a matita parola.*

<sup>95</sup> *Sul margine* A. Principi fondamentali circa il processo di rappresentazione di un qualcosa di dato nella percezione interna.

<sup>96</sup> *Sul margine* B. Descrizione di vari casi di rappresentazioni, la cui base è la percezione interna. *Seguono due paragrafi illeggibili. Nel manoscritto principale la seguente frase parziale è messa tra parentesi.*

<sup>97</sup> *Sul margine* C. Primo passo verso la soluzione del problema isolando il caso dei ricordi di un atto emotivo o volitivo dalle rappresentazioni riprodotte, che continuano a contenere le condizioni della sua stimolazione.

<sup>98</sup> *Sul margine aggiunta illeggibile.*

<sup>99</sup> *Sul margine aggiunta illeggibile.*

<sup>100</sup> *Sul margine* E. Passo successivo nella dimostrazione che esiste una riproduzione distinta da questo caso, rivelatasi anzitutto nella volontà.

- <sup>101</sup> *Nel ms. scritto sopra a matita riproduzione.*
- <sup>102</sup> *Sul margine aggiunta illeggibile.*
- <sup>103</sup> *Sul margine al posto della seguente frase è preferibile rinunciare a questa espressione.*
- <sup>104</sup> *Ad inizio del paragrafo inserimento posteriore di una indicazione di articolazione II. Sul margine chiose illeggibili.*
- <sup>105</sup> *Sul margine rimando a Brentano [Psychologie vom empirischen Standpunkte, Bd. I, Leipzig 1874, p.] 134.*
- <sup>106</sup> *Sul margine La rappresentazione inconscia è dedotta da effetti, che sembrano trovare una tale spiegazione [...] in semplici rappresentazioni coscienti.*
- <sup>107</sup> *Sul margine una chiosa a matita illeggibile.*
- <sup>108</sup> *La citazione è tratta da J.N. Tetens, Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung, Bd. I, Leipzig 1777, p. 262.*
- <sup>109</sup> *Sul margine L'assunto di una differenza specifica rispetto all'appercezione inconscia non è un fatto di esperienza, ma un'ipotesi.*
- <sup>110</sup> *Sul margine rimando a H. Steinthal, Abriss der Sprachwissenschaft, Bd. I: Psychologie und Sprachwissenschaft, Berlin 1871.*
- <sup>111</sup> *Sul margine punti di articolazione III e IV con chiose illeggibili.*
- <sup>112</sup> *Da qui sino alla fine del paragrafo dettato, presumibilmente un inserto.*
- <sup>113</sup> *Prosecuzione del ms. originario. Sopra una più vecchia indicazione di articolazione 1. Differente origine delle percezioni. Noi distinguiamo tra rappresentazioni che possono essere riprodotte – [...] fisiologicamente o psicologicamente. Sul margine consultare Virchow, Gesammelte Abhandlungen [auf dem Gebiete der öffentlichen Medizin und der Seuchenlehre, Bd. I, Berlin 1879], pp. 9 e 14. Sotto prosecuzione dell'articolazione, iniziata sopra a p. 123, con numerazione romana V. La presenza di varie funzioni di mere percezioni rivela nel campo dei sensi.*
- <sup>114</sup> *Sul margine Lazarus [Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze, Bd. II, Berlin 1857, p.] 33. Consultare Henle riguardo alla memoria sensoriale.*
- <sup>115</sup> *Sul margine VI. Distinguere l'atto del percepire nel ricordo (nonché il suo tipo) dalle mere percezioni nel campo delle rappresentazioni.*
- <sup>116</sup> *Sul margine aggiunta illeggibile.*
- <sup>117</sup> *M. Lazarus, Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze, Bd. II, loc. cit.*
- <sup>118</sup> *Sul margine punto di articolazione illeggibile VII.*
- <sup>119</sup> *Nel ms. rappresentazioni inosservate; la prima parte della frase l'abbiamo corretta in base al senso.*
- <sup>120</sup> *Annotazione a margine illeggibile.*
- <sup>121</sup> *Sul margine chiose indecifrabili.*
- <sup>122</sup> *Sul margine Neanche la presenza del ricordo è un'istanza.*

<sup>123</sup> *Inizio di un inserto.*

<sup>124</sup> W. Wundt, *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, 2. Aufl., Leipzig 1880.

<sup>125</sup> *Nel testo rimando a W. Wundt, [loc. cit., Bd. II, p.] 197.*

<sup>126</sup> *Fine dell'inserto con l'annotazione aggiunta in parentesi* Trattare con maggiore attenzione questo aspetto in relazione alla mia ipotesi.

<sup>127</sup> *Inizio di un dettato, probabilmente un inserto.*

<sup>128</sup> *D. si riferisce a Eduard Pflüger, Wesen und Aufgabe der Physiologie, Bonn 1878.*

<sup>129</sup> *Fine del dettato. Il pezzo successivo di testo fino alla fine del capitolo in origine si riacciava alla p. 130.*

<sup>130</sup> *Sul margine chiosa a matita contrassegnata come aggiunta* oppure possono essere spiegati tramite lo stato fisiologico.

<sup>131</sup> *Sul margine* Ma ciò può dimostrarlo solo l'analisi, e segnatamente anzitutto in relazione con l'unità della coscienza.

<sup>132</sup> *Segue un foglio con estratti da Kant, Lazarus e Volkmann su rappresentazioni inconse. Alla fine della pagina si dice in sintesi:* coscienza non è: stato in cui si trova la singola rappresentazione, come suppone Steinthal. Questo è un travisamento dei fatti. Coscienza è il modo in cui una rappresentazione c'è per me. Al posto di questa relazione data nella vita si sostituisce una mera relazione data nel pensiero. Più esattamente, le rappresentazioni coscienti sono nel Sé. Ma esse ci sono per il Sé proprio perché sono coscienti. Coscienza significa un esser-ci-per-noi. [...] L'ammettere rappresentazioni inconse comporta perciò che qualcosa possa esserci per il Sé anche in modo diverso da quello che gli è proprio, cioè, senza essere cosciente.

<sup>133</sup> *32 II: 211, 210, 209, 212-218, 220-235, 237, ms. di mano di D. contenente paragrafi dettati e chiose a matita, composto di due manoscritti parziali in origine autonomi. Il titolo del secondo ms. è il seguente* La ristrettezza della coscienza come legge fondamentale dell'attenzione, il cui correlato è l'unità della coscienza (34 II: 210). *Sul frontespizio sono riportati estratti da A. Riehl, Der philosophische Kritizismus, Bd. II: Die sinnlichen und logischen Grundlagen der Erkenntnis, Leipzig 1879. Sul folio 32 II: 219 segue un pezzo dettato, che introduceva la stesura più vecchia del capitolo:* La psicologia chiama "ristrettezza della coscienza" il fatto che solo poche rappresentazioni ci sono coscienti simultaneamente. Questa è un'espressione metaforica. La coscienza non è uno spazio illuminato di portata limitata attraverso il quale scivolano rappresentazioni. La coscienza è una sostantivizzazione della proprietà grazie alla quale gli atti psichici ci sono per noi. Herbart suppose che nella nostra coscienza ci siano simultaneamente solo poche rappresentazioni. E sulla base dell'ipotesi della semplicità della sostanza psichica il suo allievo Waitz giunse alla conclusione che nella nostra coscienza ci sia sempre solo una rappresentazione. Ma se partiamo dall'ipotesi della semplicità della vita psichica, risulta poco intelligibile sia la successione delle varie rappresentazioni, sia la loro simultaneità. Lotze ha confutato questa congettura col fatto che siamo in grado di effettuare confronti. Chi mette a confronto, non passa semplicemente dalla rappresentazione del primo termine di paragone alla rappresentazione del secondo termine, ma deve abbracciare in una coscienza immediata entrambi i termini e la forma di transizione da un termine all'altro. È parso che una risposta sperimentale a tale questione sia stata resa possibile dal momento in cui essa fu posta in connessione con l'equazione personale o differenza personale degli astronomi. Quest'ultima dimostrò che tra l'impressione auditiva del rintocco di un pendolo e l'impressione visiva, in cui è appresa la posizione di una stella che si trova al momento sotto osservazione, passa una notevole quantità di tempo. Ulteriori esperimenti hanno confermato che, quando la nostra attenzione è focalizzata su un'impressione sensoriale, passa una notevole quantità di tempo prima che sia appresa un'altra impressione simultanea. Un'impressione, di cui si conosce la natura ma non la durata, ha bisogno all'incirca di 1/5 di secondo prima che compaia un movimento di risposta. Se invece essa è preceduta da un segnale che predetermina il momento della sua comparsa, allora le occorre un tempo più breve. E il tempo si riduce ulteriormente, quando la serie di esperimenti si protrae e l'intervallo tra il segnale e l'impressione rimane invariato. Se invece l'impres-

sione resta indeterminata non solo riguardo al momento della sua comparsa, ma anche riguardo alla sua intensità, allora all'apprensione occorre un tempo maggiore. Questi e molti altri fenomeni dimostrano semplicemente che la nostra attenzione può avere sempre solo un'unica direzione. Per conseguenza due impressioni appartenenti a sensi differenti non possono essere apprese simultaneamente, se l'attenzione è focalizzata su una di esse. Quindi questi esperimenti non dimostrano nulla a proposito della ristrettezza della coscienza, ma solo un qualcosa di già indubitabile circa la ristrettezza dell'appercezione. Quando tracciamo una più netta distinzione, nella nostra coscienza può esserci simultaneamente un grandissimo numero di percezioni, anche di percezioni appartenenti a sensi differenti. Con l'aumentare della durata dell'impressione cresce la misura di ciò che può essere appreso simultaneamente in modo distinto. Possiamo avere inoltre un insieme complesso di rappresentazioni, che forma un'unità, e come dimostra la comparazione, due distinte rappresentazioni o insieme di rappresentazioni. Tuttavia la misura, in cui possiamo possedere rappresentazioni, è più ristretta di quella in cui possiamo possedere percezioni. Ma una questione diversa è se siamo in grado di produrre simultaneamente percezioni o rappresentazioni. Il modo più semplice per classificare fenomeni così vari sta nel presupporre un certo *quantum* di energia coscienziale, che però differisce da individuo a individuo, anzi, entro certi limiti, varia in uno stesso individuo. Conseguentemente l'estensione dell'attenzione e la sua intensità sarebbero inversamente proporzionali. Infatti, le rappresentazioni nella coscienza vanno prese non come una mera somma, ma debbono essere concepite nella loro connessione. Ma l'attenzione può avere sempre solo una direzione.

<sup>134</sup> *Sul margine* I. Comprensione del fatto della ristrettezza della coscienza nei più eminenti psicologi moderni. Metodi da essi applicati. Critica. Cfr. [W.] Volkman [Ritter von Volkmar, *Lehrbuch der Psychologie vom Standpunkte des Realismus und nach genetischer Methode*, Bd. I, Cöthen 1875], pp. 336 sgg.

<sup>135</sup> J.F. Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie*, in *Sämtliche Werke*, Bd. V, hrsg. v. G. Hartenstein, Leipzig 1850, p. 90. *Sul margine* I. La prima teoria governata dalla metafisica.

<sup>136</sup> Herbart, *loc. cit.*, p. 90. *Sul margine* Quest'è una similitudine che Wundt ha seguito, ma è indicativo il fatto che egli l'abbia usata per designare il fenomeno a cui giustamente può essere trasposto il concetto di ristrettezza della coscienza. L'efficacia di questa ristrettezza della coscienza ha, in effetti, un rapporto stretto con la possibilità di un orientamento.

<sup>137</sup> *Nel testo rimando a Herbart, Lehrbuch zur Psychologie*, Nota della I edizione al § 127 [*loc. cit.*, p. 91].

<sup>138</sup> *Sul margine* Precisare meglio.

<sup>139</sup> Th. Waitz, *Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft*, Braunschweig 1849

<sup>140</sup> Th. Waitz, *loc. cit.*, p. 84. Una citazione da Waitz aggiunta successivamente (p. 143) mantiene l'assunto di Herbart "che nell'anima possono essere presenti simultaneamente [...] varie rappresentazioni, che quindi l'anima possa esercitare contemporaneamente varie attività".

<sup>141</sup> *Qui e nel paragrafo seguente D. fa riferimento ancora a Waitz, loc. cit.*, pp. 142 sgg. Al riguardo *sul margine* Qui Waitz 142 come al paragrafo successivo. Inoltre § 55, pp. 628 sgg. Progresso: unità dell'attività come punto di partenza. Ritengo che egli intenda solamente le rappresentazioni contrariamente alle percezioni.

Errata obiezione in Langenbeck [*Die theoretische Philosophie Herbarts und seiner Schule und die darauf bezügliche Kritik*, Berlin 1867, pp.] 355 sgg. la dimostrazione che l'osservazione possa evidenziare solamente un'unica rappresentazione. Waitz, [*loc. cit.*, p.] 143. Egli dimentica il ricordo. Come si pone a tal proposito l'esperimento di Wundt? Interesse un unico orientamento [...] In realtà non si può affatto avere nella coscienza una sola rappresentazione – la nostra vita psichica come atto del rappresentare e riportare cose o stati del Sé, ecc. [...].

<sup>142</sup> H. Langenbeck, *Die theoretische Philosophie Herbarts und seiner Schule und die darauf bezügliche Kritik*, Berlin 1867, p. 355. *Sul margine* nota illeggibile.

<sup>143</sup> *Osservazione a margine illeggibile.*

<sup>144</sup> *Sul margine punto di articolazione II*: L'esperienza è del tutto in contraddizione con queste speculazioni di Herbart e Waitz.

<sup>145</sup> *Fine della frase illeggibile.*

<sup>146</sup> *Sul margine rimando a H. Steinthal, [Abriß der Sprachwissenschaft, Bd. I: Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft, Berlin 1871, p.] 134.*

<sup>147</sup> *Nel testo rimando a M. Lazarus, Das Leben der Seele in Monographien über seine Erscheinungen und Gesetze, Bd. II, Berlin 1857, p. 227.*

<sup>148</sup> *Nel testo rimando a H. Lotze, Mikrokosmos, [Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit, Bd.] I, [Leipzig 1856,] p. 232.*

<sup>149</sup> *Seguono estratti da W. Wundt, Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele, Bd. I, Leipzig 1863, pp. 368 sgg. Sul margine* Esperimenti di Wundt. Critica. [La differenza personale, o altrimenti detta "equazione personale", qui nuovamente richiamata da Dilthey con riferimento a Wundt, fu teorizzata dall'astronomo tedesco Friedrich Wilhelm Bessel (*Astronomische Beobachtungen auf der Königlichen Sternwarte in Königsberg*, VII Abth., 1922), il quale notò notevoli discordanze fra le relazioni degli astronomi nelle osservazioni meridiane, allorché si trattava di bisecare l'immagine di una stella con il filo di un micrometro: alcuni osservatori tendevano a riportare sistematicamente la biscazione prima di quando non lo fosse stata effettivamente, altri dopo. Il rilievo di Bessel rese gli astronomi sempre più diffidenti sull'affidabilità dei dati ottenuti dagli altri astronomi, e si dette inizio allo studio di procedimenti sistematici per tentare la rimozione, o quanto meno la riduzione, degli effetti della distorsione. Da una siffatta questione ebbe origine poi il ricco filone di ricerche sui tempi di reazione nella psicologia sperimentale, laddove il termine fu usato per indicare appunto una costante di soggettivizzazione nella osservazione di fenomeni celesti, ossia quell'errore costante dovuto a motivi soggettivi (cioè ai caratteri personali dell'osservatore) che deve essere rinvenuto e compensato nei resoconti osservativi dei ricercatori (NdT)].

<sup>150</sup> *Inizio di un dettato con paginazione propria, che si riallaccia al pezzo di dettato ristampato in n. 236 [NdT 133] e che fu incorporato da D. nel seguente ms., cominciando con p. 2. Sul margine punto di articolazione 2.* Introduzione di distinzioni necessarie in vista di una soluzione di queste particolari contraddizioni dell'osservazione. (Cfr. sopra n. 236). *Sotto chiose a matita illeggibili.*

<sup>151</sup> *Fine dettato. Sul margine 3.* Enunciazione di proposizioni meglio definite circa i fatti sussunti sotto il termine "ristrettezza della coscienza".

<sup>152</sup> *Seguono estratti da F. Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte, Bd. I, Leipzig 1874, pp. 124 sgg. e da W. Wundt, Grundzüge der physiologischen Psychologie, 2. Aufl., Leipzig 1880, pp. 214 sgg.*

<sup>153</sup> *Aggiunta a matita illeggibile.*

<sup>154</sup> *D. si riferisce agli esperimenti compiuti da G.Th. Fechner (Elemente der Psychophysik, Leipzig 1860) per determinare le soglie di stimolo-intensità.*

<sup>155</sup> *Sul margine* Lotze, [vedi *Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele, Leipzig 1852, p.] 231, descrive ciò in modo erroneo e quindi in modo altrettanto erroneo giunge alla conclusione che la pressione esercitata dagli stimoli incalzanti amplifica la coscienza. Non è necessario seguire Lotze nel fornire una prova di ciò sulla base del fatto della comparazione.*

<sup>156</sup> *Nel ms. rimando a Hamilton. Wundt.*

<sup>157</sup> *Nel ms. segue in parentesi* Eseguire contro Wundt.

<sup>158</sup> *Seguono alcuni ulteriori punti programmatici per l'articolazione del capitolo:*

1. Ricontriamo vari gradi di attenzione e interesse. L'una e l'altro hanno in comune un coinvolgimento del soggetto nell'oggetto. Tuttavia tra il soggetto e l'oggetto si inserisce una relazione che va oltre il semplice atteggiarsi intellettuale. Quindi qui entra in gioco la volontà o il sentimento oppure tutti e due insieme. E per precisione, dove ciò accade involontariamente, chiamiamo questa relazione interesse; dove invece è in atto un orientamento intenzionale, la chiamiamo attenzione. Ed è segnatamente in questo che consiste l'attività.

2. Infatti, si riscontra che a ciò è connesso il fenomeno della concentrazione. Quest'ultimo può essere solo descritto. Esso comporta a) che il coinvolgimento è graduale e che perciò il suo aumento dipende da un tenere-insieme, ecc. Wundt: corretto paragone con il punto focale. Per le rappresentazioni fantastiche più che un paragone. Infatti, questa concentrazione è connessa ad un orientamento dello sguardo. Varie dimostrazioni che è bensì possibile stare davanti e dietro nello stesso tempo, ma non su entrambi i lati, ecc. Attenzione nel guardare con occhi fissi, quindi persistere e porre in relazione. Lotze *Metaphysik* [2. Aufl., Leipzig 1879, pp.] 539 sgg.

3. [La questione] se esiste una legge quantitativa.

4. Lo stato di distrazione. La questione se, nel corso dell'atto del rappresentare irriflesso, alle rappresentazioni si presti o meno attenzione. La questione se esiste uno stato complessivo che sia puro gioco di rappresentazione assolutamente privo di attenzione. Fenomeni dell'anestesia, della distrazione. In essi si ha un venir meno dell'interesse per la relazione della cosa con il Sé, ma resta comunque un interesse per la scena, analogamente a quello per il colore, ecc. Questi stati formano un limite dell'interesse.

5. Ristrettezza della coscienza = stato di consapevolezza che può essere accordata a contenuti nei diversi stati di interesse. Per la coscienza non esiste affatto una rappresentazione semplice. In essa tutte le rappresentazioni sono in reciproca relazione come parti di un tutto. La rappresentazione era solo un'astrazione. Un suono esiste solo in relazione con la sequenza di suoni. Se esso è assai poco percettibile, allora lo [è] ancor meno questa relazione. Nondimeno la congettura arbitraria che esso giunga alla coscienza in modo isolato (le dimostrazioni in seguito, dopo l'autocoscienza). Nel caso di una rappresentazione vi sarebbe una coscienza intermittente, un intervallo, non una mancanza di coscienza.

<sup>159</sup> 32 II: 291-293, 295-306, 308-324, 327, 336, ms. di mano di D., composto di due manoscritti in origine autonomi (paginazione originaria 1-12 e l'atto psych. 1-17); tra questi è inserito un breve pezzo di dettato. Sul doppio frontespizio (32 II: 290-291) si trovano vari appunti:

L'unità della coscienza connessa all'autocoscienza, stabilita dalla filosofia di Kant, e connessa all'idea di attività (Fichte) è il presupposto della filosofia tedesca. [...].

1. L'unità della coscienza, ecc., è insostituibile come condizione dell'esperienza.

2. Problematiche le Scuole quali la psicologia associazionistica e il positivismo.

L'unità della coscienza ha conseguenze di vasta portata, come la continuità dello spazio e del tempo. Per il tempo è l'esperienza vissuta. Tempo riempito = il presente contiene la nostra realtà, a ritroso sembra avanzare oscuramente, ecc. [...]

Nei *Principles of Psychology* p. 164, Spencer definisce "feeling" état de conscience: una parte della coscienza che occupa uno spazio sufficientemente ampio, per assumere una individualità apprensibile. L'individualità di questa parte è delimitata dalle parti adiacenti della coscienza mediante differenze qualitative. Tale parte, presa in sé, è omogenea (uniforme). Quando tramite la percezione interna una tale parte della coscienza può essere scomposta in varie componenti, che esistono simultaneamente o sequenzialmente, allora abbiamo a che fare non con una, bensì con varie parti della coscienza.

<sup>160</sup> Sul margine globale, inteso evidentemente come connessione globale.

<sup>161</sup> Sul margine 1. La ristrettezza della coscienza [è] in effetti unità – ma essa si trasforma sempre nella continuità.

2. Questa sezione si basa sul fatto che ha luogo un'emergere dal flusso interno, o tramite l'espressione nel linguaggio o nell'azione [...].

<sup>162</sup> Nel testo rimando a Lotze, *Metaphysik* [2. Aufl., Leipzig 1879].

<sup>163</sup> Nel ms. le ultime tre parole sono tra parentesi.

<sup>164</sup> Sul margine Qualcosa di simile cfr. Lotze, *Metaphysik*, [loc. cit., p.] 542.

<sup>165</sup> Inizio inserto di un pezzo di dettato, con paginazione originaria p. 1-3 e titolo L'atto psichico.



<sup>166</sup> *Fine del dettato. La prosecuzione del capitolo forma un ms. con paginazione originaria che ricomincia L'atto psych. 1.*

<sup>167</sup> *Nel testo rimando a L'occorrere dei tre lati in tutti i momenti vitali; probabilmente si tratta del capitolo IV del saggio sulla Molteplicità della vita psichica e sua partizione, cfr. Ges. Schr. XVIII, pp. 146 sgg. [cfr. in W. Dilthey, Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896, cit., pp. 172-184 (NdT)].*

<sup>168</sup> *Sul margine* Riguardo agli stati interni, si potrebbe allora analizzare indirettamente i mutamenti in base a ciò che nella vita psichica li produce, cioè, in base alle ben note unità di stimolazione dei nervi sensoriali. Ciò presupporrebbe che ogni distinta stimolazione produce nella vita psichica, per così dire, un urto distinto, una scossa isolata, sebbene di questo molteplice si potrebbe riscontrare nella coscienza solo un semplice effetto. Vedi percezione e realtà effettuale (cfr. la Sezione seconda del Libro IV, sopra p. 183 sui minima delle impressioni).

<sup>169</sup> *Il capitolo si conclude con estratti da Brentano e Lotze. Su un foglio singolo (32 II: 327) segue una integrazione* Per il capitolo sull'unità dell'oggetto, ecc. Se distinguiamo i contenuti e la coscienza del processo come i due lati del fatto psichico, di conseguenza si pone una duplice questione: da un lato, l'unità dell'autocoscienza e, dall'altro lato, l'unità dell'oggetto.

Kant deduce l'unità dell'autocoscienza dal fatto che in definitiva una sola è l'attività che costituisce tutta quanta la vita. In questa unità tutto è congiunto. La sua condizione è naturalmente trascendente, ma la conseguenza è l'unità dell'atto di pensiero, ecc.

L'unità dell'oggetto costituisce in sé un problema. Il concetto kantiano di regola della costruzione [cfr. Critica della ragione pura. Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto, A 120]. Kant costruisce tutta la sua teoria positiva sull'unità della coscienza, nella misura in cui essa emerge nell'attività della coscienza e, travalicando se stessa, racchiude in sé nell'autocoscienza tutta quanta la vita.

Infatti, egli parte dal fatto che solo l'unità, che si manifesta nell'autocoscienza, rende possibile la congiunzione, come quella che si attua nel concetto o nel giudizio [cfr. Critica della ragione pura, Deduzione trasc. § 16, B 132].

<sup>170</sup> *32 II: 328-364, 368, 365-367, 369-377, 109, 378-379, capitolo composto da vari manoscritti parziali, in parte dettato. Sul frontespizio (32 II: 328) un breve indice degli argomenti:*

Da qui in poi due idee-guida, cfr. in Riehl la descrizione del percorso in Bd. II [Der philosophische Kritizismus, Bd. II, Leipzig 1878]:

1) Le leggi psicologiche debbono essere stabilite sulla base dei fenomeni storico-sociali determinabili quantitativamente, ecc.

2) Fa loro da guida il principio: nulla nasce dal nulla; ciò che è, non finisce nel nulla. Quando quindi qualcosa sembra scomparire, dev'essersi trasformato.

<sup>171</sup> *Il seguente manoscritto, rimpaginato di propria mano da D. fino al termine del capitolo, in una fase successiva di elaborazione reca sul margine un'articolazione e titoli intermedi, che di volta in volta abbiamo inserito nel testo. Incongruenze occasionali nella numerazione sono state implicitamente corrette. A causa di questi inserimenti in alcuni punti il nesso testuale ha dovuto subire delle interruzioni.*

<sup>172</sup> *Sul margine* Volkman, [v. Volkmar, Lehrbuch der Psychologie vom Standpunkt des Realismus und nach genetischer Methode, Bd.] II, [Cöthen 1876], pp. 267 sgg.

<sup>173</sup> *A partire da qui dettato inserito successivamente.*

<sup>174</sup> *Fine del dettato.*

<sup>175</sup> *Kant, Critica della ragione pura, Deduzione trasc. dei concetti puri dell'intelletto, B 134. Qui e nel seguito sono stati tralasciati i rimandi di D. alla Kant-Ausgabe di K. Kehrbach (Text der Ausgabe 1781 mit Beifügung sämtlicher Abweichungen der Ausgabe 1787, hrsg. v. Karl Kehrbach, Leipzig o. J., zweite verbesserte Auflage o. J.).*

<sup>176</sup> *Nel testo segue tra parentesi un punto arduo; D. fa riferimento a Kant, Critica della ragione pura, Deduzione trasc. § 16, B 132.*

<sup>177</sup> *Sul margine* Ciò diventa chiaro solo quando si distingue l'atto psichico da ciò che è oggettivamente presente.

<sup>178</sup> *Inizio di dettato.*

<sup>179</sup> *Aggiunta in parentesi:* Per appercezione si veda Mellin. Si tratta di G.S.A. Mellin, *Enzyklopädisches Wörterbuch der kritischen Philosophie*, 6 Bde., Züllichau und Leipzig 1797-1798.

<sup>180</sup> *Aggiunta successiva di mano di D.*

<sup>181</sup> *Sul margine rimando a J.F. Herbart*, [Sämtliche Werke, Bd. V, hrsg. v. G. Hartenstein, Leipzig 1850], pp. 274 sgg.

<sup>182</sup> *Herbart, loc. cit.*, p. 274. – *Fine del dettato.*

<sup>183</sup> *Herbart, loc. cit.*, p. 282.

<sup>184</sup> *Herbart, loc. cit.*, p. 286.

<sup>185</sup> *Cfr. Herbart, loc. cit., ibid.*

<sup>186</sup> *D. fa riferimento al Manuale di psicologia di Herbart*, in: Sämtliche Werke, Bd. V, loc. cit., pp. 196 sgg.

<sup>187</sup> *Nel testo rimando a H. Langenbeck*, [Die theoretische Philosophie Herbarts und seiner Schule und die darauf bezügliche Kritik, Berlin 1867] in particolare p. 325.

<sup>188</sup> *Sul margine* Un contenuto può esserci per noi, senza che portiamo a coscienza l'atto.

<sup>189</sup> *Inizio dettato.*

<sup>190</sup> *Successiva aggiunta di articolazione di mano di D.*

<sup>191</sup> *Sul margine di mano di D.* Qui sono originariamente poste le varie forme principali del sentimento di sé e della vita: esse esprimono il modo in cui il soggetto si avverte di fronte al mondo. Ciò non è un qualcosa che è determinato per mezzo del ragionamento, ma uno stato basato sulla modalità della volontà e del sentimento. Infatti, dove prevale la volontà, emerge specialmente il sentimento di sé; dove prevalgono i sentimenti, emerge il sentimento della vita.

<sup>192</sup> *Fine del dettato.*

<sup>193</sup> *Sul margine* Il sentimento di sé dell'uomo prevalentemente attivo, il sentimento della vita di chi è condizionato prevalentemente da sentimenti, l'auto-oblio di chi è immerso in faccende e pensieri. Ciò determina una diversa manifestazione esterna.

<sup>194</sup> *Sul margine* Il nostro Sé diventa oggetto per noi [in conseguenza] del modo in cui esso è collegato al corpo, che è una componente del mondo esterno.

<sup>195</sup> *Inizio di un dettato.*

<sup>196</sup> *Fine del dettato.* A partire da qui mancano i titoli numerati dell'articolazione, aggiunti nel testo corrente evidentemente in un secondo momento. Abbiamo inserito come titoli intermedi, analogamente ai precedenti, due eventuali postille.

<sup>197</sup> *Nel ms. indicazione illeggibile della fonte.*

<sup>198</sup> *Un testo inserito successivamente, che non è elaborato nel ms. corrente, suona:* Quest'intera connessione, che evidenzia nei fatti del sentimento e della volontà il fondamento dell'autocoscienza, trova conferma in quei fatti in

cui il sentimento e la volontà o sono posti in uno stato anormale, da cui deriva conseguentemente un'alterazione dell'autocoscienza, o sono posti in stati di alterazione patologica dell'autocoscienza, nella misura in cui tali stati si trovano in una evidente connessione con un'alterazione dei sentimenti e degli stati della volontà.

Il primo caso è formato dai fenomeni dell'anestesia (cfr. Harless in Lotze), che comportano un'eclissarsi dell'autocoscienza. Ma riguardo a questo stato di fatto non meno importante mi sembra il cessare di movimenti indotti dalla volontà. Il secondo caso è proprio di quelle idee deliranti che comportano l'alienazione del folle dal suo vero Sé e il formarsi di una nuova autocoscienza fittizia. Questa alienazione dell'Io nello stato di squilibrio mentale è altamente favorita dall'oscillare della memoria, quindi dei ricordi (Griesinger [*Psychische Krankheiten*, 4. Aufl., Braunschweig, p.] 69). Ma la causa generatrice risiede tuttavia nell'individuo, fino ad arrivare agli impulsi estranei, ai sentimenti d'angoscia per lui inesplicabili. Essi inizialmente compaiono dinanzi al vecchio Io come un qualcosa di estraneo, che spesso suscita spavento ed orrore (Griesinger [p.] 50); infatti, la forza di volontà esercitata sulle rappresentazioni è così attenuata, che queste assumono vita propria e si contrappongono perciò alla volontà. Da qui le non rare rappresentazioni di costrizione, di ossessione. Questo impossessarsi del vecchio Io da parte di una potenza oscura e travolgente è descritto in immagini fantastiche. La scissione della vita interiore, le lotte emotive che vi insorgono, indicano l'insorgere della follia. Solo quando i ricordi del vecchio Io sono spenti o rimossi durante l'avanzare della cerebropatia, l'idea delirante s'insedia al centro del Sé: l'Io è alienato; ora i tumulti dell'animo si placano. Allucinazioni, oscillazione della memoria, sentimenti d'organo malati fanno da sostegno a questa costruzione patologica di un nuovo Sé. Per questo certe forme di alienazione compaiono regolarmente con certe alterazioni del sentimento d'organo. Infatti, in numerosi casi i malati di mente hanno iniziato a credersi morti e non riconoscono il loro corpo come il proprio. "Ciò che Lei vede qui", disse un tale la cui pelle era totalmente insensibile e che per vari giorni era rimasto spesso completamente immobile, "è una cattiva macchina contraffatta" (Griesinger [p.] 82).

Questi fatti confutano quindi ogni comprensione intellettualistica dell'autocoscienza e confermano il nesso intercorrente tra questo fatto dell'autocoscienza e i processi del sentimento e della volontà.

<sup>199</sup> *Sul margine rimando a Kant, Antropologia [dal punto di vista pragmatico; cfr. Kant's gesammelte Schriften, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VII, Berlin 1917, Parte prima: Didattica antropologica].*

<sup>200</sup> *Nel testo rimando a Volkman [Ritter von Volkmar, Lehrbuch der Psychologie vom Standpunkt des Realismus und nach genetischer Methode, Bd. I, Cöthen 1875,] p. 221.*

<sup>201</sup> *Fine del ms. I successivi capitoli XIII e XVI del Manoscritto di Breslavia, che rappresentavano in massima parte mere raccolte di materiali, sono stati stralciati e inseriti nella Parte A (Frühe Entwürfe), in particolare le due seguenti sezioni del Libro IV.*

LIBRO QUARTO  
SECONDA SEZIONE  
LA PERCEZIONE DEL MONDO ESTERNO

*Questa sezione comprende vari mss. che noi abbiamo raggruppati. Essi risalgono al periodo compreso tra il 1880 e il 1890 e si trovano in diversi fascicoli dell'opera postuma diltheyana. Il modo in cui Dilthey stava pianificando una prosecuzione del Manoscritto di Breslavia risulta tra l'altro da una disposizione non datata su copertine blu (11: 150; 34 I: 123, 230; 36: 829, 845, 846, 871; 41: 593, 594), che comprende i seguenti punti di articolazione:*

*Libro quarto  
La percezione e la realtà effettuale*

Prima sezione  
I fondamenti psicologici della teoria della conoscenza

Primo capitolo  
Il principio di fenomenalità e lo scetticismo del presente

## Materiali per il secondo volume della Introduzione alle scienze dello spirito

### Secondo capitolo

1. Il principio di fenomenalità. 2. La sua storia. 3. La sua interpretazione odierna. La suddivisione del principio in due principi parziali: a) il principio negativo della fenomenalità del mondo esterno, b) il principio positivo della realtà immediata dei fatti interni.

### Terzo capitolo

La regola suprema della ricerca

### Quarto capitolo

La struttura della vita psichica

### Quinto capitolo

Gli elementi psichici e i loro stati e gradi

### Sesto capitolo

I processi elementari della vita psichica

### Settimo capitolo

Le esperienze vissute (?) della vita psichica, che producono i processi elementari negli elementi

### Ottavo capitolo

Il cooperare dei processi elementari e il lavoro spirituale

### Nono capitolo

Il Sé e il mondo

### Seconda sezione

Il mondo esterno come un sistema di segni di effetti che hanno luogo indipendentemente dal Sé

### Primo capitolo

La volontà e la realtà effettuale esterna

### Secondo capitolo

L'esistenza di un mondo esterno come di un qualcosa che ha efficacia indipendentemente da noi

### Terzo capitolo

Gli elementi che compongono contenutisticamente la nostra rappresentazione di questo mondo esterno

### Quarto capitolo

Le qualità delle sensazioni sono segni

### Quinto capitolo

Gli elementi individuali delle sensazioni sono segni

### Sesto capitolo

Le relazioni spaziali delle sensazioni, moto e quiete, sono segni

### Settimo capitolo

Formula della relatività

## Note

### Terza sezione

Il mondo interno e la sua realtà immediata

#### Primo capitolo

La distinzione di interno ed esterno, di corpi e fatti della coscienza

#### Secondo capitolo

L'apprensibilità dei fatti della coscienza, difesa contro Comte

#### Terzo capitolo

La realtà degli stati dati in questo modo, difesa contro Kant

#### Quarto capitolo

L'unità della vita psichica come sviluppo nel tempo

#### Quinto capitolo

La corretta inferenza circa le unità di vita indipendenti da noi

#### Sesto capitolo

La cooperazione di esperienza interna ed esterna per lo sviluppo della nostra rappresentazione di oggetti esterni

#### Settimo capitolo

Il collegamento tra la vita spirituale diffusa sul globo terrestre e il mondo esterno

### Libro quinto

I mezzi del pensiero nella loro relazione con la realtà effettuale

#### Prima sezione

Il linguaggio e il pensiero discorsivo

#### Seconda sezione

Le leggi del pensiero

#### Terza sezione

Le forme del pensiero

#### Quarta sezione

Il pensiero come mezzo per la conoscenza della realtà effettuale esterna

#### Quinta sezione

Il pensiero come mezzo per la conoscenza della realtà effettuale dei fatti della coscienza

### Libro sesto

La conoscenza della realtà spirituale e la connessione delle scienze dello spirito

#### Prima sezione

La connessione finalistica della conoscenza e i metodi delle scienze dello spirito

## Materiali per il secondo volume della Introduzione alle scienze dello spirito

### Seconda sezione I metodi delle scienze naturali

### Terza sezione L'errata trasposizione dei metodi naturalistici alle scienze dello spirito e la vera relazione

*Il titolo sopra adoperato a p. 174 per la seconda sezione del Libro quarto è tratto da una precedente disposizione (11: 14-15) sul retro di un diploma di dottorato del 1884.*

#### 1. La percezione e il suo correlato: la realtà effettuale Introduzione

*35 I: 198, foglio singolo, non datato, di mano di D. con inserzione di chiose. Sul margine la nota redazionale Costituisce l'inizio, inoltre a matita una successiva nota di inserimento di mano di D. Rientra in: Sezione quarta, Capitolo secondo: Percezione e realtà effettuale. Analoghi titoli di capitolo si ritrovano in varie disposizioni, in ultimo nel Progetto di Berlino (cfr. sopra p. 325).*

<sup>202</sup> *Al proposito una chiosa esplicativa sul foglio seguente (35 I: 199):*

1. L'orientamento del processo conoscitivo ossia il voler sapere è condizionato dal fatto che il sentimento vitale e la volontà sono sempre affetti al contempo dalla percezione. Essi si trovano condizionati nella vita stessa, questa è realtà. Questo qualcosa che ha efficacia è ciò che possiamo chiamare "essere" o "elemento metafisico". Esso è posto in ogni percezione. Altra cosa sono le percezioni [esterne] che tramite il senso del tatto, l'atto diretto di misurare questi [stimoli], hanno per oggetto una relazione pratica. Ciò comporta il compito (formulato da Schopenhauer) di estrapolare dal flusso percettivo ciò che vi coappartiene = la realtà che in esso è data.

2. In questo orientamento il processo conoscitivo ha un oggetto: sono le percezioni e rappresentazioni tra loro correlate = materiale di questo orientamento del pensiero. Questa è piuttosto un'espressione insufficiente di ciò.

3. La coesistenza degli elementi che in un dato momento [rendono possibile] la conoscenza dell'intero = la legge dei reciproci mutamenti nell'intero = globus intellectualis. *Resto illeggibile.*

<sup>203</sup> *Seguono chiose integrative, tra cui un'annotazione su Analisi (35: 201):*

L'analisi deve risalire agli atti geneticamente significativi.

a) Scomposizione in atti che si verificano fattualmente. In tal modo [la] cosa [è scomposta] in proprietà e modi in cui essa è data ai singoli sensi.

b) Proseguiamo, separando ciò che tramite astrazione può essere approssimativamente isolato da un atto e il cui aumento o decremento non è condizionato dall'aumento o decremento del residuo, ciò che quindi può essere considerato come non inclusivo. Esso forma un lato del più semplice stato di fatto psicologico. Così il colore [contiene] una localizzazione spaziale, addirittura localizzazione e figura.

c) Infine [analizziamo] anche le successioni con dipendenza interna, senza poter rendere chiara la relazione. – Distinguiamo spiegare, comprendere, conoscere, ecc.

<sup>204</sup> *Prosecuzione del ms. nei termini essenziali Helmholtz sbaglia con la sua legge [...]. La dimostrazione che vi sono state introdotte le più grossolane presupposizioni e la conoscenza purtroppo non è soddisfatta. Alla luce di questo orientamento è già emerso 1. che gli atti percettivi si riferiscono all'oggetto quale condizione; 2. che i giudizi particolari si riferiscono ad un effettivo rapporto sensoriale tra contenuti; 3. che i fatti sono ridotti alle premesse = induzione, ipotesi. Le condizioni del conoscere nella funzione della rappresentazione. Da qui concetti saldi come condizione, poi generalizzazione come condizione.*

Noi cominciamo con l'intero ed è l'intero che c'interessa.

2. Il principio di fenomenalità e i suoi limiti

35 I: 207-212, 214, 213, 216, 215, 217 sgg., ms. non datato di mano di D. con paginazione continua 1-11. Nella stesura finale del Manoscritto di Breslavia D. progettava di far seguire sotto lo stesso titolo un tredicesimo capitolo; un indizio a riguardo è un foglio con relative chiose redazionali e con un indice degli argomenti (32 II: 2):

1. Alla luce dell'analisi dell'autocoscienza è a questo punto possibile una risoluzione della teoria intellettualistica della fenomenalità (prima elaborazione).

2. Al suo posto subentra la teoria dell'accorgersi immediato di ciò che esercita resistenza, contemporaneamente all'accorgersi di quello che esperisce la resistenza. Per conseguenza la realtà dipende non dalla oggettificazione, ma si fonda nell'accorgersi.

3. Il mio confronto con Hamilton [...].

Corretta distinzione tra rappresentare e accorgersi. È sbagliato lasciare che una cosa ci sia solo tramite un atto del rappresentare e che esso determini la realtà della cosa. Quest'ultima c'è tramite la volontà = ha luogo un accorgersi del suo esserci [...].

Noi poniamo così un centro a partire dal quale vengono introdotte tramite la volontà delle attività. Rispetto a questo centro ha luogo un accorgersi della pressione da parte del mondo esterno. Quando paragoniamo a questo processo il processo che intercorre tra le cose, adottiamo i concetti astratti di causa, effetto, di centri di effetti che entrano ed escono.

Il gioco di destrezza dei cosiddetti prestigiatori critici è sempre lo stesso. Negano la realtà sul piano teoretico, per poi farla valere sul piano pratico. Questo significa la bancarotta della teoria. Anche attualmente ciò [viene] favorito moltissimo [dal fatto] che le ricerche filosofiche veramente geniali di Helmholtz, partendo dalle scienze naturali, prendono le mosse dalla percezione esterna e restano impigliate nei relativi problemi, ecc. *Resto illeggibile.*

<sup>205</sup> *Sul margine a matita* 1. L'origine della coscienza del mondo dalla cooperazione dei tre lati della vita psichica discende dal fatto che questa origine non è separata dall'autocoscienza, perciò nasce con essa. Quindi la prima è una dimostrazione mediata. Ma noi possiamo anche direttamente [...].

<sup>206</sup> *Nel ms. integrazione a matita illeggibile.*

<sup>207</sup> *Sul margine* L'essenza attiva dell'uomo sta nello sperimentare; egli si atteggia in modo pratico – anche ciò è parte della fondazione delle scienze.

<sup>208</sup> *Sul margine una chiosa a matita illeggibile.*

<sup>209</sup> *Seguono altri due punti di articolazione:*

6. Riduzione delle altre teorie a questa. La teoria della causalità di Helmholtz [...] – Dottrina della proiezione (infatti nella direzione della resistenza, ecc.).

7. Rafforzamento della convinzione del mondo esterno tramite l'induzione – tale convinzione come ipotesi. Spiegazione delle apparizioni. Combinazione tale, che questa possibilità è troppo artificiosa.

3. \*L'esperienza di Sé e mondo esterno

35 I: 219-220, ms. non datato senza paginazione, in parte dettato. La grafica di D. corrisponde a quella del ms. precedente, il che fa presupporre lo stesso periodo di stesura. La collocazione nel capitolo tredicesimo del Manoscritto di Breslavia risale presumibilmente a D. stesso.

<sup>210</sup> *Si è tralasciata una frase indecifrabile.*

<sup>211</sup> *Da qui sino alla fine del ms. dettato.*

## Materiali per il secondo volume della Introduzione alle scienze dello spirito

### 4. L'autocoscienza e la coscienza di oggetti esterni

6: 201-213, ms. non datato di mano di D. da un plico con il titolo

Manoscritto del saggio sul mondo esterno.

*Paginazione originale 66-82. I fogli sono scritti su mezza facciata e nello stile grafico sono simili al Manoscritto di Breslavia. Le pagine continue 1-65 contengono in gran parte ripetizioni di quanto già svolto nel terzo capitolo di Molteplicità della vita psichica (Ges. Schriften XVIII, pp. 136 sgg. [in Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896, cit., pp. 162 sgg. (NdT)]) e nell'ottavo capitolo del Manoscritto di Breslavia (cfr. sopra pp. 110 sgg.) sulle tre classi dei processi psichici.*

### 5. L'ordinamento spaziale e le sue leggi come segni di fatti del mondo esterno

35 I: 287-291, 310, 315, ms. non datato di mano di D. con nota di inserimento

Libro quarto

Primo capitolo: percezione e realtà effettuale

III. Percezione esterna.

<sup>212</sup> Segue un punto di articolazione Continuità dello spazio grazie all'unità della coscienza.

<sup>213</sup> D. si riferisce a H. Helmholtz, *Die Tatsachen in der Wahrnehmung*, Berlin 1878.

<sup>214</sup> Seguono vari fogli con estratti da Helmholtz.

<sup>215</sup> Fino al successivo sottotitolo inserito da un altro ms., che D. allegò ai materiali per questo capitolo.

<sup>216</sup> Si è tralasciata una frase indecifrabile.

<sup>217</sup> Nel rigo indicazione indecifrabile della fonte.

<sup>218</sup> Sul margine Wundt, cfr. Helmholtz, [Die] Tatsachen [in der Wahrnehmung, loc. cit.] p. 22.

<sup>219</sup> Segue una frase 4 indecifrabile.

<sup>220</sup> Sul margine [Helmholtz, loc. cit.] p. 51: Kant interpretò questo in modo sbagliato. Egli dimostrò la validità universale degli assiomi mediante la natura trascendentale dello spazio. Resto illeggibile.

<sup>221</sup> Ms. in origine autonomo, aggiunto da D. a conclusione del capitolo. Preceduto da una nota di inserimento Seconda sezione: La percezione e il suo correlato: la realtà effettuale (35 I: 311).

### 6. \*La percezione sensibile e lo spazio

35 I: 312-313, 315-319, ms. non datato di mano di D. con una nota di inserimento (35 I: 312):

Seconda sezione

La percezione e il suo correlato: la realtà effettuale

I. La percezione esterna

A riguardo un indice degli argomenti di mano di D. aggiunto evidentemente in seguito Le cose ci sono date e ci accorgiamo che esse ci sono date in un processo psicofisico che chiamiamo percezione. L'analisi di questo processo ha una guida nello studio analitico-fisiologico degli organi di senso. Chiamiamo sensazione il fatto psichico a cui corrisponde una funzione fisiologica semplice.



## Note

<sup>222</sup> *Nel ms. segue in parentesi ad eccezione della sua existentia sostanzialità, materialità.*

<sup>223</sup> *Sul margine* Lo spazio è una grandezza costante, illimitata in ogni direzione e in sé congruente, nella quale il singolo elemento delimitabile è determinato da tre direzioni.

<sup>224</sup> *D. si riferisce a H. Lotze, Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele, Leipzig 1852.*

<sup>225</sup> *Il seguente ms. (35 I: 316-319), nel quale D. si occupa soprattutto della teoria lotziana dell'intuizione dello spazio, è presumibilmente più vecchio ed è concepito indipendentemente dalla Seconda sezione del Libro IV.*

<sup>226</sup> *A margine* Wundt [*Grundzüge der physiologischen Psychologie, 2. Aufl., Leipzig 1880, p.*] 451.

<sup>227</sup> *Sul margine* Lotze [*Medicinische Psychologie oder Physiologie der Seele, loc. cit., p.*] 518.

<sup>228</sup> *Sul margine* Wundt [*loc. cit., p.*] 453.

<sup>229</sup> *Sul margine* Diversa la concezione che considera questa caratteristica come data, nella disposizione originaria o nel pieno dello sviluppo, con la sensazione in base all'organizzazione sensoriale. Questa concezione è in antitesi (con o senza disposizione per lo spazio) con tutte le congetture di una costruzione dello spazio a partire dalle sensazioni [...]. Può essere collegato 1. l'empirismo, lo spazio deriva dall'esperienza, in quanto oltrepassa ogni possibilità di deduzione; 2. Il nativismo di Kant, in quanto richiede un'artificiale armonia prestabilita con il mondo oggettivo. La verità sta nel mezzo di queste concezioni. *Resto illeggibile.*

<sup>230</sup> *H. Lotze, loc. cit.*

<sup>231</sup> *Sul margine* Lotze [*loc. cit.*] 332.

<sup>232</sup> *Il ms. s'interrompe.*

### Libro quarto

#### Terza sezione

#### La percezione interna e le esperienze della vita psichica

*In questa sezione abbiamo raccolto vari ms. risalenti al periodo tra il 1880 e il 1892, che concordano contenutisticamente con la disposizione per la prosecuzione del Libro IV, sopra citata a pp. 426 sgg. Un'ulteriore disposizione sul retro di un diploma di dottorato del 1884 (11: 14-15), dalla quale è tratto il titolo per questa sezione, contiene i seguenti punti di articolazione:*

#### Primo capitolo

##### Il processo della percezione interna

(sua importanza difesa contro la Scuola positivista)

#### Secondo capitolo

La realtà dei fatti dati nella percezione interna e del loro decorso nel tempo (contro Kant)

#### Terzo capitolo

La percezione dello psichismo estraneo

#### Quarto capitolo

La rivitalizzazione della vita psichica passata

Quinto capitolo

La realtà delle nostre esperienze della vita psichica in generale.

*Questa successiva e dettagliata articolazione presenta una differenziazione del Capitolo quattordicesimo del Manoscritto di Breslavia, per il quale D. annota sul frontespizio (35 I: 78):*

Quattordicesimo capitolo

Percezione interna e sua integrazione tramite la percezione dei fatti della coscienza fuori di noi.

Sui mezzi per percepire i fatti della coscienza e sui limiti di questa percezione.

Questo capitolo forma il capitolo conclusivo della prima parte; ad esso segue la logica.

Esso affronta tre questioni fondamentali:

1. cos'è l'autointrospezione, com'è possibile e quali sono i suoi limiti? Essa è solo un focalizzare l'attenzione sull'accorgersi. Rilevante Waitz [*Lehrbuch der Psychologie als Naturwissenschaft, Braunschweig 1849, pp.*] 571 sgg.

2. Qual è l'origine dell'apprensione degli altri individui? I suoi limiti.

3. La posizione delle esperienze riguardo a fenomeni di massa rispetto all'esperienza riguardo a individui. Stretto grado d'importanza dei punti 1. e 2. Ciò di cui ha bisogno il ricercatore, è un tipo. Quest'ultimo viene impiegato anche dallo storico. Sta qui l'attrattiva degli scritti che hanno l'intento di trasmettere esperienze di vita. Ma scientificamente ciò non può mai avvenire stabilendo il tipo medio-uomo e tipi particolari per ben ristrette masse. Perciò un ampliamento della psicologia nel vero senso del termine è possibile solo per questa via. Ma anche all'interno del suo ambito c'è la possibilità di risolvere in modo più rigoroso i problemi e trovare conferme. Se i fenomeni psichici delle masse si compongono di rapporti particolari, conseguentemente, come questi fenomeni possono essere dedotti da quei rapporti, così anche per questi rapporti si devono poter trarre conclusioni muovendo dai quei fenomeni.

Perciò anche le questioni, che la psicologia individuale tenta di risolvere, consentono una soluzione in parte altrettanto precisa.

Infine: la psicologia può essere subordinata ad una concezione storico-evolutiva che [analizza] i processi nella loro connessione.

1. L'analisi della percezione interna

34 I: 185-187, 198-200, 189-196, 228-229, 206-218, due manoscritti tra loro incorporati con paginazione originale incompleta; si tratta per lo più di dettati con numerazione dei paragrafi. Un indizio per la datazione è offerto dai *Principles of Psychology* di W. James apparsi nel 1891, ai quali D. fa più volte riferimento. Su di un foglio separato (34 II: 229), intitolato Su: percezione interna e rappresentazione, D. traccia una differenza tra percezione interna e accorgersi:

Percezione e rappresentazione, come funzioni (non dico attività) della vita psichica, formano sempre la base di ulteriori atti psichici. Su questo punto Locke ha visto giusto. Non riscontriamo nessun pensare e agire che sia privo di questo presupposto, che fornisce l'oggetto per ciascun atto psichico. Per altro verso, troviamo ogni coscienza immediata connessa, seppur solo esteriormente, a componenti percettive e rappresentazionali.

Ma ciò che possiamo designare come accorgersi, ha inizio indipendentemente da questo atto del percepire o del rappresentare. Anche quando sono le rappresentazioni a provocare la pressione della realtà effettuale (parliamo di una realtà effettuale interna), tale pressione continua ad esiste in noi in un accorgersi immediato, ma privo di oggetto, di rappresentazione, mentre la nostra attenzione e, quindi, il nostro atto del rappresentare è focalizzato in un'altra direzione.

<sup>233</sup> Sul margine cfr. Volkelt [*Erfahrung und Denken, Hamburg und Leipzig 1886*], pp. 86 sgg.

<sup>234</sup> Sul testo chiosa di mano di D.: Sapere immediato in Schleiermacher, esperienza interna come organon. Oggi esiste una teologia che si radica in questa esperienza. Essa bandisce il sapere. Ma è insostenibile nel suo fondamento. È proprio il sapere ad analizzare l'esperienza interna e a ravvisarvi sempre processi di pensiero.

<sup>235</sup> Nel testo rimando a Volkelt [*loc. cit. pp.*] 91 sgg.

<sup>236</sup> *Sul margine indicazione di fonte illeggibile.*

<sup>237</sup> *D. si riferisce presumibilmente a W. James, Principles of Psychology, 2 Bde., London 1891, qui in particolare al capitolo XVIII, Bd. II, pp. 44 sgg. (sull'Imagination).*

<sup>238</sup> *Sul margine Volkelt [loc. cit. pp.] 86 sgg.*

<sup>239</sup> *Sul margine rimando a Kant, Critica della ragione pura, [Deduzione trascendentale dei concetti puri dell'intelletto, A 116, B 135] che Volkelt [loc. cit.] citerebbe, senza menzionarlo.*

<sup>240</sup> *Sul margine a matita Relazione tra percezione interna e classificazioni psichiche. Al riguardo Sigwart. Sulla ricchezza di tali classificazioni. Sigwart. [...] Interrelazione tra i processi. Esiste una coscienza dell'effettuare. Contro Volkelt [loc. cit., pp.] 88 sgg. Coscienza della libertà e realtà. Resto illeggibile.*

<sup>241</sup> *Sul margine Amor est laetitia concomitante idea causae externae [cfr. Spinoza, Ethik, Teil III, Lehrsatz VI, Anmerkung, übersetzt von J.H. v. Kirchmann, Berlin 1868, p. 114]. Qui si stabilisce un nesso causale e vi si collocano gli affetti particolari. Essi non sono né descritti né analizzati. Per la definizione dei tratti fondamentali particolari viene qui in aiuto la nostra percezione degli stati interni. Essi sono [parti] di uno stato globale. In questo sono inclusi come fatti anche sentimento, tensione della volontà. E nell'atto del ricordo o rappresentazione generale ne [abbiamo] un ricordo assai succinto.*

<sup>242</sup> *Johannes Volkelt, Erfahrung und Denken, loc. cit.*

<sup>243</sup> *Sul margine a matita L'essere-influenzato, quando deriva dall'esterno, lo esperisco come patire, come essere-afetto. Ma non posso aspettarmi che una simile caratteristica dell'essere-influenzato o patire compaia all'interno della connessione degli effetti psichici, in cui è efficace come forza psichica un processo comune. È sufficiente che io lo esperisca come forza e mi veda dipendente da condizioni.*

<sup>244</sup> *Segue come ultimo punto di articolazione Tesi quinta. Tutto ciò che è causale, [è] realizzazione.*

2. Le proprietà fondamentali della percezione interna e dei  
fatti psichici dati in essa

34 II: 312-321, dettato senza datazione. Sul frontespizio, in parentesi, un'integrazione di mano di D. Le proprietà fondamentali dell'accorgersi dei processi psichici.

*Il ms. è inserito in un diploma di dottorato del 1877 come Capitolo primo di una disposizione, che comprende i seguenti capitoli (34 II: 325, 324, 326, 323, 322):*

Terza sezione

La piena realtà effettuale della percezione dei fatti interni o psichici

Primo capitolo

Le proprietà fondamentali della percezione interna e dei  
fatti psichici dati in essa

Secondo capitolo

Mezzi, portata e limiti dell'accorgersi, dell'osservare e ricordare stati psichici

Terzo capitolo

La realtà effettuale degli stati psichici dati nell'accorgersi

Quarto capitolo

La realtà effettuale del fluire del tempo

## Materiali per il secondo volume della Introduzione alle scienze dello spirito

### Quinto capitolo

#### La percezione degli stati interni di altre persone

### Sesto capitolo

#### La costruzione dell'insieme e della successione di unità di vita e dei loro stati psichici nella connessione del tempo con lo spazio e il movimento

<sup>245</sup> Cfr. F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, Bd. II, Leipzig 1875.

<sup>246</sup> Cfr. Schiller, *La morte di Wallenstein, Atto primo, Scena seconda e terza*, in: *Sämtliche Werke*, ed. Cotta, Bd. 4, Stuttgart-Tübingen 1838, pp. 201 sgg.; nel ms. per errore il nome del negoziatore è indicato con Gallasso.

<sup>247</sup> Schiller, *La morte di Wallenstein, Atto primo, Scena quarta*, *ibid.* [F. Schiller, *Teatro*, tr. it. di B. Allason e M.D. Ponti, Torino 1969, p. 591 (NdT)].

<sup>248</sup> Schiller, *La morte di Wallenstein, Atto primo, Scena quarta*, *ibid.* [F. Schiller, *Teatro*, cit., p. 592 (NdT)].

### 3. Il metodo dell'esperienza interna e l'autointrospezione

34 I: 231-237; 240-243, ms. non datato di mano di D., in origine redatto presumibilmente nel contesto di un corso di psicologia e inserito, durante l'elaborazione redazionale dei materiali per il Libro II della Introduzione alle scienze dello spirito, nella sezione su Percezione interna, a cui rimanda il successivo titolo su folio. 34 I: 231:

#### Percezione interna

##### § 1

#### Origine e ausilio della percezione interna come apprensione diretta dei nostri stati interni

*Il ms. presenta alcuni paralleli con la Filosofia dell'esperienza, in particolare con il paragrafo Esperienza interna come base della psicologia (cfr. sopra pp. 28 sgg.; tr. it. in: W. Dilthey, Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896, cit., pp. 98 sgg. [NdT]). Dal punto di vista terminologico è interessante notare che in una seconda intitolazione D. modificò il titolo L'esperienza interna in La percezione interna e la sua elevazione all'esperienza interna (34 I: 203).*

*Il testo principale innanzi raccolto, sul folio 34 I: 232, inizia col titolo Metodi. A riguardo alcune note introduttive: Psicologia = scienza dello psichico umano. – Nell'ottica originaria del pensiero teologico e metafisico psyché è un'essenza o sostanza avente proprietà che si differenziano nettamente dagli oggetti materiali. Invisibile. Patisce. Omero descrive l'apparizione nel sogno, ecc. Popoli primitivi. Il resto spiritismo.*

*Nell'ottica della scienza d'esperienza la psicologia è la scienza dei processi che sono dati originariamente nell'esperienza interna e sono connessi tra loro tramite l'unità dell'Io. – Dei corpi esterni, dei processi interni che sono connessi in una unità dell'Io. Questi processi sono connessi tra loro [e] formano un nesso causale, che si dispiega secondo leggi, ma per la nostra apprensione è interrotto e necessita di integrazione su basi fisiologiche. È qui che si costituiscono tutti gli enigmi. Ma l'attuale psicologia [non] può risolverli definitivamente. Si deve accontentare di quanto segue: 1. interesse per sé. 2. il tema del corpo. 3. la base di tutti i processi storici e sociali. Inoltre solo la coscienza critica circa la possibilità dell'Io, delle basi fisiologiche, ecc.*

<sup>249</sup> *Inizio del manoscritto principale, paginazione originaria con l'indicazione Apprensione dei propri stati psichici f° 1-10. Inoltre sul folio 34 I: 233 come sottotitolo, presumibilmente tratto da un corso di lezioni di Psicologia:*

##### § 2

#### Gli strumenti della psicologia

Questo paragrafo, oltre ad avere uno scopo teoretico, ne ha uno pratico, che è fondamentale perché possiate trarre profitto da questo corso di lezioni. Esso deve, per così dire, aprire i vostri sensi interni ai fini della osservazione dei

propri stati psichici. Dovete cominciare ad esercitarvi nella apprensione degli stati psichici, dei processi fattuali. Dovete cercare di analizzare nessi causali.

<sup>250</sup> Cfr. F.A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 2. Buch: *Geschichte des Materialismus seit Kant*, Leipzig 1875, Dritter Abschnitt, Kap. III: *Die naturwissenschaftliche Psychologie*.

<sup>251</sup> Seguono estratti da Comte, *Cours de philosophie positive*, Bd. I, 4. Aufl., Paris 1877.

<sup>252</sup> Comte, *loc. cit.*, p. 31 (traduzione nell'estratto di D.): "Lo spirito umano è in grado di osservare direttamente tutti i fenomeni, ma non i propri – Nell'osservazione un soggetto si rivolge ad un oggetto, e così nell'auto-osservazione nasce la contraddizione che il soggetto debba distinguersi dall'oggetto, lì dove invece soggetto e oggetto sono lo stesso Io".

<sup>253</sup> Nel ms. manca una pagina. Si è tralasciata una frase incompleta.

<sup>254</sup> La numerazione delle tesi, che seguono sino alla fine del ms., è stata corretta da noi; nel ms. la numerazione continua è interrotta.

<sup>255</sup> Fine della pagina. Frase successiva illeggibile.

<sup>256</sup> Rimando a fonte inserito successivamente Wundt [*Grundzüge der physiologischen Psychologie*, Leipzig 1874, p.] 482: "La regola principale per l'utilizzo della percezione interna, nella misura in cui questa soltanto viene utilizzata, consiste nel prendere in considerazione esperienze quanto più possibile solo casuali, non attese e non prodotte intenzionalmente".

<sup>257</sup> D. si riferisce a J.St. Mill, *Auguste Comte and Positivism*, London 1865.

<sup>258</sup> Segue in parentesi Per ulteriori chiarimenti si veda Brentano [*Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Bd. I, Leipzig 1874], p. 43.

<sup>259</sup> Segue in parentesi un rimando a Maudsley [*Die Physiologie und Pathologie der Seele*, dt. Bearb. v. R. Boehm, Würzburg 1870], p. 9; Brentano [*loc. cit.*, p.] 44.

<sup>260</sup> Annotazione inserita nel testo Una statistica delle differenze, che qui hanno luogo, delle immagini memorative esterne fornirebbe un'importante base specialmente per l'estetica.

<sup>261</sup> Segue una successiva integrazione di mano di D.:

Intellettualità della percezione interna.

1. Quando vogliamo dar conto a noi stessi dei nostri stati interni, ci volgiamo a ciò che è più remoto; ma questo avviene rispetto ad un qualcosa di dato.

2. Quando distinguiamo fatti particolari, ciò accade sempre dal punto di vista del rendere conto. Ma questo punto di vista, nella sua relazione con [la] connessione acquisita della vita psichica, è un sistema di appercezione.

3. Quindi l'evidenza produce effetti, ecc. La sua importanza per il problema dell'esperienza religiosa, della conoscenza morale.

4. Ogni processo particolare è da noi appercepito nella connessione della struttura data della vita psichica. Principio ultimo: anche la percezione particolare è connessa all'appercezione.

L'esperienza interna come esperienza vissuta

L'efficacia di ciò sulle immagini memorative.

#### 4. Il flusso temporale come la forma delle percezioni interne

7: 175, 185-194, dettato con correzioni e integrazioni di D., non datato, presumibilmente risalente in origine al contesto di un corso di psicologia, a cui rimandano la paginazione originale (20-32) e la numerazione come § 8. Sul frontespizio (7: 175) un appunto:

Risultati:

Corruttibilità. Il ricordo come posteriore alla vita – distanze – ricerca su quando il ricordo diventa una parte della vita che fugge o muore, sulle condizioni in cui essa sorge, ecc.

Lo sviluppo, ecc., è il fondamento della vita – struttura psicologica. Conclusione: connessione della percezione interna – sottosuolo della vitalità; a) flusso temporale, b) relazione tra Io e mutamento, insondabilità.

<sup>262</sup> *Ad inizio del ms. come titolo* Esposizione positiva di ciò che c'induce ad ammettere la realtà del tempo e due punti di articolazione:

1. Il tipo di giustificazione della teoria del tempo;
2. Cosa richiede l'assunto della idealità del tempo come ipotesi?

<sup>263</sup> *Sul margine* 1. Il tempo è, secondo Kant, forma del senso interno ed esterno. In ciò è racchiusa la sua peculiare posizione [...] 2. La natura della percezione del tempo, che va spiegata.

<sup>264</sup> *Sul margine un inserto illeggibile.*

<sup>265</sup> *Sul margine* Sostanzialmente la gente sente che solo la morte porta a conclusione il romanzo della vita, che una seconda vita [è] una forzatura.

<sup>266</sup> *Fine della pagina. Fine della frase illeggibile.*

<sup>267</sup> *Ad inizio del paragrafo un sottotitolo inserito successivamente* 1. La vita come parvenza.

<sup>268</sup> *Sottotitolo inserito successivamente* 2. Il tempo è dato psichicamente nella mutevolezza esterna ed interna. *Al riguardo nota a margine* Esaminare ora questo fatto la teoria kantiana del tempo come di una forma di intuizione.

<sup>269</sup> *H. Helmholtz, Handbuch der physiologischen Optik, Leipzig 1867, p. 310.*

<sup>270</sup> *Ad inizio del paragrafo un sottotitolo inserito successivamente* 3. Trasparenza rispetto all'esperienza dello spazio.

<sup>271</sup> *Sottotitolo inserito successivamente* 4. Esclusione di altre concezioni. *Sul margine chiose a matita illeggibili.*

<sup>272</sup> *Nel ms. inserto illeggibile.*

<sup>273</sup> *Sono state tralasciate due frasi illeggibili, aggiunte successivamente da D.*

<sup>274</sup> *Inizio di un inserto di mano di D. con Quindi* 1. (*un punto di articolazione 2. alla fine del paragrafo non è svolto, quindi lo si è qui tralasciato*).

<sup>275</sup> *Prosecuzione del dettato.*

<sup>276</sup> *Nel ms. l'ultima frase è posta in parentesi e sostituita da D. con la nota esplicativa* Allora la realtà sarebbe l'effetto di quel sistema di condizioni. Infatti, la realtà è questa corruttibilità [...]. Il ricordare. È la vita.

<sup>277</sup> *Cfr. Augustinus, Confessiones, Lib. XI, cap. XIV (lat. Ausgabe, hrsg. v. P. Marietti, Wien 1919, p. 427).*

<sup>278</sup> *Nel ms. aggiunta di mano di D.:* Soluzione: 1. in questa relazione tra percezione e riproduzione rammemorativa è contenuta una gradazione da cui dipende la continuità del flusso temporale. Cammino per lo zoo: l'immagine muta continuamente secondo leggi. 2. Così trovano spiegazione le antinomie del movimento. Il carattere del tempo è per eccellenza la continuità. La natura degli intervalli temporali data in un momento in una posizione? È del tutto evidente che [ciò che è temporale] non è in una posizione, così come non vi è mai un momento che

possa essere concepito come un'unità. [Una frase illeggibile]. 3. Analogamente non vi è nessuna antinomia tra infinitezza e finitezza. Il tempo [è suscettibile] di cambiamenti secondo leggi causali. *Segue a matita una sintesi*: La vitalità data in una percezione interna, questa stessa vitalità come accorgersi è sempre la base [...]. Medesimezza = unità di vita – da un lato, a partire dal vivere, dall'altro lato la forma nella quale riassumiamo questo vivere. Compendio della vita – il vivere stesso.

Ricordo e attesa: presenza della vita tutta quanta intera [...].

5. \*La realtà effettuale del flusso temporale

35 I: 50-53, 61-70, 59-60, 71-73, tre ms. originariamente autonomi di mano di D., databili, secondo lo stile grafico, all'incirca nello stesso periodo della Filosofia dell'esperienza (intorno al 1879, cfr. Ges. Schr. XVIII, p. 241 e sopra pp. 17 sgg.). I ms. erano originariamente destinati alla disposizione sopra menzionata a p. 402 (Capitolo quarto: analisi della percezione esterna e interna; 2. la percezione interna e il tempo). Sul folio 35 I: 49 una nota di inserimento relativa ad un periodo successivo:

Libro IV

Primo capitolo: Percezione e realtà effettuale

II. La percezione dei propri stati e la realtà del flusso temporale.

Inoltre sul folio 35 I: 54 un abbozzo di articolazione:

Il tempo. Disposizione del capitolo.

1. Il tempo come dato nella totalità delle forze dell'animo.
2. Ne deriva che la misura del tempo è radicata nel sentimento vitale. Tempo, ritmo, danza. –
3. E per precisione nel sentimento vitale è data al contempo la relazione tra il singolo momento temporale e il tutto dell'orizzonte temporale. Noi non percepiamo nessun momento temporale in modo isolato, ma lo percepiamo solo nelle relazioni dell'orizzonte temporale, come un lato del globus intellectualis.
4. Perciò fin dall'inizio vi è la necessità di un orientamento già della percezione del momento temporale. Ma anche questa astrazione deriva dall'orientamento generale dell'uomo nel sistema spazio-temporale e motorio dei mutamenti apparenti nei quali egli vive.
5. Il tempo oggettivo va sollevato come un problema. Noi non siamo capaci di portare direttamente a rappresentazione la successione temporale. Sigwart, Logik [Bd. II, Tübingen 1878, pp. ] 291 sgg.

Per il confronto con Kant in 35 II: 117 si trova un frammento più ampio (dettato):

Kant – colui che frantumò tutto, come lo definirono i suoi contemporanei – in realtà non ha veramente distrutto la metafisica. Anzi, ciò che vediamo a tutt'oggi intorno a noi è l'efficacia di quei sistemi che sono germinati dalle radici dei suoi pensieri. Tutto ciò che fin dalla sua epoca ha operato in Germania è metafisica. Herbart, Hegel, Schopenhauer si sono accusati reciprocamente con dura ostilità di dogmatismo. Essi erano tutti dogmatici. E come si spiega questo? Kant ha misconosciuto l'importanza dell'esperienza interna, egli ha perciò condannato il criticismo alla infertilità. L'importante espressione di Schleiermacher “volere sapere” è la risposta allo sbarramento forzato dello spirito dalle sue condizioni vitali, alla repressione dell'impulso vitale che è insito in esso. Per altro verso Kant non ha riconosciuto la vera natura di tutta la metafisica. Questa, infatti, diventa visibile solo quando lo sguardo risale dalle inferenze all'esperienza e alla storia. Un fatto di tali proporzioni ha le sue radici vitali nell'animo umano. Kant studiò lo spirito metafisico in base a campioni, non in base alla vita. Egli non sente il battito vitale che ancora è dato percepire nelle inferenze più astratte di un compendio di Wolff, quando le si coglie nel loro contesto storico. Ma questa è una riflessione sulla vita stessa, la quale è bensì sempre nuova, ma nel suo carattere essenziale è sempre la stessa ed è appresa gradualmente sempre più dalla riflessione metafisica. La prova migliore di ciò sta nel fatto che egli trattò l'idea di Dio e l'idea dell'anima in linea con l'idea cosmologica. Ma quest'ultima è radicata solo nel nostro bisogno di conoscenza, mentre le prime due hanno la loro radice nella vita stessa.

<sup>279</sup> Kant, *Critica della ragione pura, Estetica trascendentale*, A 37.

<sup>280</sup> Sul margine Qui scavare più a fondo [...] Centro in generale degli atti di riproduzione di fatti.

<sup>281</sup> *Fine della frase illeggibile.*

<sup>282</sup> *Prosecuzione a matita* Questa proprietà viene designata da Kant come forma = forma del senso interno. – Forma = coordinamento di elementi. Vedi introduzione. – Questa espressione è usata in modo sbagliato. Infatti, proprio la differenziazione degli elementi è ciò che costituisce il tempo = rapporto tra presente, passato e futuro = rapporto della vita riempita, della totalità, con la rappresentazione di questa vita.

<sup>283</sup> *Seguono ulteriori chiose di difficile decifrazione. Sul folio 35 I: 75 una successiva annotazione a matita:*

Contro Kant.

1. La sua dottrina contiene in sé una errata trascendenza. Al di là degli atti psichici coscienti, che sono tutti temporali ed esigono tempo (atti del volere, del desiderare, associazione di idee o atti di inferenza), viene postulato nel Sé un luogo per ciò che è atemporale.
2. Impossibilità di dedurre il tempo da ciò che è atemporale (concezione di Kant). Ciò che implica il tempo, deve essere esso stesso temporale.
3. Il principio di contraddizione sarebbe soppresso, se esso potesse avere e nello stesso tempo non avere una sua determinazione. Ora, l'unità della coscienza dimostra che ci è impossibile ripartire i processi della vita psichica tra le diverse parti di essa. Quindi la vita psichica non può essere assopita e nello stesso tempo desta, non può focalizzare la sua attenzione su un oggetto ed essere nello stesso tempo priva di concentrazione o di sforzo volontario, ecc. Ciò potrebbe accadere, se il tempo non fosse reale.
4. L'accorgersi dell'atto volontario dimostra che questo atto implica una durata. Senza quest'ultima tale atto non è più un reale processo della vita.
5. Ciò che noi continuamente esperiamo è reale ovvero effettuale. Non vi è nessuna trascendenza.

<sup>284</sup> *Da qui sino alla fine del ms. dettato.*

<sup>285</sup> *Nota a margine di mano di D.* Piuttosto la proprietà dello spazio è che possiamo far combaciare una sezione di spazio con un'altra, che la sua posizione è indifferente rispetto alla sua grandezza, mentre il tempo effettuale non ha [...]. *Seguono due frasi illeggibili.*

<sup>286</sup> *Integrazione successiva di mano di D.* Unità della coscienza nella sintesi delle sue componenti = la vita psichica come attività.

<sup>287</sup> *Helmholtz, Handbuch der physiologischen Optik, Leipzig 1867.*

<sup>288</sup> *Nel ms. segue il rimando* Vedi quaderno. *Non si è riusciti a trovare nell'opera postuma un quaderno che contenesse annotazioni corrispondenti al tema.*

6. La connessione tra percezione esterna ed interna  
nel riconoscimento e comprensione delle altre persone

7: 223-225, 229, 234-237, ms. non datato di mano di D. *Un secondo titolo, probabilmente più vecchio, suona:*

La realtà di persone fuori di noi e il processo della loro comprensione (7: 251).

*Sul folio 35 II: 46 c'è, rispetto alla tematica del capitolo, un singolo appunto dal titolo* Sul carattere della percezione interna: pure la comprensione degli individui estranei si fonda su un accorgersi immediato dei loro stati d'animo, ma ancora come di stati estranei. Questa combinazione psicologica costituisce ciò che chiamiamo empatia, simpatia, comprensione vivissima, ed è il fondamento di questa ricostruzione.

Cristo in noi, morire ed essere seppellito come espressione mistica di questo accorgersi di una realtà che trascina a sé. Il problema di come ciò sia compatibile con la teoria dell'autocoscienza, secondo la quale accorgersi = accorgersi del proprio Sé.

<sup>289</sup> *Sul margine rimando a W. James, Principles of Psychology, 2 Bde., London 1891; probabilmente D. si riferisce alla sezione: Is Perception unconscious Inference?, in Bd. II, pp. 111 sgg.*



## Note

<sup>290</sup> *Segue un'aggiunta a matita* Mezzo trasparente [per] percepire tutto indirettamente passando lo sguardo.

<sup>291</sup> *Fino alla fine del paragrafo inserto di D.*

<sup>292</sup> *Fino alla fine del paragrafo inserto di D.*

<sup>293</sup> *Varie parole illeggibili.*

<sup>294</sup> *Segue in parentesi una frase indecifrabile.*

<sup>295</sup> *Sul margine* Concetto di interpretazione psicologica: la integrazione diretta, equivalente ad una inferenza, di uno stato di fatto esterno con uno interno.

L'enorme portata e importanza di tale concetto interviene in tutto l'arco del nostro vivere con le persone. Noi abbiamo pure immagini interne e le determiniamo, rettifichiamo continuamente.

<sup>296</sup> *Inserto di D.* Le varie condizioni da cui dipende l'interpretazione psicologica.

<sup>297</sup> *Sul margine* Ogni atto del comprendere è solo relativo, dal momento che dipende principalmente dalla ricchezza della propria vita psichica e dal grado di affinità della propria [vita]. Dubbi anzitutto da parte dei sofisti. Gorgia.

<sup>298</sup> *Sul margine* Ciò non [sempre] accade. Infatti, le grandi scrittrici di romanzi femminili sono una componente moderna.

<sup>299</sup> *Nel ms.* zoolatria.

<sup>300</sup> *Nota a margine illeggibile.*

<sup>301</sup> *Sul margine* Convenzione, ecc.: serie di gradi verso la non-verità. Linguaggio tra diplomatici: tipo di linguaggio per rinnegare idee.

<sup>302</sup> *Segue in parentesi un rimando non ben decifrabile ad una lettera di Goethe a Jacobi.*

<sup>303</sup> *D. annota come* Integrazione: studi sullo psichico semplice dei bambini, dei popoli primitivi e degli animali [...]. *Seguono due fogli con appunti di difficile decifrazione col titolo aggiunto successivamente* Interpretazione psicologica come rivivere.

### Libro quinto

Il pensiero, le sue leggi e le sue forme.  
Il loro rapporto con la realtà effettuale

*A differenza della complessa stratificazione dei materiali per il Libro IV (fascicoli 32 I-35 II), il progetto del Libro V (Logica) si articola, nella stesura del 1887, in modo molto chiaro. Ciò nonostante non è stato possibile raccogliere semplicemente i materiali nella forma in cui si presentano nell'opera postuma. Piuttosto abbiamo operato una selezione di alcuni testi rappresentativi delle sezioni principali. A tal proposito – come a proposito di tutti i testi raccolti in questo volume – va ricordato che il modo di lavorare di D., cioè, comporre e riordinare continuamente in grandi copertine materiali appartenenti a fasi di lavoro assai diverse, solo entro determinati limiti consente una selezione di testi rappresentativi.*

### Prima sezione

Il pensiero e la sua analisi nella logica

<sup>304</sup> *Ms. autografo di D. (36: 182-200) in parte risalente al periodo precedente, inserito in una copertina (diploma di dottorato del 1887, 36: 156). Si è qui tralasciato un abbozzo precedente dal titolo* Forme e leggi del pensiero ovvero la logica formale (36: 169).

<sup>305</sup> *Originariamente concepito come Terzo capitolo.*

<sup>306</sup> *Nel ms. le parole e della volontà sono successivamente poste in parentesi.*

<sup>307</sup> *La seconda parte del titolo e i due paragrafi introduttivi del capitolo sono una successiva integrazione di D.*

<sup>308</sup> *Inizio del manoscritto principale.*

<sup>309</sup> *Questa sezione fino al titolo successivo è un inserto posteriore.*

<sup>310</sup> *L'ultima frase è contrassegnata come inserto.*

<sup>311</sup> *H. Lotze, Logik, 2. Aufl., Leipzig 1874.*

<sup>312</sup> *Ch. Sigwart, Logik, Bd. I, Tübingen 1873.*

<sup>313</sup> *Il ms. s'interrompe.*

#### Seconda sezione

##### Il compito della logica come teoria del pensiero

##### I metodi per adempiere questo compito e la loro valutazione

*Questa sezione del Libro V comprende vari manoscritti senza una precisa datazione, in gran parte dettato, che furono raccolti da D. nel corso dell'elaborazione redazionale del 1887. La ristampa segue un ordine leggermente modificato rispetto a quello nel fascicolo. Sono stati tralasciati appunti frammentari. Fogli singoli (36: 304, 315, 314, 316, 332) contengono parti di una più vecchia articolazione della logica:*

3.

I metodi dell'analisi del pensiero nella logica; la diversità dei compiti; la natura del pensiero: analisi e astrazione.

4.

Le possibili posizioni della logica e della sua storia.

5.

La relazione tra i concetti fondamentali che costituiscono la logica: legge del pensiero, forma del pensiero, concetto, giudizio, inferenza, metodi, ecc.

6.

Esplicazione delle determinazioni più generali del pensiero, astruendo dalla natura particolare delle relazioni date nella realtà effettuale.

[7.]

Analisi, astrazione e la conoscenza critica del carattere incerto [?] dei loro prodotti.

8.

Le particolari condizioni fondamentali che costituiscono la natura del pensiero circa la realtà effettuale.

<sup>314</sup> *Tre pezzi di testo non datati su fogli singoli (36: 209 sg., 212), autografo di D.*

<sup>315</sup> *Inizio di un dettato organico (36: 264-267), paginazione originaria I-IV.*

<sup>316</sup> *Fino alla fine del paragrafo aggiunta successiva di mano di D.*

<sup>317</sup> *Nel ms. segue l'annotazione* Si cerchino i motivi anche in Herbart.

<sup>318</sup> *Nel ms. segue un inserto non ricostruibile grammaticalmente.*

<sup>319</sup> *Da qui fino a p. 241 ms. non datato, autografo di D., paginazione originale 1-7 (36: 283-287). La disposizione del testo e lo stile grafico corrispondono al Manoscritto di Breslavia, per cui è dato presupporre un analogo periodo di stesura (ca.1880), come suggeriscono anche le concordanze di contenuto.*

<sup>320</sup> *Nel ms. in parentesi astratto.*

<sup>321</sup> *Sul margine* La psicologia spiega ancora partendo dalle sensazioni, che sono correlate tramite funzioni. Ciò può essere considerato come la teoria più diffusa. Infatti, l'estrema sinistra degli empiristi si trova costretta a riconoscere, oltre alle proprietà delle sensazioni e alle loro conseguenti relazioni nell'attenzione, qualcosa che può essere considerato solo in termini di funzione psichica.

Se ora si parte dal presupposto che la percezione non confluisce in atti psichici, ma al contrario si mantiene unita nell'unità dell'atto psichico, allora in ciò sono contenute due cose: uno, che l'attenzione costruttiva è un atto unitario. Due [*il ms. s'interrompe.*]

<sup>322</sup> *Fine della pagina. Manca la conclusione del testo.*

<sup>323</sup> *Inizio del ms. principale (36: 270-278); dettato non datato con note di articolazione di D. sul margine, paginazione successiva a matita 1-14; accanto al titolo sul margine*

I.

Metodo e punto di partenza

1. Metodo della filosofia dell'esperienza. È nell'esperienza che è data la relazione tra l'inferenza particolare e il sentimento di convinzione.

<sup>324</sup> *Sul margine* 2. Lo schema di un gruppo di inferenze, al quale è connesso il sentimento di convinzione, può essere riscritto in una formula = la regola d'inferenza.

<sup>325</sup> *Sul margine* Le regole così individuate stanno in un rapporto reciproco, che cerchiamo di sviluppare in un ordine sistematico.

<sup>326</sup> *Sul margine* II. Il limite, insito nell'espressione logica naturale, del convertire l'una nell'altra forme logiche e regole in esse vigenti.

<sup>327</sup> *Da qui fino al successivo sottotitolo (sopra p. 244) aggiunta di mano di D.*

<sup>328</sup> *Sul margine indicazione di fonte illeggibile.*

<sup>329</sup> *Segue una frase incompleta, solo in parte decifrabile.*

<sup>330</sup> *Prosecuzione del dettato. Sul margine* III. Regola positiva, sotto la quale la regola particolare può essere trasferita in una regola generale e quindi può essere prodotta una forma sillogistica naturale più generale.

<sup>331</sup> *Sul margine* IV. Da qui derivano le condizioni sotto cui poter risolvere il problema di determinare la relazione reciproca delle regole dell'inferire.

<sup>332</sup> *Da qui fino alla fine della sezione dettato con una reimpaginazione 1-2.*

<sup>333</sup> *All'inizio di questo paragrafo si è tralasciata una frase priva di collegamento testuale. Probabilmente è andata perduta una pagina del ms.*

<sup>334</sup> *Fine della pagina. Manca collegamento testuale.*

Quarta sezione  
Le categorie

36: 439-454, ms. non datato di mano di D. con l'inserimento di chiose a matita ed estratti, impaginato successivamente a matita da D. Categori. 1-15.

<sup>335</sup> *Sul retro della pagina seguono estratti da Lotze e Helmholtz.*

<sup>336</sup> *Nel testo rimando a Lotze, Logik.*

<sup>337</sup> *All'inizio del paragrafo l'inserimento di una nuova articolazione II 1.*

<sup>338</sup> *Seguono estratti da Sigwart, Logik, Bd. I, Tübingen 1873, pp. 27 sgg., con il titolo Giudizio. Sul foglio successivo l'indicazione cfr. lo sviluppo in Lotze.*

<sup>339</sup> *Sotto il titolo segue la nota Il filo conduttore di Aristotele condizionato dal linguaggio.*

<sup>340</sup> *Nel testo rimando a Sigwart, Logik, loc. cit., p. 30.*

<sup>341</sup> *Sul margine appunti a matita illeggibili.*

<sup>342</sup> *Sui seguenti fogli appunti a matita di difficile lettura ed estratti, tra l'altro relativi alle categorie parte-tutto, quantità e causalità. L'estratto si conclude con la tavola delle categorie aristoteliche (sostanza, quantità, qualità, relazione, dove, quando, luogo, avere, agire, patire, 36: 449), che D. integra tramite gli stoici e Leibniz.*

<sup>343</sup> *D. fa riferimento a progetti precedenti non realizzati e ad estratti.*

Quinta sezione  
Le forme del pensiero

<sup>344</sup> 36: 517-40, 542, 541, 544-548, 543, ms. organico con paginazione originale  $\alpha$ - $\epsilon$ ,  $\epsilon$ 1- $\epsilon$ 28, in gran parte dettato, non datato; i passi del testo redatti da D. stesso fanno presupporre, considerando la disposizione e lo stile grafico, come periodo di stesura quello del Manoscritto di Breslavia (ca. 1880). Un (presumibilmente più vecchio) titolo del capitolo (36: 511) suona:

Libro IV  
Primo capitolo  
III.  
Le tre forme dell'enunciato ovvero dell'espressione della vita spirituale  
Spirito e linguaggio

Questo capitolo solleva ora il problema dell'ermeneutica con l'obiettivo di fornire una soluzione. *Un foglio singolo (36: 515) per il primo titolo del capitolo Giudizio contiene l'inizio non ripreso nel testo principale Sulla distinzione tra proposizione e giudizio.*

Tale distinzione può essere messa in luce anche dal fatto che vi sono enunciati che, pur facenti parte del pensiero, non per questo diventano veri giudizi.

Il gioco di geniale combinazione della fantasia non diventa un giudizio sulla realtà effettuale per la forma in cui esso si traveste. Porto un paragone. “La vita è un attimo fuggente”. Un simile paragone non esprime che una combinazione di pensieri. Solo quando questo paragone assume la veste di un giudizio, che costituisce il suo specifico contenuto, esso diventa un giudizio. Il paragone è allora più di un simile gioco di combinazione. Così neanche le proposizioni, su cui poggia la struttura del sistema hegeliano, sono giudizi, bensì la enunciazione di relazioni ingegnose tra fatti. Questo confondere nessi ingegnosi del pensiero [con] giudizi ha tirato su una generazione di maestrucoli del pensiero, la Scuola hegeliana.

<sup>345</sup> *Nel ms. (grafia di D.) segue a mo' di esempio in parentesi Oh che felicità!*

<sup>346</sup> *Sul margine* cfr. ad es. B.R. Ihering [Der] Zweck im Recht [Bd. I, Leipzig 1877], pp. 327 sgg.: Il comando individuale.

<sup>347</sup> *Segue una indicazione di fonte* su questo concetto nel diritto romano cfr. Ihering [p.] 330.

*Sul margine* Contro Ihering p. 328: egli non considera l'ingiunzione di pagamento o il mandato di arresto come un comando individuale, poiché quest'ingiunzione trova la propria ragione non in un libero processo volontario scaturito spontaneamente da questo caso, ma in un volere astratto di questo caso.

<sup>348</sup> *Segue in parentesi* per maggiori dettagli cfr. Binding, Normen I pp. 4 sgg.

<sup>349</sup> *Inizio di un più ampio pezzo di dettato (fino a p. 258).*

<sup>350</sup> *D. si riferisce a Karl Binding, Die Normen und ihre Übertretung, Bd. I, 1872.*

<sup>351</sup> *Nel ms. una indicazione di fonte illeggibile.*

<sup>352</sup> *D. si riferisce a R. v. Ihering, Der Zweck im Recht [Bd. I, Leipzig 1877, pp.] 328 sgg.*

<sup>353</sup> *Segue in parentesi un rimando di fonte a Ihering, loc. cit.: Redatto a p. 332.*

<sup>354</sup> *Da qui fino alla fine del successivo paragrafo inserto di D. nel corrente dettato.*

<sup>355</sup> *Nel ms. segue uno schema, nel quale tra l'altro si traccia una distinzione tra regole grammaticali, logiche, estetiche e pedagogiche.*

<sup>356</sup> *Da qui fino a p. 259 ms. di mano di D.*

<sup>357</sup> *Sul margine in parentesi* Rivedere: la legge universale [è] l'aspirazione all'espansione del Sé, quindi riduzione della condizionatezza e dell'isolamento. Sbaglia Spinoza a dire che il sentimento di compassione sia restrizione o diminuzione. Solo ciò che accresce la nostra personale condizionatezza e singolarizzazione, ecc.

<sup>358</sup> *Prosecuzione del dettato.*

<sup>359</sup> *Da qui fino alla fine della sezione ms. di mano di D.*

<sup>360</sup> *36: 631, 630, 629, 628, 627, ms. omogeneo autografo di D.*

<sup>361</sup> *Il seguente manoscritto parziale (43: 308-311, 259-260, 267) risale, molto probabilmente, ad un corso di logica, come si evince dalla suddivisione originaria dei paragrafi (§§ 53-55). La paginazione originaria inizia con Foglio 8.*

<sup>362</sup> *Si tratta del principio: De singularibus non est concludendum ad generalia.*

## Materiali per il secondo volume della Introduzione alle scienze dello spirito

### Libro sesto

#### La conoscenza della realtà spirituale e la connessione delle scienze dello spirito

*Come già detto nel Vorbericht (cfr. sopra p. XXXVIII), per una ricostruzione del Libro VI sono emerse particolari difficoltà dovute al fatto che dopo gli anni novanta D. ha utilizzato, integrato e modificato i relativi incartamenti per il lavoro conclusivo di una fondazione delle scienze dello spirito. Per cui, diversamente dagli altri materiali, per i successivi anni ottanta e novanta non emerge un quadro univoco della visione di allora. Anche il fatto che il Libro I anticipasse una parte notevole di quella sistematica che doveva essere ripresa nel Libro VI – naturalmente in forma approfondita – dovette rendere difficile per lo stesso D. la realizzazione di questo libro, che riassumeva l'esito dell'intero lavoro di fondazione.*

*I pochi testi organici si trovano nei fascicoli 41 e 43 e sono inseriti in quelle copertine che possono essere considerate come gli equivalenti dei materiali e disposizioni, che abbiamo utilizzati per la ricostruzione del Libro IV e V. Ma questi testi non sempre sono rappresentativi della realizzazione del Libro VI. Da pochi altri fascicoli (7 e 22) abbiamo quindi raccolto qui testi integrativi, che per tematica e periodo di stesura possono essere inclusi nel piano del Libro VI. La suddivisione in nove sezioni qui adottata è tratta, come nel caso del Libro V, da uno schema riportato su diplomi di dottorato del 1887 (fasc. 41). Il titolo La conoscenza della realtà spirituale e la connessione delle scienze dello spirito proviene da uno schema successivo inserito nel fasc. 43, che ristampiamo sotto. Come l'equilibrio all'interno della realizzazione del Libro VI si stia gradualmente spostando a partire dal 1887, appare evidente se confrontiamo questo schema con l'articolazione del testo principale, nonché con gli schemi, raccolti nella parte C di questo volume, del Libro VI all'interno del "Progetto di Berlino" (sopra pp. 327 sgg.) e del Piano del tutto (sotto pp. 448 sgg.). Lo schema è composto dai titoli di copertine non databili con precisione (43: 256, I, 58, 115, 76, 75, 117, 255 e 112):*

Libro sesto:	La connessione metodica delle scienze. Le scienze dello spirito
Prima sezione:	Dottrina generale del metodo
Seconda sezione:	Le scienze naturali e le scienze dello spirito, il potere del sapere umano insito in esse e i suoi limiti
Terza sezione:	Vivere e comprendere. Conoscenza della vita, etnologia, studio delle fonti [?] Arte e storiografia artistica
Quarta sezione:	Psicologia descrittiva e analitica
Quinta sezione:	Le scienze dei sistemi della cultura
Sesta sezione:	Le scienze dell'organizzazione esterna della società
Settima sezione:	La sociologia non è una scienza, ma designa la coscienza della connessione di queste scienze particolari in sé e con il <i>milieu</i> dell'uomo. Quindi il termine "sociologico" designa un postulato filosofico e un ideale di connessione
Ottava sezione:	Storia universale
Nona sezione:	L'educazione del genere umano ad opera di personalità che possiedono una elevata coscienza dell'uomo, della storia e della società ovvero L'ideale pratico delle scienze dello spirito. Simbolo di ciò l'idea di progresso

*La maggior parte delle copertine contengono rimandi di D. alle parti contenutisticamente corrispondenti del Libro I della Introduzione (cfr. sopra Vorbericht, p. XXXVIII), nella fattispecie le previste sezioni sono fatte rientrare nelle seguenti parti:*

- Seconda sezione – Ges. Schr. I, 4-21
- Terza sezione – Ges. Schr. I, 27 sgg.
- Quarta sezione – Ges. Schr. I, 28 sgg.
- Quinta sezione – Ges. Schr. I, 58-64
- Sesta sezione – Ges. Schr. I, 64-86
- Settima sezione – Ges. Schr. I, 86-112
- Ottava sezione – Ges. Schr. I, 86-142

## Note

Per la seconda sezione si trova un rimando aggiunto di D. nella visione sommaria di Rigi. Cfr. sopra *Vorbericht n. 25*. Si è qui tralasciato un titolo inserito Libro VI. Scienze dello spirito. Tra la quarta e quinta sezione considerazioni generali. Su storia, movimenti spirituali, ecc. Il mio saggio (*si tratta presumibilmente del saggio del 1875*). Analogamente si è qui tralasciata un'ulteriore aggiunta alla Sezione ottava la connessione effettuale colta positivamente per mezzo della psicologia, delle scienze particolari.

### Prima sezione

#### La connessione finalistica della realtà spirituale e i metodi delle scienze

43: 262 sg., 269-272, 296 sg., 303, 313, 282, 313-319, 284. Testo scritto in gran parte da D. stesso. Presumibilmente materiale per una lezione. È stata qui tralasciata la suddivisione esistente, discontinua dei paragrafi.

<sup>363</sup> Il ms. reca, presumibilmente in base all'articolazione di una più vecchia lezione di logica, l'ulteriore sottotitolo (43: 262):

### Terza parte

#### Dottrina del metodo

#### Sezione prima

#### Rassegna generale dei metodi

<sup>364</sup> *Aggiunta su un foglio separato (43: 316)*: Nelle scienze naturali l'induzione non sarebbe mai possibile, se l'esperimento, nel verificare l'uso o l'approccio ad una causa, non consentisse di determinare il loro comportamento rispetto ad un collegamento. Solo ciò rende possibile la scienza naturale. Nelle scienze dello spirito questa relazione è nota. Perciò, presupponendo questa relazione, in quest'ambito si può sempre inferire dalla presenza di cause in base ad una legge la validità universale degli [enunciati]. Perciò vi sono procedimenti dimostrativi in entrambe le branche di scienze.

<sup>365</sup> *Segue un foglio (43: 267) con appunti integrativi.*

### § 55

#### La via moderna

Prima tesi La complessa realtà effettuale è data – quindi il fine può essere solo quello di riconoscere le relazioni che si trovano sempre uniformemente alla base dei contenuti. Per loro natura tali relazioni sono universali. Quindi il fine consiste nel riconoscere le componenti più semplici e nel generalizzare. Infatti, un elemento, cioè, una componente della realtà effettuale come fatto particolare e nesso causale è ciò che [costituisce] questa relazione = la via regressiva. Seconda tesi Per conseguenza analisi e induzione formano insieme la via regressiva tramite la quale sono riconosciuti gli elementi, i fattori e i nessi causali che sussistono tra questi elementi e che stanno alla base dell'intera realtà effettuale. Terza tesi Lo sviluppo è che con le operazioni mentali si passa sempre più a operazioni che modificano la realtà effettuale = esperimento. La conoscenza matematica comincia con l'osservazione, observatio. [*resto illeggibile.*]

<sup>366</sup> *Sino alla fine del successivo paragrafo aggiunta su un foglio singolo con scritta Analisi (43: 303).*

<sup>367</sup> *Singoli fogli raggruppati (43: 312-314) con il secondo titolo Forme della definizione.*

<sup>368</sup> *È tralasciata una frase illeggibile.*

<sup>369</sup> *Sino alla fine del capitolo aggiunta sullo stesso foglio.*

<sup>370</sup> *Nota esplicativa a margine = da questa parte delimitare correttamente, dall'altra stabilire la connessione.*

<sup>371</sup> *Nel ms. c'è l'integrazione essenza.*

<sup>372</sup> È tralasciata una frase illeggibile.

<sup>373</sup> Segue in parentesi una indicazione di fonte illeggibile.

<sup>374</sup> Nel ms. segue un inserto illeggibile; in base al senso si può integrare e di contraddizione.

<sup>375</sup> Resto della frase aggiunta sul margine.

<sup>376</sup> Due fogli singoli (43: 318 sg.), che sono contrassegnati come appartenenti al § 55 di un più vecchio ms. di logica.

<sup>377</sup> È tralasciata una frase indecifrabile.

<sup>378</sup> Il ms. s'interrompe.

<sup>379</sup> Da qui sino alla fine della sezione ms. tratto da una lezione di logica, articolato in §§ 60-62 (43: 284, dettato).

Seconda sezione  
I metodi delle scienze naturali

43: 3-4, 17-27. Due manoscritti non datati, raggruppati da D., dettato.

<sup>380</sup> Da qui sino alla fine del paragrafo aggiunta di mano di D.

<sup>381</sup> Inizio di un nuovo ms. in un altro autografo, dettato.

<sup>382</sup> Nel ms. seguono due frasi alquanto lacunose, impossibili da ricostruire. Presumibilmente chi scrive non è riuscito a seguire il dettato.

<sup>383</sup> D. si riferisce a William St. Jevons, *The Principles of Science. A Treatise on Logic and Scientific Method*, London-New York 1877<sup>2</sup>.

<sup>384</sup> William St. Jevons, *The Principles of Science*, loc. cit.

Terza sezione  
I metodi delle scienze dello spirito

Tre dettati non datati tratti da vari fascicoli, da noi raggruppati per integrare il complesso di testi poco soddisfacente per questa sezione.

<sup>385</sup> 7: 427-429.

<sup>386</sup> 7: 240-242, cfr. il ms. derivante dallo stesso fascicolo su La connessione tra percezione esterna ed interna nel riconoscimento e comprensione delle altre persone (sopra pp. 223 sgg.).

<sup>387</sup> Annotazione sulla pagina successiva: Questa è sempre coinvolta: la struttura è tutto! E non possiamo evitare il circolo. Dal complesso dei dati, di cui sono in possesso, io produco l'intera connessione di una struttura psichica, in cui interpreto il particolare sulla base del tutto, e il tutto sulla base del particolare.

<sup>388</sup> 43: 64-66, inserite da D. stesso nel Libro VI.



## Note

### Quinta sezione L'unità di vita psicofisica

*Ad integrazione del pezzo di testo dal fasc. 43, previsto da D. stesso per questa sezione, si è aggiunto qui un ulteriore ms. dal fasc. 22. Entrambi i testi, se commisurati al saggio scritto pochi anni più tardi Idee su una psicologia descrittiva e analitica (Ges. Schr. V, 139-237 [in W. Dilthey, Per la fondazione delle scienze dello spirito. Scritti editi e inediti 1860-1896, cit., pp. 351-444 (NdT)]), non sono rappresentativi del peso che la psicologia descrittiva doveva avere all'interno del Libro VI nella sistematica del tutto.*

<sup>389</sup> 43: 159-166, ms. non datato, in gran parte dettato su carta rigata.

<sup>390</sup> D. si riferisce presumibilmente a W. James, *Principles of Psychology*, 2 Bde., London 1891.

<sup>391</sup> Prosecuzione del ms. di mano di D.

<sup>392</sup> Prosecuzione del dettato.

<sup>393</sup> Prosecuzione del ms. di mano di D.

<sup>394</sup> Fine del ms. di mano di D., prosecuzione del dettato.

<sup>395</sup> Il ms. s'interrompe.

<sup>396</sup> 22: 21, 22, 19, 20, in gran parte dettato, tratto da un plico con la scritta Scienze dello spirito – Società (22: 14). Sul primo ms. in alto a pagina destra annotazione della data Meldelhof, 9.10.89.

<sup>397</sup> Cfr. R. v. Ihering, *Der Zweck im Recht*, Bd. I, Leipzig 1877. D. fa riferimento probabilmente al Capitolo terzo: *L'egoismo al servizio di scopi estranei*, loc. cit., pp. 38 sgg.

<sup>398</sup> Cfr. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkte*, Bd. I, Leipzig 1874, Libro secondo.

<sup>399</sup> Segue in parentesi il rimando Brentano.

### Sesta sezione I sistemi della cultura 1. La vita economica. Il Diritto

<sup>400</sup> 7: 426, foglio singolo, dettato non datato, inserito qui da noi.

<sup>401</sup> 7: 543-544, 566-567, dettato non datato, inserito qui da noi.

<sup>402</sup> Alcune pagine più avanti (7: 576) segue un estratto da Ihering [*Der Zweck im Recht*, Bd.] II [Leipzig 1883] Origine dello Stato di diritto come conseguenza della divisione del lavoro II, 313.

Giurisprudenza = precipitato del sano buon senso nelle faccende del diritto, p. 319.

Distinzione tra i metodi, che sono efficaci nella creazione del diritto, e i metodi, a cui compete solo la sua conoscenza, e per precisione i primi formano giustamente, secondo Ihering, un'unità.

Il diritto esiste solo nel negozio giuridico e nel processo, cioè, come vita e come pratica – la sua oggettivizzazione è la sua intellettualizzazione.

<sup>403</sup> Inizio di un pezzo di dettato che, stando alla grafia, deve far parte di una lezione sul sistema del 1892 (datazione in base ad un diploma di dottorato utilizzato come carta da scrivere, in 7: 536 retro pagina).

<sup>404</sup> *Nel dettato parola illeggibile.*

<sup>405</sup> *Fine del dettato.*

Settima sezione  
I sistemi della cultura  
2. Eticità e religione  
3. Linguaggio, arte e scienza

43: 120-126. *Ms. di mano di D., non datato. Sul primo foglio (43: 120) come ulteriore titolo Le categorie e i concetti vitali come il linguaggio in formule della più antica età dell'umanità. Il titolo preposto al testo è contrassegnato (43: 119) come ultimo pezzo di un saggio su Connessione della vita ecc. Si tratta presumibilmente della prosecuzione di una delle versioni parallele del saggio Vivere e conoscere (cfr. sotto p. 452).*

<sup>406</sup> *August Immanuel Bekker (1785-1871), filologo classico, docente a Berlino.*

<sup>407</sup> *Sul margine Cf. Glogau [Abriß der philosophischen Grundwissenschaften, Breslau 1880].*

<sup>408</sup> *Tralasciate tre parole indecifrabili.*

<sup>409</sup> *D. si riferisce presumibilmente a J. Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion, Basel 1881.*

<sup>410</sup> *Segue un'aggiunta successiva su di un foglio separato con l'annotazione Da inserire in questo intero capitolo (43: 126):*

È di fatto evidente che nulla è dato senza atti della coscienza, dal momento che tutto è dato proprio dal fatto di essere nella coscienza. L'articolazione della connessione della vita non compare quindi da nessuna parte senza gli atti della coscienza del distinguere, ecc. Senza gli atti del dividere e del distinguere io non posso affatto chiarire questa articolazione, e ciò richiede quindi di nuovo la coscienza dei rapporti. Le unità di senso si legano sempre a ciò. Questa connessione contiene anche la relazione tra l'Io e l'altro, quindi tra ognuno e l'altro. [Resto illeggibile].

Nona sezione  
Storia universale e pedagogia

22: 23-35 *dettato, scritto intorno al 1889, tratto da un plico con la scritta Scienze dello spirito-Società (22: 14). La datazione è assodata da una lettera ufficiale del 1.8.89 usata come foglio per appunti (22: 25 retro pagina).*

<sup>411</sup> *Foglio singolo non datato (7: 246), grafia di D., inserito qui da noi.*

<sup>412</sup> *Nel ms. segue un inserto indecifrabile.*

<sup>413</sup> *Da qui sino alla fine della sezione aggiunte tratte dalle note esplicative di D. ad un Libro VI (39: 258-260), presumibilmente di più vecchia data.*

<sup>414</sup> *Si è tralasciata una frase indecifrabile contenente un esempio.*

<sup>415</sup> *Foglio singolo non datato (7: 594) inserito qui a mo' di integrazione.*

PIANO GENERALE  
DEL SECONDO VOLUME DELLA  
INTRODUZIONE ALLE SCIENZE  
DELLO SPIRITO

Libri 3-6 (“Progetto di Berlino”)  
(ca. 1893)



## \*Introduzione

### Il corso storico della conoscenza<sup>1</sup>

#### *\*Primo periodo: antichità e medioevo*

L'evoluzione dell'umanità nella storia fornisce, se prescindiamo dalle speculazioni metafisiche, *la dimostrazione empirica* di un progressivo dominio dell'uomo sulla terra, di una diffusione delle razze più dotate, di una crescente articolazione della struttura psichica negli individui appartenenti a queste razze, di una maggiore diffusione e libera circolazione di motivi nuovi, che costituiscono le condizioni per un più giusto e libero sviluppo della società. Almeno da questo punto di vista possiamo dire che esiste pertanto una tendenza della società verso il progresso. Ma ai nostri giorni si è presa coscienza di questa tendenza in termini generali come di una tendenza a progredire verso un più alto sviluppo dell'esistenza umana in tutte le sue condizioni psichiche e spirituali, nel rilievo consapevole di questo fine supremo. Questo agire finalistico cosciente sarà guidato dalle scienze positive<sup>2</sup>, che si sono sviluppate a partire dalle stesse cerchie finalistiche particolari allo scopo di fornire ad esse l'insieme dei mezzi necessari. La più alta posizione di scopo è radicata nel fine della natura umana. Quest'ultima si manifesta in modo così vario e ambiguo da non poter essere rappresentata inizialmente in una formula, ma si rende cosciente nella religione, nell'arte e nella filosofia. Dal momento che l'aver coscienza di uno scopo rafforza la realtà di questo stesso scopo, questi tre sistemi culturali hanno perciò una loro incidenza sull'aumento di energia della tensione finalistica dell'umanità. L'intento della filosofia, come si può dimostrare empiricamente, è discernere le varie modalità e effettuazioni di questa determinazione di scopo, riconoscere, istituendo un nesso tra autoriflessione e studio storico-sociale dell'evoluzione, la correlazione tra queste forze storiche formatrici di scopo e la loro origine nella natura umana, e rafforzare in tal modo la potenza e l'efficienza della formazione di scopo.

Lo studio storico di questo costante dispiegamento dell'agire finalistico dell'umanità ha il compito di produrre da se stesso la coscienza storica dell'umanità, di far avanzare gradatamente lo spirito riflessivo, affinché esso arricchisca e riempi di coscienza storica il presente. Questa è la formulazione puramente scientifica di un compito che la cosiddetta filosofia della storia ha frammischiato con speculazioni metafisiche.

1. In base al rapporto intercorrente tra l'apparato istintuale e la pressione esercitata dal mondo esterno la natura si riempie di forze del volere. Avvalersi di queste forze costituisce l'originaria posizione di scopo delle religioni primitive<sup>3</sup>. Gli sciamani sono i primi sostenitori dell'interiorità umana e della sua posizione di scopo. Le idee primitive formano la prima condizione di queste religioni.

2. Nei maggiori Stati orientali nascono sacerdoti-pensatori. Così tra il Tigri e l'Eufrate l'umanità conosce, in un coerente moto spirituale, uno sviluppo verso la fede nell'unità religiosa e metafisica<sup>4</sup>. A questo movimento fa seguito, nella filosofia greca, la nascita della dottrina dell'unità del nesso cosmico.

3. Ciò dà inizio ad una nuova fase dello sviluppo della filosofia, che ora si rende indipendente dalla fede religiosa e tende a un sapere valido universalmente. Agendo e tribolando essa realizza la propria autonomia nei confronti della fede religiosa. La guida dell'umanità passa ai popoli antichi del Mediterraneo. In questo periodo tre grandi modi di atteggiarsi, radicati nella vita di questi popoli, governano l'intera posizione di scopo. Essi danno vita a tre sistemi di simboli figurati e concettuali. Dall'atteggiamento estetico-scientifico dei greci nascono, da un lato, i concetti di cosmo, di ragione universale intesa come legame tra natura e conoscenza umana, l'idea delle forme sostanziali<sup>5</sup>; e dall'altro lato, i concetti di costruzione matematica dell'esperienza in riferimento alle masse solide e alla quantità di moto, di uniformità dell'universo e di origine delle forme dai movimenti degli atomi nello spazio.

4. Una nuova posizione dell'uomo di fronte al mondo prende forma dallo spirito romano. La volontà e la sua posizione razionale di scopo considera tutto in funzione dei concetti di *imperium*, sfera di libertà, legge, diritto e dovere<sup>6</sup>. Questa posizione pratica esige concetti di vita che sono a disposizione della volontà anche a prescindere dalla speculazione. Si forma in tal modo, alla luce della dottrina stoica delle *προλήψεις* (congetture ipotetiche), la dottrina del sapere immediato e della *naturalis ratio*.

5. I popoli orientali, sotto la direzione di ordini sacerdotali e di individui ritenuti santi e sotto l'influenza della filosofia greco-romana, portano l'atteggiamento religioso a coscienza dei simboli figurati e concettuali contenuti nell'anima umana. Nascono così i concetti di creazione, di emanazione dell'essenza infinita, di teofania, di colpa dell'esistere, di rivelazione, di ispirazione, di legislazione divina, di colpa e redenzione<sup>7</sup>.

6. Nella fase di declino dell'antichità la fusione di questi tre modi di atteggiarsi costituisce il sottofondo dell'evoluzione di popoli moderni [...]<sup>8</sup>. Sennonché nei popoli moderni, accanto all'elemento celtico non sviluppato e

all'elemento iberico non ancora sviluppato, emerge come tratto peculiare dello spirito germanico la capacità eroica, nell'azionamento dell'energia interiore e della forza vitale del sentimento, che solleva dall'interno l'esistenza verso l'ideale. Questa forma di vita è ovviamente per la nostra coscienza la forma più alta. Ma essa, fondendo in sé l'atteggiamento estetico dello spirito greco, l'atteggiamento razionale dello spirito romano e l'abnegazione mitigante dello spirito religioso, raggiunge il proprio compimento nelle varie forme dello spirito germanico e romano.

7. Possiamo comprendere la filosofia medievale solo se partiamo da questo collegamento non di idee, bensì di forze storiche con lo spirito proprio dei germani<sup>9</sup>. La costituzione psichica del medioevo è un'unità, vale a dire, un primo avvio di un'aspirazione superiore. Il suo centro è formato dall'ideale germanico nella sua relazione col principio vitale della religiosità cattolica e con l'*imperium* giuridico romano. Questa relazione unitaria consiste nella presenza della coscienza divina in ogni forma di attività. È la proiezione, la teofania nella natura e nel regno divino della storia. Forze magiche, simbolica nella natura (simboli della quercia e delle piante, astri, etc.). Ogni aspetto esteriore, giuridico, imperiale, magico-culturale è la manifestazione necessaria e indispensabile del processo storico-religioso del mondo fondato in Dio. Anche l'elemento diabolico, demoniaco e il male non sono che un momento di questo stesso processo (Pseudo-Dionigi). In questo modo è posta l'unità delle tendenze ecclesiastiche, marziali e mistiche nell'ideale proprio del Medioevo. Ma la sua dottrina trova in Agostino il proprio fondamento. Dominio del mondo e rinuncia del mondo non sono in questo contesto elementi antitetici, poiché il regno di Dio include l'*imperium* di Dio nella Chiesa come sua manifestazione esteriore. È una profonda posizione della vita che solo chi si è liberato dal mondo possa dominare sul mondo.

8. L'epoca della liberazione etc. è quella in cui le scienze positive, la metafisica, la poesia e la religione si separano. Essa trova il proprio fondamento nella dissoluzione del vincolo medievale. Libero movimento delle forze psichiche in una società nuova e in una nuova letteratura, secondo il modello dell'affine letteratura romana della tarda Repubblica e dell'*imperium*. Su questa base i fattori si svilupparono parallelamente. Tuttavia l'arte plastica indipendente e la poesia del tardo Rinascimento e della Riforma<sup>10</sup> si sollevarono ad [un] livello unitario superiore e diventarono l'espressione patetica del più recente spirito dei popoli germanici, così come Lope, Calderon, Ariosto e Molina diventarono l'espressione dello spirito romano<sup>11</sup>.

*Secondo periodo: modernità*

1.

Le scienze dell'esperienza spirituale fondate sulla filologia, sulla storia, ecc., e le scienze naturali fondate in Galileo ecc.

2.

In questo tutto si pone il problema di fondare, mediante principi scientifici validi universalmente, una visione del mondo e della vita, che sia indipendente dalla Chiesa – autonomia delle scienze dell'uomo in tutte le loro branche e formazione della vita tramite esse.

a) Giordano Bruno. b) Bacon: il dominio della natura deve essere reso possibile per mezzo della conoscenza della natura. L'organo di questo dominio è il *dissecare naturam* in processi induttivi e la ricerca di generalità astratte. c) Sviluppo autonomo, fondato scientificamente, di una nuova giurisprudenza e degli Stati particolari. d) Riferimento alla fondazione gnoseologica nel Sé, ecc. Se lo si considerava in questo contesto, allora il problema del rapporto tra il sistema meccanico della natura e il mondo spirituale consisteva nei seguenti tre punti di vista metafisici: dipendenza a tutti i livelli dallo spirito matematico, la deduzione e la concezione causale nella scienza naturale<sup>12</sup>.

3.

Il metodo analitico si fa valere nelle scienze fisiche, chimiche, ecc., e ne condiziona, sotto il predominio dei presupposti naturalistici, lo sviluppo ecc. La psicologia costruttiva come scienza analitica si sviluppa così sulla base dei risultati delle scienze naturali. 1.) Il basarsi su processi fisiologici. Spinoza, Boerhave, Lamettrie, animalismo di Hume. 2.) Le rappresentazioni semplici ecc. 3.) La sua costruzione della dottrina associazionistica dopo quella della gravitazione. 4.) Determinismo. 5.) Assemblaggio di sentimenti in fatti morali = psicologia secondo il tipo di rappresentazioni fisico-chimiche fondamentali.



4.

Scienze della natura organica. Tipo. Evoluzione. Buffon ecc. L'empirismo di Lamarck, Herbert Spencer.

L'idealismo di Schelling ecc.

I. Psicologia biologica: Spencer ecc.

II. Dottrina biologica dello sviluppo naturale dei popoli ecc.

III. Sociologia come scienza di questa concezione del mondo: sviluppo naturale dell'umanità sulla terra; lotta per l'esistenza ecc.

5.

Costruzione autonoma delle scienze dello spirito come problema. Ranke, Carlyle<sup>13</sup>.

*\*Il problema attuale della teoria della conoscenza*

1.

Il risultato della filosofia di Hume, Kant ecc. è che tutte le proposizioni, che enunciamo nella vita e nella scienza, debbono essere ricondotte ai loro fondamenti di legittimità e alle loro condizioni nell'autocoscienza.

2.

La funzione del pensiero è porre la struttura della vita psichica nella condizione di una più libera e soddisfacente attività di vita.

Pertanto esso può dirsi compiuto quando tramite questo riferimento e il conseguente nesso di proposizioni contenute nelle scienze e nell'esperienza della vita (coscienza metafisica), viene conseguito questo scopo. La filosofia è questa virtuosità.

3.

Per conseguenza la presa di coscienza di sé (teoria della conoscenza) presuppone la scienza come suo materiale. La verità, di cui siamo in possesso, è contenuta nelle scienze. Presa di coscienza di sé è il regresso vitale da tutte le

proposizioni contenute nelle scienze ai loro fondamenti di legittimità e ai loro presupposti, allo scopo di stabilire, mediante questa riduzione, la loro relativa validità e limiti. Essa può essere sviluppata solo attraverso una riflessione sulla storia della conoscenza umana in filosofia e scienza (ma specialmente in filosofia critica). Lo scopo è trovare fondamenti di legittimità, presupposti, una connessione interna, e dedurre una connessione sicura dell'effettuale e un sistema di regole dell'agire umano. Qui sta il legame tra positivismo e filosofia trascendentale.

4.

Opposizione al positivismo: il compito, che qui dobbiamo di nuovo affrontare, è delineare il sistema delle scienze dello spirito altresì come è stato precedentemente delineato quello delle scienze naturali. Infatti, esse non solo esistono, ma sono anche tenuti in debito conto i loro presupposti metodici e la conoscenza che essi contengono della connessione della realtà effettuale. E dal momento che presa di coscienza di sé e scienza dello spirito sono strettamente correlate, qui bisogna rafforzare maggiormente tale relazione. Infatti, le proposizioni filosofiche circa la connessione della realtà effettuale sono state finora elaborate prevalentemente nella conoscenza naturalistica. Nelle scienze dello spirito “presa di coscienza di sé” [significa] trovare relazioni tra ciò che è contenuto in esse. Questo è il compito della connessione della realtà effettuale = filosofia. Qui sono specialmente importanti le scienze storiche, poiché [formano] la vera e propria base su cui poggiano le scienze dello spirito. Noi dobbiamo immergerci completamente e senza preconcetti in queste scienze storiche. Ecco come ho concepito il piano di una Introduzione alle scienze dello spirito.

LIBRO TERZO<sup>14</sup>

Lo stadio delle scienze d'esperienza  
e della teoria della conoscenza

Il problema odierno delle scienze dello spirito



*Primo capitolo*  
Rinascimento e Riforma

Il significato della vita è appreso ed esplicitato nell'arte, nella poesia, nella religiosità e nella libera forma letteraria indipendentemente dalla tradizione ecclesiastica. Ciò in un'epoca di emancipazione della persona, ecc.

Nocciolo: l'unità dei fondamenti dell'atteggiamento teoretico e pratico è radicata nel principio della fede.

*Secondo capitolo*  
Il sistema naturale delle scienze dello spirito

1. Insufficienza di questo stadio.
2. Dalle necessità della vita ecc. si sviluppano in vari ambiti: teologia naturale, morale, ecc.
3. Loro unificazione nel sistema naturale. Filosofia e inserimento in una metafisica di natura integrativa.
4. Importanza del fatto che la ragione costruttiva abbia ancora il sostegno nella volontà e nella sua determinatezza pratico-ideale. Tuttavia un graduale distacco.

Motivazione: l'epoca costruttiva è condizionata, da un alto, dal sentimento creativo di sé proprio dell'uomo del Rinascimento, poi, in seguito allo sviluppo della meccanica, è condizionata da quest'ultima, in ultimo, a ciò si riallaccia un atteggiamento dell'uomo, per il quale tutto è strumento nelle mani della ragione matematico-costruttiva. Questa è l'epoca virile dell'intelletto umano. Dominio della scienza meccanica della natura, della matematica e del diritto naturale. Edificazione della nuova società. Fondazione della Nuova Inghilterra, Francia, Italia. La metafisica di Leibniz come culmine.

- a) Nesso tra panteismo e deismo.
- b) Metafisica come risultato, non come dottrina dei principi, retta dalla totalità omnipervasiva della natura.

*Terzo capitolo*  
Le forme di analisi

I presupposti del sistema naturale erano stati mezzi costruttivi. Essi si rapportavano alle scienze concrete come loro contenuti parziali (convenzione,

assioma, ecc.). Il connotato dell'analisi è la scomposizione in fattori, i quali non emergono in modo perspicuo nel prodotto. Prima forma di analisi: teoria della conoscenza: Locke, Hume.

Consequentemente la teoria della conoscenza prende in Locke il posto di una scienza fondante. La teoria della conoscenza come fondazione entra nella grande antitesi generale prodotta da quest'epoca: abitudine, associazione, ecc., e *a priori*. Kant porta avanti comunque il procedimento costruttivo dell'epoca precedente. Questa antitesi non poteva essere risolta su questa base.

Appena<sup>15</sup> questa analisi giunse al risultato che dogmi e concetti metafisici erano stati dedotti da esperienze e sentimenti, subito sorse anche la possibilità di dedurre da queste spiegazioni, ricorrendo alla storia, una forma di evoluzione. Turgot. La prima storia naturale della religione di Hume presenta il medesimo procedimento. Analogamente avvenne nei fisiocratici ecc.

#### *Quarto capitolo* La Scuola storica

Anche il sistema naturale presuppose l'analisi. Quest'ultima prese le mosse dai fattori che agiscono costantemente come forze uniformi all'interno dell'intero mondo storico. Consequentemente la storia prammatica riconduce i fenomeni di ciascun ambito sempre agli stessi motivi costanti<sup>16</sup>. La Scuola storica parte dall'intuizione che le situazioni storiche si condizionino reciprocamente come in una situazione complessiva e che siano, per altro verso, stadi di sviluppo. Ne consegue che anche nella vita attiva costituzione, poesia, ecc., sono condizionate dal tutto.

A ciò si riallaccia la dottrina naturalistica dello sviluppo. Essa fornì ora un principio per trasformare la teoria evoluzionistica in una metafisica e per porre in relazione con questa metafisica anche la teoria della conoscenza intesa come fondazione. Attraverso la dottrina evoluzionistica le opposte teorie della conoscenza come fondazioni si avviarono ad un appianamento. Questa è perciò una dottrina della scienza.

#### *Quinto capitolo* Il presente

Ora però il movimento scientifico naturalistico e la dottrina della scienza storico-critica hanno fatto il loro corso. L'effetto è 1. la dissoluzione dei dogmi e 2. la dissoluzione della metafisica. 3. L'epoca meccanica ha prodotto una

costruzione meccanica della vita psichica nella psicofisica e ha sviluppato un meccanismo politico nella socialdemocrazia, in cui ciascuno è la particella di una macchina. 4. Naturalismo nell'arte. 5. Dominio della stampa. 6. Dissoluzione dei fondamenti sociali attraverso lusso, dominio delle donne, salotti ecc. 7. Analogia politica di ciò nel suffragio universale.

Noi vediamo una situazione in Europa dove in opposizione a questo grande movimento radical-democratico vengono risvegliati forti impulsi conservatori. Inoltre, contro la crescente potenza mondiale dei popoli slavi e contro la socialdemocrazia vengono suscitati sentimenti monarchici e nazionalistici. Tuttavia non si possono semplicemente restaurare vecchi valori. Il lealismo, i diritti divini del re, la signoria feudale senza carica ufficiale, il separatismo delle sette cristiane, la morale convenzionale e la poesia idealistica sono totalmente tramontati. Così il nostro compito è costruire una nuova epoca sociale che riprenda ciò che è valido dell'individualismo in un ordine della società pensato come sociale. Un tale compito richiede la cooperazione di una filosofia che incrementi la nostra capacità di risolvere tali problemi.

### *Sesto capitolo*

#### Filosofia come presa di coscienza della società

Il compito della filosofia oggi è presa di coscienza dell'uomo e riflessione della società su se stessa. Tale presa di coscienza deve favorire l'efficacia del pensiero e dell'azione e fornire la direzione. Allo stesso tempo si richiede che un soddisfacimento e una consolazione dei sentimenti siano prodotti dall'interno mediante una calma attitudine contemplativa verso la conoscenza.

Ciò che si richiede per questo compito perenne è una posizione della coscienza di fronte alla vita che si estenda al di là di tutti i problemi particolari, mezzi e scopi della conoscenza particolare. Per sopportare malattia, morte, esilio ecc., la vita ha bisogno di una posizione della coscienza. Se questa è offerta alla maggior parte degli uomini dalla religione, dopo la dissoluzione dei dogmi si richiede per le classi colte una forma di essa che, religiosamente o filosoficamente, nasca dalla riflessione.

Le filosofie, che oggi esistono per soddisfare questo bisogno, hanno perso il potere che hanno avuto storicamente. Il panenteismo contemplativo, al giorno d'oggi così diffuso, è l'espressione della preoccupazione moderna per il posto dell'uomo nella natura. Esso esercita un potere sui poeti, ma suscita solamente atmosfere emotive, non credenze. Queste atmosfere emotive provengono da Goethe, Schelling, Hegel, Schopenhauer, Fechner e Lotze; come

ragnatele colorate, esse si diffondono e ondeggiando al di là di noi. Quelli che come Volkelt, Mill, ecc., vorrebbero costruire una visione del mondo utilizzando vecchi concetti e atmosfere emotive, [non possono creare una posizione della coscienza]. Per altro verso, la filosofia attiva, per la quale corpi e materia sono meri strumenti per la ragione costruttiva, continua a vivere nelle maggiori personalità attive del tempo, come mostra la confessione di Moltke e ogni dichiarazione di Bismarck. Essa sopravvive in loro senza formulazione dogmatica, come un sentimento di vita profondamente radicato. È espressa nelle tendenze riformiste di Carlyle, Emerson, ecc.

La differenza tra presa di coscienza di sé e teoria della conoscenza. La presa di coscienza di sé fornisce un tipo di fondamento completamente differente da quello della teoria della conoscenza. L'ultimo punto di vista è sorto dalla sempre maggiore separazione fra teoria e pratica. In tal modo il fondamento della conoscenza si separò dal fondamento della morale. Fu ritenuto necessario avere differenti fondamenti. L'età della Riforma aveva postulato l'unità di teoria e pratica nel principio della fede. È in questa fede che si radica la grandezza unitaria e virile dei capi della Riforma. È in questa fede che si radica anche il diritto di Lutero a combattere il giocoso e semiserio interessarsi di questioni e teoremi – ciò che egli chiamava “ragione”, un intelletto strappato, per così dire, dalle proprie radici. Questa unità fu preservata nel principio costruttivo che oppone la posizione della volontà alla natura. Ma il presupposto pratico di questo principio fu attenuato attraverso un atteggiamento puramente [intellettuale] di fronte alla conoscenza e al dominio della natura; passo dopo passo esso fu dissolto. Ma la separazione fra atteggiamento teoretico e pratico è già compiuta in Berkeley, Hume, Condillac, ecc., e in Kant. Questa separazione era sconosciuta nel Medioevo. Essa è la proiezione metafisica della filosofia empirica. La sua conseguenza odierna è il probabilismo metafisico, la filosofia dei benintenzionati filistei della scienza.

*Settimo capitolo*<sup>17</sup>  
I compiti particolari

1. Il compito gnoseologico<sup>18</sup> deriva dal principio di fenomenalità.
2. Il corrispondente principio riguardo al problema dell'azione è il principio di aspirazione universale al piacere. Secondo quest'ultimo ogni azione, non importa quale motivo concreto sia connesso ad essa, rinvia in ultimo all'agente stesso, specificamente al suo soddisfacimento. Motivo, fine e vero effetto di tutte le azioni mirano a questo.



3. Per affrontare il compito di regolamentare i sentimenti sulla base della presa di coscienza di sé noi partiamo dalle tesi che il motivo soggettivo e il fine di ogni religione è la beatitudine. Secondo questa tesi la formazione della vita emotiva richiede il completamento del reale mediante qualcosa di trascendente.

Così anche la religione ha la sua forza e il suo fine nel soggetto. La religione evapora in un sogno di beatitudine, che si riduce a una pratica religiosa abituale e al suo effetto esperienziale. Questo è il principio della religiosità cattolica, dei pietisti e dei Fratelli Moravi; esso restringe completamente la verità nel campo religioso al soggetto. È ciò che connette teologia ritschliana, fenomenalismo e la dottrina morale che ogni riflessione sull'azione si riduce al piacere del soggetto. Così le conseguenze ultime del principio della soggettività sono correlate l'una all'altra. Lo scetticismo è sostituito da un probabilismo, un'atmosfera di indifferenza e di indolenza nell'agire, pensare e sentire.

Sebbene il punto di partenza soggettivo della filosofia sia corretto, le sue conseguenze in tutte le aree dell'idealismo sono snervanti. Esse trasformano l'idealismo in un sogno, in una debole ombra. Questo è il motivo per cui esso non è in grado di resistere alla filosofia dell'oggettività della natura, che è fondata nella realtà effettuale costruita dalle scienze naturali. Oggi l'idealismo non può più impedire il trionfo della psicofisica, che trasforma l'uomo in una macchina dotata di fenomeni psichici concomitanti. Analogamente la socialdemocrazia trae la sua forza storica di energia costruttiva e sicurezza dallo spirito dell'epoca della scienza naturale e della macchina. Qui l'individuo è controllato come un ingranaggio in una macchina. La socialdemocrazia è un prodotto di laboratorio e sala macchina. Infine, anche il naturalismo dipende dall'interpretazione scientifico-naturale della realtà effettuale.

### *Ottavo capitolo*

#### La filosofia della realtà effettuale e della vita

La filosofia è diventata principalmente una spettatrice passiva in queste grandi lotte. Per un millennio l'umanità ha contato sulla filosofia per risolvere questioni trascendenti. Al pari della religione, essa avrebbe dovuto costruire un ponte per l'aldilà. Dalla filosofia si attendevano servigi che essa non poteva eseguire e che le impedirono di partecipare al lavoro positivo e davvero creativo a cui essa è indispensabile. Infatti, essa soltanto può fornire coerenza, intelligibilità ultima e una fondazione ai vari compiti spirituali, ma non lo fa trovando la soluzione a questioni trascendenti, ma solo tramite una coscienza

più piena e più matura della realtà effettuale. Nel possedere questa coscienza il filosofo è affine all'artista e al tipo religioso. Secondo Eraclito, è precisamente ciò che è di tutti i giorni, visibile a tutti, a suscitare stupore e pensiero nel filosofo; secondo Spinoza, ciò che è presente sia nella parte che nel tutto, cioè, l'onnipresente, costituisce l'oggetto della conoscenza filosofica; il poeta, il profeta e il filosofo cercano di interpretare e delucidare la stessa realtà, la stessa vita. Infatti, questa realtà è intelligibile, accessibile al nostro pensiero. Essa è significativa nella sua vitalità, eppure al tempo stesso assolutamente imper-scrutabile. Da questa imper-scrutabilità della vita deriva che essa può essere espressa solo in metafora. Riconoscere ciò, spiegarne le ragioni, mostrarne le conseguenze, è l'inizio di una filosofia che può davvero rendere giustizia ai grandi fenomeni della poesia, della religione e della metafisica, in quanto essa coglie il nocciolo ultimo della loro unità. Essi esprimono tutti la stessa vita, alcuni in metafore, altri in dogmi, altri ancora in concetti. Infatti, persino i dogmi, intesi correttamente, non si occupano di qualcosa di trascendente<sup>19</sup>.

# LIBRO QUARTO

La vita

Psicologia descrittiva e comparativa



**PRIMA SEZIONE**  
**La struttura della vita psichica**



*Primo capitolo*  
L'inizio della filosofia  
La soluzione del circolo contenuto in questo inizio

La dimostrazione che è consentito utilizzare tutti i fatti positivi corroborati e leggi come presupposti di una filosofia plausibile. È molto meno consigliabile prendere alcune verità pienamente certe e trarre da esse ipotesi incerte mediante inferenze problematiche, come fecero Kant, Fichte, Spinoza, ecc. In definitiva si tratta di interpretare la realtà esperita tramite inferenze la cui certezza dipende dalla possibilità di corroborarle universalmente.

*Secondo capitolo*

La possibilità di stabilire una connessione descrittiva della vita psichica, in cui le ipotesi compaiono solo come possibili membri connettivi di una realtà psichica data. L'edificazione di una filosofia reale, che può porre le fondamenta per un sapere concreto, per un'azione concreta e per il sentimento della vita, dipende da questa possibilità

Per ipotesi io intendo una proposizione che collega apparizioni, le quali possono anche essere collegate mediante altre proposizioni o pensate come così collegate. Il principio di conservazione della forza non [é] un'ipotesi. Neppure associazione, fusione, ecc., definite correttamente, sono ipotesi.

Anche la psicologia esplicativa, per raggiungere un livello più scientifico, ha bisogno della psicologia descrittiva. Secondo la terminologia tradizionale, la psicologia descrittiva può essere designata come "psicologia empirica" o come "antropologia"<sup>20</sup>. Il concetto di antropologia è quello di una scienza completa, che in teoria abbraccia tutte le funzioni della vita psichica, rendendo visibile la loro importanza e le loro relazioni, anche esplicando ciò che è ovvio e auto-evidente. In conclusione, essa dovrebbe rendere intelligibile tutta la vita, incluse le forme principali delle differenze psichiche, la relazione con la vita teoretica, ecc.

*Terzo capitolo*  
Tratti fondamentali<sup>21</sup>

Un esame comparativo della vita rivela sempre una combinazione di funzioni connesse con l'attività produttiva della vita all'interno del mondo animale. Partendo da questa combinazione, la psicologia non procede affatto

ipoteticamente, poiché l'apprensione della vita, che inizia dalla sua attività produttiva, anziché dai suoi elementi, come è prassi, è indipendente da ogni ipotesi, ed esprime il sentimento stesso della vita. Questo sentimento della vita mira sempre verso alcuni stati desiderati e misura in relazione ad essi il valore e significato della nostra esistenza. Il nostro sentimento della vita non deriva da una congettura e non può essere rimosso da una congettura. Se individuiamo nel sentimento della vita l'unità basilare di ogni vita, questa unità non è nulla di metafisico, nulla di sostanziale. Piuttosto, è la sola unità di cui in ultimo sappiamo qualcosa. Noi la chiamiamo il Sé ed designa solo un coappartenere e un tendere verso i medesimi fini. Espresso negativamente: gli elementi, che noi qui distinguiamo, non sono fattori separati che cooperano a fare un prodotto. Dove c'è vita interna, li troviamo diversi tratti fondamentali, disposizioni e prestazioni tra loro interconnessi. Noi li differenziamo senza che qualcuno sia in grado di dire come essi si condizionano l'un l'altro. Può darsi che la natura della vita interna sia semplice; tuttavia sarebbe errato voler semplificare questa connessione avvalendosi di congetture arbitrarie<sup>22</sup>.

1. Noi conosciamo la vita interna solo come legata alla materia organica e ai suoi processi. Ma ciò significa solo che io trovo la mia propria vita interna legata in questo modo e che è possibile per me avere accesso alla vita interna di un corpo simile al mio solo per analogia basata su movimenti. Sarebbe comodo per la costruzione di un'immagine del mondo, se si potesse trarre da ciò una relazione generale retta da leggi.

La relazione tra corpo proprio e vita interna è data nell'esperienza come una coappartenenza.

2. Questa vita interna, come un Sé a cui appartiene un corpo, è distinta dagli oggetti, ma allo stesso tempo interagisce con essi. Naturalmente quest'intera relazione è anzitutto data solo nella coscienza, ed è descritta qui solo come essa è data lì. Ma la vita, ovunque la troviamo, consiste in questa interazione tra un Sé e gli oggetti che lo circondano e formano il suo *milieu*.

Anche qui non è possibile una generalizzazione del tipo utilizzato in metafisica. Lì il Sé è stato interpretato [come] *monas*, atomo, monade, realtà ultima, e l'universo come una totalità in cui queste unità interagiscono. Infine poi, mediante una nuova analogia è aggiunta una più alta unità di questo intero sistema. Ma le ipotesi naturalistiche, sebbene siano necessarie, e le analogie metafisiche, sebbene soddisfino il bisogno di percepire la vita, non sono tuttavia né esperienze né nessi necessarie di esperienze.

3. L'interazione tra il Sé, che è, per così dire, avvolto da un corpo, e gli oggetti trova la sua espressione nella struttura di tutta la vita interna. Noi



esperiamo questa interazione in noi stessi, e la ritroviamo in altri esseri viventi. Essa si basa sul fatto che un essere vivente, nel bel mezzo degli stimoli che influiscono su di esso a partire dal suo *milieu*, cerca di soddisfare il suo sistema istintuale ed emotivo in reazione a questi oggetti, o adattandoli ai suoi bisogni, o adattando se stesso a ciò che è immutabile.

Troviamo questa struttura incarnata in ogni essere vivente. Essa svolge il compito che può essere designato soggettivamente come soddisfacimento istintuale ed equilibrio emotivo, e oggettivamente come autoconservazione e propagazione individuale. Attraverso questa struttura vediamo vari gradi di completezza di adattamento, e ciò tramite i diversi gradi di differenziazione delle funzioni e dei loro collegamenti.

Questa è la grande legge di tutta la vita che pervade l'intero mondo animale. È la stessa, sia che le si applichi la spiegazione di Aristotele o di Cuvier, di Goethe, Lamarck o di Darwin. Essa è in se stessa incontestabile e indubitabile.

4. Uno potrebbe concepire questa struttura come un semplice meccanismo riflesso. E quelli che lo fanno riguardo ai livelli inferiori di vita non possono essere confutati. Ma la vita interna si distingue in particolare per il fatto che stimolo, reazione e il conseguente adattamento sono accompagnati da differenti gradi di coscienza. Se volessimo speculare teleologicamente, potremmo dire che la struttura della vita derivi il proprio senso e significato segnatamente dal fatto che nel sentimento vitale sono percepite in qualche modo fluttuazioni e i conseguenti adattamenti. Questo in ultimo condurrebbe a un panpsichismo. Fechner ha sviluppato questa posizione in modo profondo e abile; ma chi può indovinare che cosa succede al di là della coscienza, dove non possiamo esperire più nulla della vita?

Anche la coscienza manifesta differenziazioni, distinzioni, combinazioni, gradazioni, rispetto alle funzioni dell'organismo. Anche qui dobbiamo respingere generalizzazioni metafisiche simili a quelle di Fechner.

Il modo in cui questi differenti tratti del volto della vita [si] unifichino e formino un'unità espressiva ci è celato per ora, forse per sempre.

#### *Quarto capitolo*

I livelli e modi di differenziazione, combinazione e gradazione nella struttura della vita e la conseguente multiformità degli esseri viventi

Faccio un po' di escursione da Sils Maria giù verso Maloggia, o semplicemente dalla vetta del Rigi verso Gersau o l'incantevole Hertenstein. Dalla sommità, dove i venti non fanno crescere nessun manto continuo di vegeta-

zione e nessun albero, in poche ore sono al Tal, tra allori, mirti, viti e uliveti. Corrispondentemente si trasforma anche il mondo animale.

La descrizione di questa multiforme natura di strutture della vita nella loro sistematica è indipendente dalle varie esplicazioni ipotetiche dell'origine di questa sistematica.

**SECONDA SEZIONE**

**Sistematica comparativa della vita istintuale ed emotiva**



*Primo capitolo*<sup>23</sup>

Il sistema degli istinti e dei sentimenti

Mera descrizione delle relazioni tra istinto, sentimento e disposizione, ecc.  
Concetto di lati della vita psichica, espressione simbolica di qualcosa di indefinibile e inesplicabile.

*Secondo capitolo*

I meccanismi istintuali corporei, la loro sistemica comparativa nel sistema animale e la connessione notevole con il sistema umano

*Terzo capitolo*

Disposizioni che ecc., senso dell'onore, avidità di dominio, pudore, ecc.

*Quarto capitolo*

Sentimenti che determinano transitoriamente il decorso dei processi psichici

*Quinto capitolo*

La provvisoria inconoscibilità delle relazioni e l'inesplicabilità dei processi<sup>24</sup>



**TERZA SEZIONE**

**Coscienza e attenzione**

**Lo sviluppo e l'inscrutabilità dell'intelligenza**





### *Primo capitolo*

#### Il Sé

### *Secondo capitolo*

Il suo essere condizionato da oggetti e la dottrina dei sensi.  
Legge dell'energia sensoriale. Legge psicofisica

### *Terzo capitolo*

La stimolazione della coscienza  
nell'interesse e nell'attenzione

### *Quarto capitolo*

L'aumento di stimolazione della coscienza consiste in processi  
che possiamo apprendere solo nelle loro funzioni (condizioni)

### *Quinto capitolo*

Le condizioni più generali della coscienza. Tentativo di costruire una teoria  
descrittiva anziché dell'atto di fusione.

Impossibilità di risalire dietro questi atti primari e paragonarli ad un atto  
fisico. La metaforicità di ogni descrizione e l'ipertrofia della conoscenza  
nella psicologia contemporanea.

- a) La connessione della vita psichica. Il perdurare delle sue acquisizioni.
- b) Distinzione, distanza, grado, ecc.
- c) Combinare, associare.
- d) Fusione come fatto. La comparsa degli atti di distinzione e la loro gradualità.

### *Sesto capitolo*

Le modificazioni che hanno luogo in queste condizioni, che  
possiamo designare come condizioni formali della coscienza.  
Nella misura in cui queste modificazioni possono essere riportate ai gradi di  
coscienza, esse sembrano suscettibili di un'analisi quantitativa. Questo è il  
campo più proprio della psicofisica. Ma la relazione tra vita istintuale,  
interesse e attenzione nella coscienza presenta aspetti inscrutabili, non appena  
entra in gioco il lato qualitativo degli stimoli, degli istinti e dei sentimenti.

### *Settimo capitolo*

Il compito di dedurre le forme del pensiero logico. Si può cercare di as-  
solvere questo compito solo se ci si trova davanti ad una descrizione dell'in-

tera vita psichica, quindi anzitutto ad una descrizione della memoria, dell'immaginazione e del pensiero logico. Il pronosticare che anche qui ci s'imbatta in una relazione di condizioni ed effetti esterni [e] interni, non può essere affatto subordinato al principio *causa aequat effectum*. La legge di intensificazione di Fechner-Wundt contrapposta alla legge di conservazione ha tutte le imperfezioni di una vaga concezione. Impropiamente [essa] si chiama legge, d'altro canto meccanizza ciò che è vivente. Si ha così un compromesso tra la vita interna e la teoria meccanica, come sempre in Wundt.

#### *Ottavo capitolo*

Forme principali dell'intelligenza. Differenze nelle energie sensoriali ecc.

#### *Nono capitolo*

Esplicazione e inesplicabilità in questo campo.

1.) La teoria psicofisica del rapporto tra corpo e vita psichica non possiede un fondamento che potrebbe rendere intellegibile il rapporto tra stimolo e sensazione, ecc.

2.) La legge delle energie sensoriali trasferisce il problema dal mondo fisico al mondo psichico. Ma anche qui esso è analogamente insolubile. È inspiegabile come dai movimenti fisici possa derivare una sensazione e come dalle sensazioni principali possano derivare le particolari energie sensoriali. [Questi] sono solo casi della generale inesplicabilità di tutti i mutamenti qualitativi. Questi mutamenti possono essere descritti, ma la spiegazione rigorosa si dà, secondo la natura dell'intelletto umano, solo nel campo quantitativo (Galileo, Keplero, ecc.).

3.) La legge psicofisica fondamentale potrebbe fornire una concreta spiegazione. Questa legge, dal momento che si muove nel campo quantitativo, è superiore alla legge delle energie sensoriali, ma è alle prese con la difficoltà di dimostrare una relazione puramente quantitativa (impercettibile è uguale a, ecc.), e con la difficoltà di fornire una interpretazione. Ma siamo solo agli inizi, e tutti i grandi ricercatori sono interessati ad essa (contrariamente alla psicologia corrente), poiché il loro interesse verte su ciò che è quantitativamente tangibile in questo ambito.

4.) La difficoltà di delimitare gli atti primari e l'impossibilità di determinare il loro carattere assolutamente primario, che è solo relativamente primario.

5.) La difficoltà [di determinare] la portata della coscienza (storia degli esperimenti di Wundt), la relazione tra interesse, concentrazione, ampiezza, intensità, ecc.

Eppure la psicologia esplicativa ripone la sua grande aspettativa in una psicofisica interna. In ultimo, è inesplicabile la transizione all'immaginazione (da cui non è separabile la memoria, dal momento che anche questa = immaginazione) e al pensiero logico. Ciò che di spontaneo vi agisce è racchiuso nel Sé. Sbagliato il tentativo di identificarlo, nel caso di Wundt, con l'attenzione. Così pure designarlo come appercezione. Più velato Kant e Schopenhauer. La variabilità e la costanza, l'unità e il molteplice che in essa viene sintetizzato, ecc., sono ciò che effettivamente Wundt presuppone sempre in termini di appercezione. Ma se al contempo egli sembra farlo derivare da un processo elementare, ciò lo deve anche in qualità di darwinista.



**QUARTA SEZIONE**  
**Temperamento e volontà**



### *Primo capitolo*

Analisi comparativa dei processi di reazione a stimoli nella serie ascendente degli esseri viventi

### *Secondo capitolo*

In base alle condizioni dell'intelligenza umana descritta, la vita emotiva e istintuale si presenta con il carattere di consapevolezza (circospezione), di multiformità di ciò che è dato nel passato, nel presente e nel futuro, di ciò che è distinguibile nello spazio ordinato, di ciò che nell'intelletto è aggiunto col pensiero, infine, di connessione tra ciò grazie a cui tutti i fenomeni conservano il loro carattere specifico.

### *Terzo capitolo*

Dottrina degli affetti (stati d'animo, distinti [secondo] sentimento, istinti e volontà)

### *Quarto capitolo*

Il senso tragico nella vita dell'animo umano [nasce] dall'impedire l'odierno avvenire ecc., la visione eroica; dall'altro lato, lo sviluppo. Questi sono i due aspetti dell'esistenza umana. Nella concezione della vita si mette in risalto ora l'uno, ora l'altro aspetto. Shakespeare, i suoi sonetti, il suo Amleto, la sua delicata Ofelia – il tipo della concezione tragica della vita. Goethe – il tipo dell'idea di sviluppo. Per l'uomo moderno entrambi questi tipi [costituiscono] così un tutto, un mezzo per considerare la vita come un tutto, uno specchio della vita stessa.

### *Quinto capitolo*<sup>25</sup>

La scelta come caratteristica distintiva della vita volontaria dell'uomo è quindi il fondamento psicologico dei processi morali. Brentano trae da questa antica verità la nozione di preferenza.

A partire da Spinoza il compito è stato quello di derivare questi fenomeni della vita morale da un meccanismo di rappresentazioni, passioni, ecc. A questo proposito viene presupposta un'unità spontanea, un Sé, una X, che si vuole estrinsecare come scelta e volontà. La libertà è il sentimento che esiste in noi accanto a quello di necessità. È un fatto da spiegare descrittivamente. La libertà è inesplicabile per l'intelletto. Quando l'intelletto è sovrano, la libertà non esiste (Spinoza, Leibniz, ecc.). Se esiste libertà, [...]<sup>26</sup>. Dalla mia filosofia deriva che il problema della libertà non è una peculiarità della nostra

conoscenza della vita, ma che la sua inscrutabilità permea tutta la nostra vita interna. Inoltre, che una regolarità statistica, la quale si riferisce semplicemente a medie ecc., non è in contraddizione con la coscienza della scelta relativa a azioni qualitativamente presenti. Noi non siamo liberi qualora utilizziamo l'energia di cui disponiamo per seguire necessariamente impulsi motivati da dolore e piacere; noi siamo liberi qualora la utilizziamo per creare contrappesi che hanno una differente motivazione, ecc. Questa libertà è possibile anzitutto in un essere che può soffrire per il futuro più di quanto un animale soffre per un dolore presente. Essa è legata ai tratti antropologici della vita istintuale ed emotiva sopra descritti.

*Sesto capitolo*  
Il temperamento

È proprio dell'uomo, poiché solo [l']uomo [conosce] questo approfondimento, collegamento, ecc.

*Settimo capitolo*  
Le forme fondamentali della vita dell'animo.  
I temperamenti come un tentativo ecc.

*Ottavo capitolo*  
Il carattere

*Nono capitolo*  
Le forme fondamentali del carattere

La caratterologia di Bahnsen<sup>27</sup>: la transizione del sentimento in azione o meno, ecc. La sede centrale della transizione dall'interesse al sentimento, dal sentimento alla volontà.



**QUINTA SEZIONE<sup>28</sup>**

**L'evoluzione storica dell'individuo  
e la sua più alta realizzazione**



*Primo capitolo*  
L'unità di intelligenza e carattere

La scienza può [essere] esposta solo nell'analisi, ma nella vita intelligenza e carattere sono qualcosa di indiviso. Menti davvero eminenti hanno sempre sostenuto che tutte le operazioni intellettuali sono rette dal carattere, che queste operazioni sono lo specchio della costanza e della veridicità. Schiller ha visto il genio nello zelo, Schopenhauer nella veridicità libera da ogni volontà. Per altro verso tutte le azioni rivolte verso il mondo sono una vittoria sulla natura; l'agire politico consiste nel vedere la realtà più profondamente e più correttamente di altri. Da qui deriva il compito di descrivere le relazioni tra i due lati sopra illustrati.

*Secondo capitolo*  
L'evoluzione storica dell'individuo

Quando si leggono le opere dei poeti o le biografie degli storici, si ha modo di gettare uno sguardo sulla incommensurabile varietà di evoluzioni storiche. Quasi nulla sembra essere impossibile alla perversione umana. Tuttavia, quando si forma l'immagine di una regola o di un tipo di sviluppo, questo concetto si pone tra il concetto di legge e il concetto di ideale. Esso indica quel percorso che è il più conforme alle disposizioni presenti in un uomo sano e normale. Il moderno romanzo di formazione, nato come immagine speculare del punto di vista storico-evolutivo della scienza, esprime la medesima regola.

La regola dell'evoluzione storica è così significativa e così importante per la comprensione della vita umana proprio perché è in antitesi con la comprensione empirica, eppure ogni poeta modella la storia del suo eroe secondo questa regola. Dal cupo crepuscolo della giovinezza si origina la potenza superiore dei sentimenti ideali, un presentimento di ciò che è ancora di là da venire, il quale mostra proprio sulla scorta delle manifestazioni della vita come l'uomo sia guidato in qualche modo da anticipazioni. Sentimenti e aspirazioni nobili sono più forti quando l'individuo matura senza che le sue impressioni della vita si irrigidiscano in esperienze fisse.

Tutto lo sviluppo successivo dipende da se le idee concepite durante la giovinezza e supportate dalla vita emotiva propria di questa età possono essere mantenute a fronte delle esperienze ed essere così realizzate nella realtà; infatti, nessuno è in grado di proiettare un tale contenuto di vita dopo che è passata l'età in cui i sentimenti ideali sono più intensi. Solo finché la vitalità e

i sentimenti dell'individuo prevalgono sulle sue esperienze, è possibile per lui creare un significativo contenuto di vita dotato di una salda unità.

Il suo successivo sviluppo richiede che il contenuto di vita della giovinezza sia un'effettiva anticipazione della vita. Se ciò accade, allora il suo sviluppo sarà un'ascesa, altrimenti il corso della vita sarà tragico.

È stato spesso osservato che persino nel caso di uno sviluppo crescente della vita arriva un momento in cui si fanno valere le forze contrarie della realtà. Ciò è ancora più vero quanto più l'uomo è storico, quanto più forte è l'influenza che egli ha esercitato sulla propria epoca.

### *Terzo capitolo*

#### Le forme particolari dell'evoluzione storica dell'uomo

### *Quarto capitolo*

#### Fini ultimi

Schopenhauer vede i fini ultimi dello sviluppo umano in quei processi e funzioni che trascendono il nesso tra stimoli, rappresentazioni e reazioni del volere. In essi si spezzerebbe il legame che unisce strettamente stimoli, rappresentazioni e motivazioni del volere.

L'intuizione libera da ogni volontà nel genio e l'azione sciolta da ogni desiderio nel santo sarebbero le più alte funzioni della natura umana. In ciò egli esprime con formulazione estetica e mondana l'antica dottrina di tutte le religioni della rinascita: la redenzione dell'uomo dal giogo del nesso naturale tra stimoli, rappresentazioni, desideri e azioni. Il legame del nostro nesso naturale deve dissolversi, quando entrano in azione forze superiori. Sarebbe impossibile che una dottrina così universalmente diffusa fosse priva di un nocciolo di verità interiore. Tuttavia questa dottrina della rinascita è solo un simbolo di una esperienza più profonda, che corrobora una concezione superiore della natura umana e che, per altri versi, non contraddice affatto la considerazione storico-evolutiva. Piuttosto, proprio ciò che entra in azione in questi significativi fenomeni religiosi, è contenuto di regola nell'intero sviluppo dell'uomo. Questo sviluppo di norma avanza in direzione della libertà dell'individuo, ma le forze, che lo rendono possibile, sono efficaci in tutti i suoi stadi<sup>29</sup>.

LIBRO QUINTO<sup>30</sup>

Fondazione della conoscenza



**PRIMA SEZIONE**  
**Vivere e conoscere**





## *Primo capitolo*

### Il pensiero come una funzione della vita

Ovunque c'è vita interna, il suo significato risiede nella coscienza, nella riflessione, nella circospezione. E vediamo inoltre che tutta la coscienza, attraverso la differenziazione dei suoi organi e delle funzioni, sale al livello del pensiero. Le sue operazioni elementari sono implicite in tutti i processi psichici. Esse sono coinvolte negli stati emotivi e nei processi volontari, tanto quanto nei processi del conoscere, percepire, giudicare e inferire. Noi distinguiamo, colleghiamo, ecc., continuamente. Il pensiero, nelle sue operazioni elementari, non è quindi necessariamente un atto di accertamento della realtà effettuale; atti di valutazione e atti di volontà sono parimenti processi di pensiero.

Detto questo, è facile risolvere una questione riguardante il punto di partenza della logica, che ha coinvolto in polemiche i logici moderni, rendendo in tal modo problematica la costruzione della loro scienza. Il pensiero è anzitutto elevazione della coscienza alla chiarezza e distinzione tramite analisi, distinzione, collegamento, ecc.; esso diventa pensiero discorsivo quando è espresso mediante segni linguistici. “Oh, queste maestose montagne innevate, illuminate dal sole autunnale!” Anche questo è un atto discorsivo del pensiero. “Verso l'alto! Su per l'impervio sentiero! Seguimi!” Questi sono tutti atti discorsivi del pensiero. È facilmente possibile, mediante uno spostamento, concepire anche queste valutazioni e determinazioni di scopo come giudizi sulla realtà effettuale. Questo è ciò che fa Lipps. Ma qui come altrove è importante mettere in evidenza l'aspetto naturale della logica.

Questa prospettiva è incompatibile con la tesi che pensare è giudicare, che ogni atto del pensiero è un giudizio. Questa tesi sembra essere influenzata dalla teoria che il giudizio è il processo cogitativo su cui si basa la logica, sebbene i due inizialmente non coincidano. Sigwart rese fondamentale questa tesi. Ma non si può negare che Erdmann ha tratto da essa la corretta conclusione, vale a dire, che se essa è vera, allora anche “Verso l'alto!” è un giudizio. Tuttavia ciò non amplia, come suppone Erdmann, la teoria, ma la spinge fino al suo limite *ad absurdum*. L'atto di pensiero, sul quale si deve basare la logica, per il quale sono valide le leggi logiche e [che] diventa la forma del pensiero, è l'atto cogitativo che come un giudizio contiene un'asserzione sull'effettuale.

Se voglio trasformare in un giudizio l'atto cogitativo incluso nel comando: “Vieni qui!”, o il desiderio “Ah, se avessi le ali!”, allora devo renderlo

un'asserzione su una realtà interna: vorrei avere le ali, ecc. Da qui segue quindi che la posizione che ha luogo nella percezione contiene l'origine del giudizio.

Questo dimostra ancora una volta che il giudizio non è nulla di primario. La posizione, che in ultimo è sempre inclusa nel nostro processo interno o nelle determinazioni emotive e volitive connesse alla percezione esterna, è portata [ad espressione linguistica] dal giudizio tramite analisi, ecc. Questo deve essere fatto valere contro Brentano.

Un'altra classe di atti di pensiero chiamo le valutazioni o apprezzamenti emotivi. Essi hanno la loro espressione più semplice, più elementare, nella forma dell'interiezione o esclamazione, così come il giudizio ce l'ha nell'asserzione di un dato di fatto percepito in una proposizione atomica. Ma in entrambi i casi c'è già un inserimento dell'impressione in una parola e nel suo significato generale.

Un'altra classe ancora di atti di pensiero emerge quando il sentimento diventa desiderio o avversione. Ciò è espresso nel modo ottativo o congiuntivo. Infatti, questi modi designano la distinzione primaria tra atti di pensiero nel linguaggio.

Quando compare un atto di volontà, esso tende ad assumere la sua forma primaria nell'imperativo; persino nel caso di una propria decisione, l'imperativo "Alzati!" precede la proposizione "Io mi voglio alzare". Quest'ultima presuppone il primo.

Quindi vediamo che gli atti di pensiero evidenziano, in modo chiaro e distinto, le varie componenti del processo di vita, come esse si differenziano sulla base della struttura della vita, cioè, mediante processi di distinzione, divisione, collegamento, ecc.

Quindi gli atti di pensiero hanno la propria base sempre nel processo di vita stesso, il quale è naturalmente coscienza. Essi lo elevano ad un più alto livello di circospezione e portano così la vita al di là del singolo momento e del suo impulso particolare.

Da questa relazione segue che i giudizi conservano sempre le tracce della loro origine nella vita. 1. La connessione prodotta dal giudizio è il risultato dell'unità del Sé nella molteplicità dei suoi momenti. 2. Quando poniamo esplicitamente un oggetto, c'è una coercizione imposta dalla volontà e una pressione sul nostro sentimento, che forniscono lo sfondo di questa posizione, senza la quale non si ha un sapere immediato. 3. Quando uno stato è appreso nell'esperienza interna ed è espresso in una proposizione, esso è uno stato di vita, che forma un momento della nostra esistenza e quindi reca in sé il marchio della soggettività e lo comunica all'enunciato. 4. Persino la necessità logica comporta una coercizione della volontà, che si distingue dalla posizio-

ne di un oggetto solo mediante qualcosa di indiretto, qualcosa di mediato. Le forme di ragionamento hanno qualcosa di coercitivo che è connesso alla coercizione del fatto. Il sentimento particolare della necessità logica dipende da questo tipo particolare di coercizione che io esperisco. 5. Cosa, effetto, patire, sostanza, causa, essenza, scopo, ecc., sono categorie della vita. Esse esprimono realtà di vita che sono insite nell'esperienza interna del soggetto.

Proprio come l'origine del giudizio e della conoscenza risiede nella vita, così anche il loro fine. La vita, in base alla sua struttura, è condizionata teleologicamente nella sua funzione dal crescente interesse della coscienza per la natura e i modi di effettuazione degli oggetti esterni, e per i mezzi per rievocarli o eliminarli. Essa è altresì condizionata dalla intensificazione della riflessione sui valori e fini che emergono nella percezione interna.

Ma mentre avviene questa chiarificazione, si ha un processo di sviluppo, nel quale le condizioni che governano un fatto – ad es., determinazioni temporali e spaziali, relazioni causali e condizionali, ecc., le loro componenti, ecc., la regola che governa il suo comparire e scomparire – [diventano] sempre più distintamente coscienti. Con ciò il nesso di pensiero si distacca progressivamente dalla vita, nella quale esso era, per così dire, immerso. Secondo uno schema generale, il fine della vita di sviluppare i mezzi impliciti nella conoscenza passa in secondo piano, poiché le attività del vedere, sentire, ragionare, ecc., forniscono un soddisfacimento di energie, che possono essere più deboli, ma sono più durature. Ogni buon risultato ottenuto qui è accompagnato da piacere. Forse tutto ciò è dovuto, oltre alla gioia insita in ogni impresa riuscita, al soddisfacimento di un impulso della conoscenza, che travalica le energie del vedere, ecc.

Questo è il modo in cui l'attività conoscitiva rivendica la sua indipendenza dalla vita per diventare autonoma, un tutto, astratto, indifferente, sorretto dal lavoro di innumerevoli menti scientifiche: una connessione spirituale universale. Un fatto di grande portata, eppure anche pieno di pericolo dovuto alla sua astrazione e alienazione dalla vita! Il valore pedagogico e il progresso intellettuale in questo campo consiste nell'astratta universalità.

### *Secondo capitolo*

#### La connessione acquisita della vita psichica e l'atto di pensiero

Una seconda considerazione generale riguardo a tutti i processi cogitativi, che emerge dal Libro precedente ed è decisiva per esso, sta nel fatto che i pro-

cessi logici vanno considerati non come elementi isolati che entrano in combinazioni, ma come parti di un tutto la cui costituzione dipende da quest'ultimo. Le parti sono condizionate dall'intera connessione psichica acquisita della vita psichica, specialmente dalla connessione della realtà effettuale.

Lo sviluppo della logica ha portato alla sua costituzione formale, secondo la quale i concetti entrano in relazione tra loro sulla base, per così dire, di un computo. Non solo la Stoa, ma già Aristotele si era mosso in questa direzione. Già lui, attenendosi alle vedute di Platone, mise in relazione la logica con la retorica, ecc.

Ciò comporta che la proposizione dipende dalle due premesse del sillogismo, dalle premesse dell'induzione, ecc.

Nacquero così gli stivali spagnoli della costrizione logica. In realtà ogni giudizio dipende dalla determinazione dei concetti che sono in esso contenuti. Ogni concetto [dipende] dalla determinazione dei suoi contrassegni, che sono altresì determinati come concetti. Dal momento che queste determinazioni si effettuano a loro volta in giudizi, nei quali intercorre la medesima relazione, da ciò deriva che ciascun giudizio dipende dall'intera connessione di pensiero di un individuo in una data situazione. E dal momento che il linguaggio e il pensiero scientifico si formano e si sviluppano nella cooperazione di più individui, possiamo concludere che ogni giudizio è determinato dalla connessione di pensiero dell'umanità e dalla connessione di pensiero del singolo individuo, che è racchiusa e condizionata dalla prima.

### *Terzo capitolo*

#### La storia dello sviluppo della connessione di pensiero dalla connessione della vita e la relazione delle forme e leggi logiche interne

Da quanto detto sopra si evince quindi che la legge suprema della conoscenza risiede nel fatto che quest'ultima è il prodotto di uno sviluppo graduale – il cui soggetto è l'umanità stessa – dalla totalità delle forze della vita umana, e dalla sua relativa coscienza, verso una connessione astratta, necessaria e universale, che diventa sempre più libera dalle condizioni accidentali della vita e che rappresenta la realtà effettuale in modo universale e necessario.

Da ciò deriva il principio, stabilito per la prima volta da Schleiermacher, che non c'è nessun inizio assoluto della filosofia o della conoscenza, e inoltre, che non c'è nessun sapere assoluto. Io amplierò questo principio in ciò che

segue. La vita e il sapere della vita restano lo sfondo inanalizzabile di ogni analisi e astrazione, per quanto indipendenti queste possano diventare nella conoscenza. Infatti, questa indipendenza si realizza solo mediante un'astrazione di contenuti parziali, che rendono possibile la necessità della conoscenza. Per conseguenza il problema della conoscenza sta nel come stabilire punti di partenza per una conoscenza universale e necessaria. In ciò che asserisce, questa è assoluta; è variabile solo nella forma:  $2 \times 2 = 4$  non cambia, ma è relativa nella misura in cui evidenzia soltanto una relazione costante e necessaria in ciò che è reale.

Questo punto di partenza consiste principalmente nella necessità assoluta delle proposizioni riguardanti ciò che è quantitativo. Tale necessità è data nei fatti esperienziali della matematica. La spiegazione sta nel fatto che noi effettuiamo sequenze numeriche e costruzioni spaziali. Sulla base di quanto detto finora, unitamente al fatto della scienza matematica della natura, è ora possibile avere un'idea di questo tipo di processo. La necessità, in contrapposizione al riconoscimento dei fatti della realtà effettuale, è sempre connessa con le relazioni logiche contenute nelle operazioni elementari del porre in uno, confrontare, dividere, collegare.

Queste operazioni implicano anche un tipo di esperienza. Esse costituiscono una esperienza di secondo ordine. La differenza di grado, che emerge quando effettuo un confronto, è una tale esperienza. Io so che qualsiasi cosa, che è stata separata da un intero, era contenuta in questo intero e quindi essa contiene meno dell'intero. Questa è un'esperienza basata sul fatto della separazione, il cui risultato non ha bisogno di essere analizzato mediante comparazione e misurazione. La necessità (logica o formale) è la coscienza di essere costretti a coordinare nella rappresentazione due oggetti della coscienza, indipendentemente o meno se essi siano oggettivamente reali<sup>31</sup>. Questa necessità logica si basa sull'evidenza che accompagna le operazioni logiche elementari e che è in definitiva un'esperienza di secondo ordine. È evidente che esiste una relazione tra queste operazioni e l'istituire uguaglianze, lo stabilire identità e la corrispondente legge logica fondamentale, ma la natura di questa relazione non può essere ancora accertata. Sembra che ci sia anche una relazione particolare di identificazione contenuta nel concetto empirico di una classe che rappresenta i suoi esemplari. Sulla base di questa relazione noi immaginiamo qualcosa di semplice, che rappresenta ciò che è comune a cose differenti, come una molteplicità indeterminata. In questo concetto empirico è contenuto il concetto di identità, ma sembra che non vi sia contenuto soltanto esso. Ciò è anche vero per il processo del dividere. Insomma, in tutte queste operazioni

è sicuramente contenuta la relazione di identità, ma esse sembrano contenere di più, e per precisione un “più” che non è un apporto di esperienza, ma piuttosto una condizione di possibilità delle nostre esperienze.

Perciò, noi tracciamo anzitutto una distinzione tra queste operazioni elementari. Esse contengono esperienze che travalicano l'identità, ma emergono solo in una coscienza che, in quanto fornisce le condizioni di queste operazioni, è distinta da esse. Queste condizioni sono uniformità (in definitiva legge), tutto e parte.

Quindi da queste relazioni deriva che i livelli di conoscenza sono condizionati dai livelli della costruzione di relazioni quantitative in ciò che è effettuale.

#### *Quarto capitolo*

### Le costanti relazioni formali fondamentali della conoscenza nel contesto del suo sviluppo

La determinazione di queste relazioni dipende dall'esito delle controversie logiche attuali. La disputa più generale è se la logica deriva dal concetto di necessità (formale) o dal concetto delle relazioni di identità, uniformità, tutto, parte e contenuto parziale. Quest'ultimi concetti, usati nella logica matematica e formale, vengono fatti risalire all'identità.

La necessità dipende da queste relazioni. Perciò, la necessità riscontrata in un assioma e in una conclusione sono identiche, sono dello stesso tipo.

La seconda disputa verte sull'intera teoria del pensiero mediato. In questo campo possiamo procedere in termini o di considerazioni dell'estensione o di considerazioni del contenuto. La considerazione dell'estensione riduce totalmente o parzialmente tutte le mediazioni tra unità concettuali alla relazione tra l'universale e il particolare, ovvero, a ciò che è parzialmente o totalmente contenuto o escluso. Questo è un procedimento che stabilisce la validità degli effetti delle relazioni fondamentali solo in termini di universalità e particolarità. Ma la prima obiezione decisiva a ciò è che il nostro pensiero non procede concretamente nei termini di questa relazione di estensione; il motivo effettivo del processo del pensiero e della conoscenza non è portato a coscienza tramite considerazioni dell'estensione. Il nostro compito è quello di spiegare le relazioni formali in modo tale da cogliere i loro motivi, il fondamento della loro certezza, la loro realtà e forza genetica nel corso dello sviluppo della conoscenza. E nel fare questo, noi comprenderemo anche come esse permeano tutta la percezione e il pensiero.

Per conseguenza la teoria della presenza delle funzioni logiche elementari attraverso l'intera connessione della conoscenza umana è il punto di partenza della teoria della conoscenza e della logica; correlativamente, queste funzioni sono gli equivalenti dell'esperienza, ma in quanto modi dell'esperienza esse sono le condizioni di ogni esperire, soggette a o bisognose di ulteriore fondazione; sempre correlativamente, queste operazioni portano a coscienza e cognizione le reali relazioni esistenti nella realtà effettuale; e ancora, la conoscenza assume sempre più il carattere superiore di connessione necessaria, quanto più compiutamente queste relazioni di identità, uniformità, essere-contenuto, ecc., [sono] accorpate ai fatti tramite la dottrina delle relazioni di identità per formare un sistema quantitativo.

### *Quinto capitolo*

Il circolo contenuto in tutto il conoscere  
e l'inizio o fondamento sicuro di ogni  
fondazione della conoscenza

In tal modo risolviamo anche due antiche questioni: se c'è un inizio assoluto del sapere e se la sua fondazione riflessiva non presuppone già il pensiero e la conoscenza stessa che essa cerca di giustificare.

Le operazioni logiche elementari, come quelle forme mediante le quali eleviamo a chiarezza e distinzione la nostra coscienza dei fatti, sono i presupposti e le condizioni di ogni esperire. Ma tramite esse noi prendiamo atto che sono esse stesse modi di esperire e che quindi possiedono la certezza di tutta la percezione interna.

Così la relazione esterna tra la forma e la materia del pensiero stabilita da Kant, la presupposizione di un'armonia prestabilita tra logismo e oggetti, e ancor più, l'intera ipotesi metafisica fondamentale dell'unità di entrambi nella ragione universale sono tutti dissolti mediante la conoscenza analitica che il logismo può essere ridotto a queste operazioni fondamentali quali modi d'esperienza.

Questa dissoluzione riceve certezza incondizionata tramite il grande principio: non importa se queste operazioni siano davvero la soluzione ultima o se esse comportino un logismo. Noi possiamo ridurre questo principio a queste operazioni, cioè, a esperienza. In tal modo per la connessione logica del pensiero il principio è fondato su queste operazioni, qualunque sia il suo contesto genetico.

Questa dissoluzione è allo stesso tempo la fondazione delle scienze d'esperienza. Una critica dell'esperienza esterna già esiste: fenomenalismo, Hume,

ecc.; una critica dell'esperienza interna è ancora da elaborare. Essa è fondamentale per lo studio della religione e della teologia. Ogni esperienza interna è soggetta alla medesima intellettualizzazione di ogni esperienza esterna. Noi possiamo apprendere l'esperienza interna solo distinguendo, dividendo, inferendo, ecc. Ma queste operazioni non modificano l'esperienza interna, che non è immediata, eppure è oggettiva.



**SECONDA SEZIONE**  
**Percezione e realtà effettuale**



*Primo capitolo*  
Il principio di fenomenalità

*Secondo capitolo*  
La realtà del Sé

*Terzo capitolo*  
La realtà del mondo esterno

*Quarto capitolo*  
L'oggettività delle esperienze interne

*Quinto capitolo*  
Il sistema di segni del mondo esterno



**TERZA SEZIONE**  
**Pensiero e verità**



*Primo capitolo*  
Le funzioni elementari

*Secondo capitolo*  
L'effettuale è [riconosciuto] anche come mondo esterno,  
come esperienza vissuta della volontà nella vita

*Terzo capitolo*  
Le concezioni reali di cosa, effettuare, patire, essenza  
sorgono da questa esperienza vissuta

*Quarto capitolo*  
Lo schematismo del linguaggio

Due aspetti del linguaggio: la forma linguistica interna e l'espressione vocale esterna. Qui ci occupiamo solo di quest'ultima. 1. Tre modi: asserzioni linguistiche; interiezioni, modi ottativo e congiuntivo; imperativi. 2. Qualità come struttura basilare dell'asserzione. La sua fonte ultima risiede forse nella trasposizione delle relazioni e determinazioni dell'io a qualsiasi altra cosa. Si generano in tal modo soggetto e predicato. 3. Lo sforzo volto al raggiungimento della consapevolezza, che rende il giudizio indipendente da stati momentanei, conduce a ulteriori determinazioni mediante particelle, declinazioni, coniugazioni, aggettivi, ecc. 4. La struttura delle proposizioni, congiunzioni, ecc., deriva dal rappresentare la connessione logica.

*Quinto capitolo*  
Il giudizio e le categorie contenute in esso:  
cosa, proprietà, agire, patire, relazione, ecc.

*Sesto capitolo*  
Le proposizioni elementari e le categorie formali

*Settimo capitolo*  
Le categorie reali e la loro validità oggettiva

*Ottavo capitolo*

L'oggettività del nesso della realtà effettuale quale appare nei nostri stati ed è espresso nelle categorie contenute nei giudizi:  
il fenomenalismo riguardo al mondo esterno

*Nono capitolo*

Il sillogismo, la possibilità di indurlo  
da proposizioni elementari e il suo valore conoscitivo

*Decimo capitolo*

L'induzione



## LIBRO SESTO

Sul potere dell'uomo ottenuto grazie  
al sapere e i limiti di tale potere



*Primo capitolo*  
Antiche risposte e nuovi quesiti

“Solo l’umanità intera conosce la natura, solo l’umanità intera esperisce la vita umana. Per quanto ci provi, io vedo in molti celebri assiomi solo le espressioni di un’individualità, e per precisione ciò che è più generalmente riconosciuto come vero, è di solito solo un pregiudizio delle masse, che sono soggette a certe condizioni mondane e possono perciò essere benissimo considerate come un individuo” (Goethe a Schiller, marzo 1798). Queste affermazioni di Goethe esprimono il problema della vita stessa e indicano l’atteggiamento al contempo scettico e contemplativo nel quale la vita anzitutto ci pone. Questo è precisamente il nostro problema: siamo attornati, travolti e tormentati da un’incommensurabile molteplicità di considerazioni umane sulla vita e sulla natura. Udiamo un coro monotono di innumerevoli voci, il cui effetto iniziale è discordante e caotico. Serve a qualcosa aggiungere la nostra propria voce? O noi saremo in grado di discernere in questa scompigliata confusione qualche elemento comune che appartiene all’umanità? È possibile trascendere l’individualità nella visione della vita e conseguire qualcosa che sia valido universalmente?

Per risolvere questo problema, dobbiamo compiere un passo avanti al di là del modello consueto di critica della conoscenza. La critica della conoscenza di Locke, Leibniz e Kant era basata sulla certezza di una scienza razionale della realtà effettuale: in particolare, la logica, la scienza matematica della natura e una fede etico-razionale. Su questa base essi criticarono la metafisica come scienza del trascendente ovvero [delle] sostanze necessarie al fine di integrare l’esperienza interna ed esterna. Dimostrarono che possiamo costruire una connessione d’esperienza, ma solo fenomenicamente riguardo al mondo esterno; nel mondo interno possiamo costruire solo una legge morale valida universalmente. La piena realtà effettuale interna non può essere costruita e mostra solo connessioni empiriche; ma non possiamo trascendere questa realtà effettuale che è data nell’esperienza ed è costruita a partire da essa, senza produrre finzioni e trattare le idee come delle realtà.

Questa posizione della coscienza era in definitiva fondata nella scissione di immanenza e trascendenza, di atteggiamento teoretico e pratico, o, nel caso degli idealisti, di forma e materia della realtà nella coscienza.

La critica delle forme di intuizione, categorie e cose trascendenti, che in questo modo ne scaturì, ha adempiuto al suo compito storico. Essa ha distrutto per sempre la validità oggettiva di ogni sistema metafisico-razionale. Essa preserverà la propria validità contro ogni rinnovato tentativo di realizzare tali sistemi.

L'ulteriore svolgimento e affinamento di questi fili che avviene nelle attuali opere critiche gnoseologiche, l'adattare la critica della conoscenza all'odierna scienza naturale, può rendere questa posizione sempre più salda; ma questa critica non può offrire alcuna soddisfazione alla posizione della coscienza che si è venuta a creare direttamente in seguito a questa critica della posizione trascendente della coscienza. Essa esaurisce le possibilità riguardo al mondo trascendente mediante l'alternativa: o Hume o Kant. O il sistema della nostra conoscenza deriva dal collegamento di esperienze nell'ambito della natura grazie a processi psichici analogamente particolari e condizionati naturalmente, nel qual caso tutta la conoscenza si basa sul rimpiazzare un sistema di conoscenza con mere relazioni di dipendenza fattuale: conseguentemente tutta la conoscenza diventa positivisticamente un processo esteriore di stabilire uniformità di coesistenza e successione. Allora è ovvio che il sapere umano termina lì dove cessano i fatti, di cui si possono studiare uniformità di successione o coesistenza. Oppure il sistema della nostra conoscenza è *a priori*: in tal caso, in conformità alla natura di una connessione formale, un sistema di conoscenza è possibile solo nella misura in cui esso ha il proprio correlato in contenuti che debbono essere congiunti. E ogniqualvolta si verifica ciò, noi non sappiamo se il collegamento ha oggettività; specialmente perché le forme di intuizione e le idee formali producono risultati inadeguati, contraddittori. Quindi, in ciascuno dei due casi possibili, non c'è nessuna conoscenza di cose trascendenti, ma solo una conoscenza fenomenica della natura. Noi potremmo aggiungere che, anche quando trasferiamo un tipo di realtà al mondo esterno e a cose trascendenti – una possibilità non adeguatamente considerata dalla critica della conoscenza – non abbiamo nessun diritto a compiere inferenze analogiche sul trascendente, per cui Hegel, Schopenhauer, ecc., debbono essere parimenti esiliati nel campo dell'astrazione metafisica.

Dopo che le vie metafisiche per integrare la conoscenza empirica sono state distrutte, non è più possibile dimostrare una connessione oggettivamente valida delle cose. La conseguenza derivante da tale situazione di fatto è un probabilismo che trae la conclusione positivista, basata su analogie, che per l'uomo moderno non rimanga nulla eccetto una connessione positivista della realtà effettuale. O, in una situazione di coscienza lacerata, esso contrappone una fede pratica a questa conoscenza teoretica. O, per analogia, esso desume il significato oggettivo e universale di ciò che compare in noi, sia esso un prodotto della ragione, di una volontà o di un inconscio, ecc. Dal momento che si ritiene che questo mondo esterno venga alla luce dall'Io, è

in questo mondo che possono essere sempre facilmente evidenziate le componenti dell'Io (metodo delle conseguenze generali di un principio critico).

Rispetto a tutte queste posizioni, il nostro compito è prendere ciò che è dato come realtà effettuale, la connessione che è inscindibile da questa realtà, la vita terrena che sembra costituire il nostro mondo sicuro, e fare di esso l'oggetto di una critica della conoscenza in un modo completamente sistematico ed esauriente. Questa critica deve includere le stesse scienze, psicologia, storia, la nostra coscienza sociale, e la misura in cui noi abbiamo una conoscenza riflessiva della realtà effettuale esterna. Infine, una volta che è stato cancellato il regno del trascendente, essa deve occuparsi dei nostri ideali, dei nostri valori e della nostra stessa coscienza della vita come di ciò che ci guida nella realtà effettuale.

La grande dottrina dell'immanenza, dell'entusiasmo per l'universo e del riorientamento della conoscenza nella connessione della stessa realtà effettuale (Bruno, Shaftesbury) pone un compito completamente nuovo alla nostra coscienza riflessiva. Shaftesbury, Herder e Goethe hanno lavorato alla sua soluzione. Esso dipende anche dal cogliere i valori immanenti della vita, affinché la filosofia possa adempiere, sulla base di una fiducia in tali valori, al suo compito di realizzare una nobile trasformazione della vita.

La conoscenza non può risalire dietro le spalle della vita, di cui essa è una funzione. La vita resta sempre il presupposto della conoscenza, cioè, della coscienza o del sapere contenuto nella vita. In quanto presupposto della stessa conoscenza, la vita non può essere analizzata tramite la conoscenza. Quindi il fondamento, che racchiude necessariamente i presupposti di tutta la conoscenza, è la vita stessa, la totalità, pienezza e potenza della vita stessa. Il carattere della vita è visibile nella struttura di ogni essere vivente. Il suo significato deriva da questa struttura. La vita è imperscrutabile. Essa è imperscrutabile, ma accessibile al poeta, al profeta, all'uomo religioso, allo storico. La loro genialità e in ultimo il valore finale di tutto ciò che essi ci offrono, consiste nel fatto che essi esprimono il mistero di questo mondo. Ciò che i dogmi del teologo e le formule del metafisico esprimono in definitiva in simboli concettuali e storici è il senso della vita. Anzi, persino le immagini del trascendente, che, come paesaggi su un muro, sono dipinte sui bordi della realtà e la ampliano, sono solo simboli di questo senso imperscrutabile della vita. Noi tutti cerchiamo di esprimerlo, ciascuno a suo modo. Ma l'infinito è ineffabile (Eraclito, mistica, ecc.).

*Secondo capitolo*<sup>32</sup>

I limiti della conoscenza psicologica

Ciò che conosciamo primariamente e oggettivamente è la vita psichica. Essa è il supporto di tutta l'esperienza e la conoscenza, il fondamento durevole, incrollabile, impenetrabile dell'esperire, pensare e conoscere. Quindi c'è sempre vita interna, sebbene gli individui compaiono e scompaiono<sup>33</sup>.

Ma è inutile spiegare la vita psichica in termini di conoscenza e pensiero. Ogni teoria esplicativa è un'astrazione che mutila l'intero stato di fatto. Se parto dalla rappresentazione e abbozzo un'atomistica della vita rappresentazionale, forse integrata da elementi emotivi, allora l'unità, l'autocoscienza e la coscienza spontanea dell'attività diventano apparizioni. Inoltre, le pulsioni e la volontà, che governano la vita in modo così decisivo, diventano prodotti secondari, e ciò ch'è dato nel sentimento della vita è messo sottosopra. La transizione dalla rappresentazione al sentimento o alla volontà deve essere aggiunta dal pensiero. Se suppongo che queste capacità siano facoltà separate, poi non posso concepire le transizioni che conducono dal sentimento al desiderio, ecc., [...] <sup>34</sup>.

Questa è dunque la situazione. Né l'una né l'altra spiegazione rendono giustizia alla vita psichica, semplicemente perché questa vita abbraccia sia la sua unità e i suoi elementi, che i vari lati di questa realtà e le transizioni tra essi. Se, come Wundt, si cerca di rendere tutto armonico, allora quella che viene fuori è una contraddittoria filosofia del compromesso.

Chiariremo questa situazione di fatto tramite i seguenti punti decisivi che riguardano la psicologia. Ma nel fare ciò, noi non vogliamo promuovere il misticismo. La nostra filosofia è aperta, chiara e lucida. Essa non ha nulla a che fare con l'atmosfera irrespirabile di un miope cristianesimo. Lasciatecelo dire subito, per essere sicuri di non essere fraintesi: ciò che vogliamo mostrare è la vita stessa; non lo facciamo per rivelare qualcosa di trascendente. Mostrare la vita com'è, questo è la nostra aspirazione. Mostrare la vita così com'è: questo è ciò a cui aspiriamo. Descrivere la vita: questo è il nostro fine. Noi non sappiamo se continueremo a vivere come Io. Non sappiamo se c'è un Dio personale. Quest'epoca del mondo ci chiede solo di vivere tra ciò che è accessibile alla riflessione, tra ciò che è aperto all'esperienza. Ma noi vogliamo anche rendere la vita visibile nella sua imperscrutabile profondità e nella sua imperscrutabile connessione.

1.) La prima caratteristica inconoscibile della vita fondata nella nostra esperienza vissuta, ma che non possiamo comprendere: medesimezza (sostanza).

2.) Il mutamento qualitativo. Questo può essere eliminato nelle scienze naturali considerando le qualità come fenomeni riconducibili a quantità di energia sensoriale; ma la presunta scoperta della misurabilità dell'energia sensoriale, che è stata presentata con tale enfasi dagli scienziati della natura, è tuttavia solo un salto nell'oscurità psichica. E quando essa viene anche collegata alla teoria dell'evoluzione<sup>35</sup>, allora ogni spiegazione diventa una illusoria e spudorata asserzione dell'inconcepibile. Come una sensazione visiva possa derivare da una sensazione tattile resta incomprendibile.

3.) Il trapasso dall'inconscio al conscio è un altro fatto inammissibile. Chiameremo l'inconscio "materia"? Ciò è assolutamente inesplicabile. Dobbiamo intenderlo come uno stato psichico!<sup>36</sup>

4.) Noi distinguiamo sentimento, rappresentazione e volontà, ma essi ricorrono sempre insieme. È corretto dire che essi sono lati del medesimo processo. Ma così facendo dobbiamo chiarire che queste sono mere parole, simboli provenienti dal mondo esterno che non chiariscono nulla. Inoltre, noi vediamo [rappresentazioni] trasformarsi in sentimento, ecc. Wundt tende a ignorare questo.

5.) Come più unità cooperino a produrre un effetto, come un tutto psicofisico cooperi con il suo *milieu*, questo lo sappiamo solo muovendo dalla coscienza, dove essi sono connessi alla medesima unità. I fisici atomistici non si chiedono come ciò sia possibile con i loro atomi. Qui la filosofia deve riconoscere che [una tale connessione esiste] senza costruire unità metafisiche per spiegare il realizzarsi di questa connessione<sup>37</sup>.

6.) La più enigmatica di tutte le cose è la relazione tra la vita psichica e il corpo (la mia critica [del parallelismo psicofisico]!).

### *Terzo capitolo*

#### I limiti della nostra conoscenza della natura

Su questo argomento è stato scritto tantissimo. Da ciò deriva il vantaggio di potersi avvalere di procedure significative riguardo a ciò che è stato proclamato, di generalizzarlo con l'ausilio di punti di vista che derivano dalla trattazione altrui, e di porlo in tal modo in un quadro a noi confacente. In quest'ultimo mettiamo in relazione tutte le conoscenze precedenti.

Natura! Essa è per noi un fatto della vita, è intrecciata con la nostra propria vita: "Noi viviamo nella natura". Tuttavia essa si presenta a noi come l'eternamente altro: "Eppure essa ci è estranea". Essa è volontà, resistenza, pressione e ciò che la riveste dei sensi, poi di nuovo un elemento tenue, determinante, liberatorio, delicato: "come nel seno di un amico"<sup>38</sup>. Quando nelle ore notturne

l'uomo primitivo giace nella sua grotta e le selvagge melodie del vento risuonano intorno a lui, e tigri strisciano intorno al suo fuoco, la natura non è per lui un mucchio di elementi e leggi, ma un demone indomabile che lo osserva attraverso gli occhi degli animali selvatici e risuona nel canto selvaggio del vento. La molteplicità delle forze della natura esprime il gioco contrastante di queste forze, mentre il sistema la loro identità.

A quest'origine del concetto di natura corrisponde il fatto che forza e materia sono un insieme reale di facoltà originarie, cioè, di facoltà differenti derivate tramite riduzione.

#### *Quarto capitolo*

#### I limiti della nostra conoscenza della relazione tra il fisico e lo psichico

Anche qui la datità solamente interna del sentimento della vita<sup>39</sup>.



NOTE A:

PIANO GENERALE DEL SECONDO VOLUME  
DELLA INTRODUZIONE ALLE SCIENZE DELLO SPIRITO  
Libri 3-6 ("Progetto di Berlino")  
(ca. 1893)

76: 3-60. Fogli scritti per lo più a mano da D. Nel manoscritto di G. Misch una copertina esterna (76: 2) reca tra l'altro l'annotazione: "Ultima esposizione dell'Introduzione alle scienze dello spirito del periodo di Berlino". Nell'Indice delle fonti al *Vorbericht* di Ges. Schr. V Misch ha confuso questo titolo con l'intestazione di D. Manoscritto fondamentale della Introduzione (cfr. Ges. Schr. V, p. 429). Questo ms., denominato successivamente da Misch "Progetto berlinese della Introduzione", si differenzia dagli altri testi di questo volume per il suo carattere di ampio schema – alternato con esposizioni in parte più lunghe – dei Libri III-VI del previsto Libro II. Come detto nel *Vorbericht* (cfr. sopra, p. XV), si tratta presumibilmente del Compendio di Rigi, redatto nell'autunno 1893, cui fa riferimento uno schema del Libro VI (cfr. sopra, p. 444).

Ad integrazione del manoscritto fondamentale pubblichiamo di seguito un Piano del tutto (su diplomi di dottorato del 1893; 11: 5-7). Si sono tralasciati alcuni appunti di D. sull'uso dei suoi materiali:

Piano del tutto

*Libro III*

Scienza d'esperienza, teoria della conoscenza e metafisica  
ovvero: epoca delle scienze d'esperienza e della teoria della conoscenza

*Libro IV*

Fondazione

*Parte I*

Le questioni che sono sollevate dalla teoria della conoscenza

- Sezione I: Credenza sensibile, dubbio ed enunciazione del principio supremo della filosofia  
Sezione II: Presa di coscienza di sé  
Qui sono discusse le questioni connesse all'aspirazione naturale dell'uomo di conoscere se stesso  
Il dissidio tra la psicologia come scienza e la filosofia della vita  
Seconda tesi: tra stati coscienti, coscienza di stati e realtà interna non c'è differenza  
Sezione III: La conoscenza della natura e i problemi insiti in essa  
Lo *ignorabimus*, etc.  
Sezione IV: Essere e dover-essere, realtà effettuale e ideale.

*Parte II*

I fatti della vita psichica, alla luce dei quali diventa possibile la soluzione di questi problemi

- Sezione I: Descrizione delle componenti della vita psichica  
Sezione II: Descrizione dei processi più importanti della vita psichica  
Sezione III: Stati della coscienza  
Sezione IV: La connessione acquisita della vita psichica e i processi psichici

## Piano generale del secondo volume della Introduzione alle scienze dello spirito

		<i>Parte III</i>
Sezione I:	Primo capitolo:	Vivere e conoscere
	Secondo capitolo:	La vita Le categorie della vita e la connessione del dato che ogni conoscere presuppone
	Terzo capitolo:	La genesi del pensiero, le sue forme e leggi, le categorie formali con cui conosciamo
		<i>Libro V</i>
		La percezione e la realtà effettuale in essa data
Sezione I:		La realtà del mondo esterno
Sezione II:		Le nostre percezioni esterne come sistema di segni del mondo esterno
Sezione III:		La realtà degli stati interni
		<i>Libro VI</i>
		La conoscenza metodica dell'uomo, della società e della storia ad opera delle scienze dello spirito
Sezione I:		Genesi e natura dei metodi scientifici
Sezione II:		La presa di coscienza di sé e i limiti del sapere di noi stessi
Sezione III:		La comprensione degli altri. Qui occorre esplicitare che, secondo il principio della realtà del mondo esterno, noi conosciamo solo forze che compaiono in noi
Sezione IV:		I metodi naturali con cui estendiamo la conoscenza di noi e degli altri a sapere storico-sociale. Per natura noi pensiamo in modo storico-sociale. L'orizzonte naturale in entrambi i riguardi. Il nesso primario di essere e dover-essere, realtà effettuale e ideale nel pensiero naturale, sociale e storico.
Sezione V:		Descrizione del mondo come compimento scientifico di ciò che è dato nel pensiero naturale
Sezione VI:		L'analisi scientifica, i suoi strumenti, la sua forza e i suoi limiti. Qui si deve stabilire il diritto del cosiddetto metodo delle scienze naturali. Le ricerche psicologiche devono essere sempre connesse allo studio dei processi psichici. Il contenuto matematico nelle scienze particolari, ecc.
Sezione VII:		Le scienze dell'organizzazione esterna della società e dei sistemi di cultura. Ma qui si deve sempre stabilire una relazione tra ciò che è valido universalmente e ciò che è storico.
Sezione VIII:		La chiarificazione del cosmo storico-sociale mediante le scienze morali ovvero: storia universale e scienza sociale (in opposizione alla sociologia). Queste scienze non sono sintesi di ciò che è stato rinvenuto analiticamente, ma le sue trascrizioni nel dato di fatto concreto, che non può mai essere totalmente dissolto non solo dal suo sviluppo, ma in sé e per sé. Noi comprendiamo sempre più di quanto sappiamo.
Sezione IX:		Le scienze dello spirito come fondamento della pedagogia

<sup>1</sup> 76: 5-18. Sulla copertina (76: 4) con una nota di Misch: "Singoli appunti di natura storica per il Libro III".

<sup>2</sup> Aggiunta cancellata da D. Scienze della natura e dello spirito.

<sup>3</sup> *Sul margine* La base psicologica il caos delle idee dei popoli polinesiani, etc.: la sfrenatezza degli istinti inferiori, il loro isolamento, il subordinarsi del pensiero a questi istinti e il suo carattere mistico. La discontinuità e frammentarietà delle azioni; il comune patire.

<sup>4</sup> *Sul margine* Monismo come compimento della sistematizzazione psicologica.

<sup>5</sup> *Sul margine* Psicologicamente: la struttura si trova effettivamente nell'ottica predominante della relazione oculare, matematica, estetica, intellettuale.

<sup>6</sup> *Sul margine* La struttura si trova effettivamente nell'ottica della volontà che pone scopi. Chiarezza globale e finitezza del pensiero, ratio, etc. Lo spirito militare, uomini di Stato.

<sup>7</sup> *Sul margine* La struttura si trova effettivamente nell'ottica di una vita emotiva e istintuale appetitiva, che desidera senza fine la vita: ciò esige trascendenza. Si tramuta nella falsa soluzione di un'emanazione celeste dell'infinito, teofania, colpa dell'esistenza individuale, dolore dell'esistenza separata, rivelazione divina, legislazione e ispirazione, la rinuncia della volontà propria, la tentazione, ritorno a Dio.

I Germani. La struttura si trova nell'ottica di una totalità chiusa e inclusiva dello spirito dotato di una energia infinita e capricciosa. Ora la congiunzione nell'imperium. Sinfonia dei motivi, si origina così l'anelito ad uno sviluppo infinito. Dominio della coscienza e del concetto di forza. Romanico: Stato: collegamento tra intelletto, che pone scopi, e individualità della coscienza. Francesi. *Segue una citazione da Hegel.*

<sup>8</sup> È omessa una frase indecifrabile.

<sup>9</sup> *Sul margine* Distruzione violenta del fondamento metafisico-religioso dello spirito germanico, ma accoglimento nel contesto ecclesiale della religiosità cristiana [...]; dominio del mondo mediante la rinuncia al mondo diviene qui la [...] realizzazione del regno di Dio = la trascendenza visibile, manifesta (*il resto illeggibile*).

<sup>10</sup> *Sul margine* 1. La Riforma è una più alta ricerca di religiosità = autoreponsabilità degli esseri, che attraverso il processo religioso si è espressa in una forza che prende forma ed è organo del regno di Dio.

2. All'interno della cattolicità romana si sviluppa in Giordano Bruno una metafisica indipendente dalla Chiesa = il processo dell'infinito che si manifesta nei mondi, che sono composti di unità viventi. – Analogamente si sviluppa in essi un'arte plastica e una poesia. Petrarca, Baco, Lorenzo [...].

<sup>11</sup> *Sul margine rimandi a Boccaccio, Machiavelli, Lope, Calderon, Rabelais.*

<sup>12</sup> *Sul margine* I. Origine della psicologia costruttiva in Hobbes e Spinoza. La sua caratteristica risiede nella dottrina degli affetti, etc. = psicologia secondo il modello della meccanica. II. Dottrina meccanica dello Stato: Epicuro, Lucrezio, Hobbes, etc.

<sup>13</sup> *Sul margine disposizione per la prosecuzione* B. La formazione della vita oggetto empirico della filosofia [...] Turgot, Condorcet, Fichte e Schleiermacher. Il nuovo principio della formazione positiva e immanente della vita. Il socialismo francese, Carlyle, etc.

<sup>14</sup> *Inizio del manoscritto principale (76: 19-60), per lo più di mano di D.*

<sup>15</sup> *Inizio di un dettato.*

<sup>16</sup> *Fine del dettato.*

<sup>17</sup> *Inizio di un dettato.*

<sup>18</sup> *Nel ms.* I compiti particolari, primo tra i quali il compito gnoseologico.

<sup>19</sup> *Inizio di un dettato.*

<sup>20</sup> *Nel ms. segue* Si veda il mio saggio su Novalis (*cf. Das Erlebnis und die Dichtung, 14. Aufl. Göttingen 1965, pp. 213 sgg.*).

<sup>21</sup> *Inizio di un dettato.*

<sup>22</sup> *Fine del dettato.*

<sup>23</sup> *A margine all'inizio* Libro IV, c. 5.

<sup>24</sup> *Segue una frase indecifrabile.*

<sup>25</sup> *Sul margine* Nella vita emotiva fusione, trasposizione, tendenza alla compensazione, tener fermo come intenzione, etc., caratteristica specifica: unità.

<sup>26</sup> *Fine del foglio (76: 34), manca la fine della frase*

<sup>27</sup> *J. Bahnsen, Grundzüge einer Charakterologie mit besonderer Berücksichtigung pädagogischer Fragen, Leipzig 1864.*

<sup>28</sup> *Inizio di un dettato.*

<sup>29</sup> *Fine del dettato.*

<sup>30</sup> *Sul margine una ripetizione dell'articolazione dell'abbozzo complessivo:*

Libro 4: La vita

Libro 5: La conoscenza

Libro 6: Le scienze dello spirito

*Sottotitolo di 4: Psicologia descrittiva e comparativa, etc.*

<sup>31</sup> *Nel ms. rimando a [Th.] Lipps, [Grundzüge der] Logik, [Hamburg-Leipzig 1893, p.] 7.*

<sup>32</sup> *Da qui fino alla fine del ms. appunti a matita di mano di D.*

<sup>33</sup> *Nel ms. segue rimando* Qui capitolo introduttivo della psicologia.

<sup>34</sup> *È tralasciata una frase illeggibile.*

<sup>35</sup> *Nel ms. seguono tre parole indecifrabili.*

<sup>36</sup> *Nel ms. segue rimando in parentesi* Io discuto di questo nella mia psicologia.

<sup>37</sup> *Sul margine* Risultati: 1. descrittivo: concetto della formula psicologica e del concetto, che hanno il valore di un simbolo. Quindi: lati, etc. 2. esplicativo: ovunque il tentativo dell'esperire psichico immediato di ciò che è imperscrutabile. 3. le ipotesi.

<sup>38</sup> *Nel ms. rimando* citazione da Goethe; (cfr. *Fragment "Die Natur" und Faust, I. Teil, Szene "Wald und Höhle"*).

<sup>39</sup> *Il ms. s'interrompe.*

# APPENDICE



Osservazioni sulla  
*Introduzione alle scienze dello spirito.*  
Minute della "Lettera ad Althoff"  
(metà 1882)

Lei è stato così cortese da desiderare altre bozze impaginate del mio lavoro che è in corso di stampa. Mi consenta di accompagnarle con qualche osservazione sul contesto in cui esse si collocano.

Nella scienza contemporanea c'è una contrapposizione di fondo tra le teorie astratte dell'economia politica del XVIII secolo, il diritto naturale e la politica, da un lato, e la Scuola storica, le esigenze della realtà sociale, anzi, un più profondo sentimento di questa realtà, dall'altro. Questo conflitto perdura da quando furono esperiti gli effetti della Rivoluzione francese. Il compito è quello di giustificare e delimitare, tramite un'appropriata fondazione filosofica, quei contributi della giurisprudenza positiva, della politica, della teologia, ecc., che hanno convalidato la realtà storica e sociale, e di pronunciarsi sulla loro controversia con le teorie astratte.

Io parto da una semplice idea fondamentale. Tutta la scienza, tutta la filosofia, è scienza d'esperienza. Tutta l'esperienza trae la propria coerenza e la propria corrispondente validità dal contesto della coscienza umana. La disputa tra idealismo e realismo può essere risolta tramite analisi psicologica, la quale può dimostrare che la realtà data nell'esperienza non è un fenomeno nella mia rappresentazione; essa piuttosto mi è data come qualcosa di distinto da me stesso, perché io sono un essere che non solo rappresenta, ma vuole e sente. La realtà effettuale è ciò di cui la volontà si accorge quando incontra resistenza o quando la mano che tasta sente pressione. E la volontà si accorge di questa realtà tanto quanto di se stessa. Sia il Sé che la realtà effettuale sono perciò dati nella totalità della vita psichica. Ciascuno esiste in relazione all'altro, ed è egualmente immediato e vero. Non c'è nessuna inferenza causale che va da sensazioni a cose esterne; piuttosto, la volontà ha l'impressione: cosa-esterna-lì. E dove esiste questa impressione, abbiamo una realtà vivente, e ogni supposizione del contrario rovescia la situazione; è perché esiste la volontà che esiste la rappresentazione di causa. Le impressioni sensibili si inquadrano come predicati in questa esperienza vivente di ciò che ci sta di fronte come soggetto, dato nella volontà, di tutti i predicati dell'esperienza esterna. Questo soggetto della natura è inconoscibile nella sua origine. I suoi predicati sono il materiale della conoscenza della natura, che è perciò solo descrittiva.

Io cerco di sviluppare questa teoria analiticamente, prendendo come base la seguente ipotesi: né il sentimento o la volontà possono essere ridotti all'atto di rappresentare, né è sostenibile una teoria delle facoltà sulla falsariga di Lotze. L'atto di rappresentare, volontà e sentire sono contenuti in ogni *status conscientiae* e sono, in ogni momento, manifestazioni della vita psichica nella sua interazione col mondo esterno. In opposizione all'atomismo psichico della dottrina delle sensazioni, io dimostro che ogni sensazione, ogni atto del ricordare, produce impressioni, percezioni, rappresentazioni sulla base della connessione della vita psichica (come ho, a grandi linee, già dimostrato in: *L'immaginazione del poeta*<sup>1</sup>).

Su questa base sorge ora il compito di fornire lo stato di fatto psicologico che sta alla base delle astrazioni della tradizionale teoria della conoscenza: il tempo come un fatto rappresentazionale, causa, ecc. Questo stato è contenuto nella totalità della vita psichica, dove è data originariamente ogni esperienza.

Sembra a prima vista che il pensiero è aggiunto a questa realtà colta nell'esperienza interna come uno strumento estraneo di elaborazione. Ciò di cui ci accorgiamo come di un fatto della coscienza non è altro che il modo in cui noi ci accorgiamo di esso. Ma che ne è della espressione del fatto di coscienza e della sua elaborazione nel pensiero? Qui io dimostro, mediante un'analisi che risale alle spalle delle forme logiche, che le forme e leggi del pensiero logico consistono solo in un confrontare mediato, collegare e distinguere relazioni, così come nel flusso continuo delle rappresentazioni sono date nell'esperienza interna per categorie come effettuare, cosa, ecc. In definitiva, quindi, l'evidenza di queste relazioni è quella dell'accorgersi stesso, e in ultima analisi tutto il pensiero ha il fondamento del suo sentimento di convinzione nell'esperienza. Solo in questo modo la filosofia dell'esperienza può essere completa.

Così è posta la base per affrontare a questo punto la seguente questione: come può la scienza dell'uomo, della società e della storia avere origine dalle esperienze della vita spirituale? La tesi che la realtà effettuale, la sola realtà completa che noi possediamo, sia data nell'esperienza interna, con la sua corrispondente comprensione delle altre persone, forma la prima parte della gnoseologia delle scienze dello spirito. La logica delle scienze dello spirito costituisce la seconda parte. Queste mie disquisizioni saranno illustrate nel terzo e quarto Libro del mio lavoro; essi contengono il primo nucleo del tutto redatto per primo. Ma poiché sono condizionati dal bisogno delle scienze particolari e dalla loro situazione storica, il primo Libro contiene una visione panoramica delle scienze dello spirito, che dimostra che esse necessitano di una fondazione e quali requisiti essa deve soddisfare. Poi, nel secondo Libro,



dimostro come in passato sia stata la metafisica a costituire un tale fondamento, ma non lo è più; ma presento anche un resoconto positivo della natura di quella connessione delle scienze che si è sviluppata a partire da ciò e in cui le scienze dello spirito [...]².

[...] sviluppa tonalità emotive che sono solo fenomeni della nostra sensibilità. È ben diverso nel caso del mondo spirituale. Se da ciò che è già stato detto io desumo il principio che posso essere certo del mondo esterno, allora non può essere soggetto a dubbio un procedimento equivalente ad un ragionamento analogico, mediante il quale poniamo e comprendiamo altri esseri spirituali appartenenti a questo mondo. I fatti della coscienza, che costituiscono questo mondo spirituale, sono così come ci sono dati. In esso ci si apre una realtà piena e oggettiva. Qui ci sono dati soggetti particolari, i processi mediante i quali essi agiscono gli uni verso gli altri, la relazione tra la loro unità vitale e le loro proprietà e attività, ecc.

Così il nostro compito diventa quello di cercare i fatti psicologici fondamentali, quelli che appartengono alla totalità della nostra vita psichica e che soggiacciono a tutte le astrazioni che stanno alla base della stessa teoria della conoscenza come eredità della metafisica – quale, ad es., la forma astratta del tempo.

L'elaborazione logica di questo materiale non riduce l'attendibilità oggettiva delle proposizioni concernenti la vita spirituale. Quando l'analisi risale dietro le spalle delle forme e leggi logiche, essa trova che queste si originano tramite un molteplice intrecciarsi di atti del comparare, distinguere, ecc., insomma, tramite atti aventi origine in un accorgersi, un collegare i fatti della coscienza. La necessità è solo il sentimento di costrizione che scaturisce da tale collegamento mediato, ecc.; le rappresentazioni, che entrano in questi atti semplici del collegare, distinguere, ecc., e determinano i vari tipi di giudizio e inferenza, ci sono analogamente date nell'esperienza interna. Qui posso solo anticipare i risultati di questa difficilissima ma importantissima ricerca sulle forme e leggi del pensiero. Tutta l'evidenza del pensiero logico è in definitiva un'evidenza dell'accorgersi stesso; il pensiero logico deriva in ultima analisi il fondamento del suo sentimento di convinzione dall'esperienza. E le categorie, di cui esso si serve nelle scienze dello spirito, esprimono fatti reali, dati nella vita spirituale.

Sulla base di una gnoseologia delle scienze dello spirito, che elabora questo punto di vista e che è fondata sulla psicologia, sorge poi una logica delle scienze dello spirito, che ha come obiettivo ultimo risolvere la disputa tra le teorie astratte e la coscienza storica, tra la coscienza della nostra libertà e la connessione causale e l'uniformità del corso storico.

Qui sono costretto a limitarmi a queste indicazioni delle mie idee fondamentali; forse alla loro luce l'inizio del secondo Libro sarà più facilmente comprensibile nel suo intento. La disposizione, che ne è risultata, è la seguente: il primo Libro fornisce un resoconto della realtà storico-sociale, che è l'oggetto delle scienze dello spirito, e dimostra la necessità di una fondazione generale; il secondo Libro esamina storicamente come per un lungo lasso di tempo la metafisica abbia avuto la funzione di fornire una siffatta fondazione, e come il progresso scientifico abbia prodotto gradualmente una connessione più aperta delle scienze su una base gnoseologica. Il terzo Libro svilupperà in senso positivo la gnoseologia e il quarto la logica delle scienze dello spirito.

Il secondo Libro trova quindi, nel contesto delle mie idee, un posto che potrei forse paragonare a quello della *Fenomenologia* nel sistema di Hegel. Esso parte dalla totalità della vita psichica e mostra come la connessione finalistica si delimiti mediante un processo di progressiva differenziazione e sviluppo tecnico all'interno di quella vita. La sua specificità consiste nello studio delle relazioni storiche tra la vita psichica, le scienze particolari e il destino della metafisica. Il suo obiettivo consiste nel mostrare come una maggiore libertà interna delle parti della vita intellettuale una rispetto all'altra ha sostituito l'unità soggettiva della metafisica, che connetteva tutte le apparizioni in una singola connessione interna. Ciò avviene grazie al processo di differenziazione della stessa vita spirituale (non solo grazie al lavoro negativo della tradizionale teoria della conoscenza). Una sana indipendenza dei fattori della nostra vita intellettuale, della fede religiosa, delle scienze naturali e della conoscitiva...<sup>3</sup>.

Osservazioni sulla  
*Introduzione alle scienze dello spirito.*  
 Minute della "Lettera ad Althoff"  
 (metà 1882)

*Ms. autografo di D.: C80: 110-113. Questo testo è la stesura di due minute incomplete di una lettera, che D. aveva intenzione di scrivere o ha scritto in merito alla sua chiamata a Berlino. Estratti di queste minute erano già stati forniti da G. Misch nell'indice delle fonti del suo Vorbericht al vol. V delle Ges. Schr., in cui viene indicato come destinatario Friedrich Althoff, Direttore del Dipartimento universitario presso il Ministero della cultura prussiano (cfr. Ges. Schr. V, p. 431 sg. e 434). Da allora in letteratura si è fatto più volte riferimento a questa "Lettera ad Althoff". I curatori debbono al dott. B.E. Jensen di Copenhagen l'aver fatto notare che Althoff non possa essere, per motivi cronologici, il destinatario della lettera. Forti paralleli in termini di contenuto con una lettera scritta tra la fine di giugno e l'inizio di luglio 1882 a Richard Schoene, il quale tra il maggio e l'ottobre 1882 dirigeva il Dipartimento universitario presso il Ministero della cultura prussiano, fanno anche presumere che si possa trattare degli abbozzi proprio di questa lettera (l'originale in possesso del Prof. E. Zinn di Tubinga). Il 6.7.1882 Dilthey ha inviato a*

Schoene le bozze della "Introduzione", per le quali Schoene già il 10.7 esprimeva i propri ringraziamenti, offrendogli al contempo la cattedra universitaria di Berlino.

<sup>1</sup> S'intende il saggio *Über die Einbildungskraft der Dichter*, in: *Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*, Bd. 10 (1887), pp. 42-104 [Questo saggio può essere ora letto anche in: W. Dilthey, *Estetica e poetica. Materiali editi e inediti (1886-1909)*, tr. it. a cura di G. Matteucci, Milano 1992, pp. 77-224 (NdT)].

<sup>2</sup> A questo punto il ms. s'interrompe e comincia la seconda minuta a metà di una frase.

<sup>3</sup> Il ms. s'interrompe.



## Indice dei nomi

- Accolti Gil Vitale N. 28  
Acocella G. 54  
Agostino 73, 267, 439  
Allason B. 420  
Althoff F.T. 9, 19, 24, 27, 31 e n., 393, 511, 514  
Apel K.O. 48 n.  
Apelt E.F. 37, 341  
Aristotele 90, 143, 198, 219, 295, 297, 304, 327,  
331, 365, 394 n., 398 n., 428 n., 457, 484  
Arrighi R. 49 n.
- Baco 507 n.  
Bacone F. 341, 440  
Bahnsen J. 472, 508 n.  
Bain A. 394 n.  
Beethoven L. von 179  
Bekker A.I. 379, 434 n.  
Beneke F.E. 155  
Berkeley G. 55, 64, 88 n., 119, 395 n., 448  
Bessel F.W. 407 n.  
Bianco F. 23 n.  
Binding K. 323, 429 n.  
Bismarck O. von 448  
Boccaccio G. 507 n.  
Böcklin A. 227  
Boehm R. 400 n., 421 n.  
Boerhave H. 440  
Bollnow O.F. 24 n., 25, 26 n.  
Brehm A.E. 278  
Brentano F. 71, 149, 157, 158, 371, 401 n., 402 n.,  
404 n., 407 n., 409 n., 421 n., 433 n., 471, 482  
Bruno G. 54 n., 440, 501, 507 n.  
Buckle T. 38  
Buffon G.L.L. de 441  
Buongiorno F. 35 n., 36 n.  
Byron G.G. 279
- Cacciatore G. 17, 22 n., 23 n., 28 n., 35 n., 46 n.,  
54 n., 82 n.  
Calderón P. de la Barca 439, 507 n.
- Cantillo G. 23 n., 28 n., 54 n.  
Cappelletti V. 72 n.  
Carlyle T. 279, 441, 448, 507 n.  
Cartesio R. 55, 346  
Cassirer E. 35 n.  
Chiodi P. 71 n.  
Ciriello G. 5, 9, 10, 13, 15, 28 n., 36 n., 47 n.,  
52 n., 93  
Comte A. 39 n., 66 n., 256, 259, 306, 391, 413,  
421 n.  
Condillac E.B. 88 n., 156, 448  
Condorcet N. de 507 n.  
Costa V. 34 n.  
Cotta J.F. 420 n.  
Croce B. 35 n.  
Cuvier G. 90, 457  
D'Alberto F. 23 n.  
Dante 162  
Darwin C. 90, 457  
Democrito 365  
De Toni G.A. 22 n.  
Dickens C. 279  
Di Costanzo G. 41 n.  
Diderot D. 328  
Dilthey W. 9-13, 15, 19-93  
D'Ippolito B.M. 35 n., 50 n., 70 n., 73 n.  
Diwald H. 36 n.  
Donadio F. 29 n.  
Drakenborch A. 395 n.
- Ebbinghaus H. 28 n.  
Emerson R.W. 448  
Epicuro 507 n.  
Eraclito 73 n., 248, 267, 450, 501  
Erdmann J.E. 481  
Erodoto 389  
Eucken R. 396 n., 398 n.
- Fechner T. 87 n., 182, 366, 407 n., 447, 457, 466  
Fichte I.H. 395 n.

## Indice dei nomi

- Fichte J.G. 47 n., 60 e n., 61 n., 64, 110, 115, 116,  
118, 201, 203, 204, 205, 329, 365, 395 n.,  
408 n., 455, 507 n.
- Fischer K. 27
- Fries J.F. 37
- Galileo 346, 440, 466
- Glogau G. 434 n.
- Goethe W. 26, 54 n., 87 n., 90, 248, 258, 279, 391,  
425 n., 447, 457, 471, 499, 501, 508 n.
- Griesinger W. 411 n.
- Grimm J. e W. 396 n.
- Groethuysen B. 23 n., 25 n., 26 n., 393
- Gründer K. 26 n.
- Haller A. von 258
- Hamilton W. 155, 156, 166, 394 n., 401 n.,  
407 n., 415 n.
- Hartenstein G. 402 n., 406 n., 410 n.
- Hegel G.W.F. 21 n., 28 n., 37, 46 n., 48 n., 87 n.,  
132, 365, 369, 423 n., 447, 500, 507 n., 514
- Helmholtz W. von 72 n., 73 n., 77 e n., 78 n.,  
166, 193, 233, 237, 238, 240, 265, 274, 331,  
414 n., 415 n., 416 n., 422 n., 424 n., 428 n.
- Henckmann W. 35 n.
- Henle J. 400 n., 404 n.
- Herbart J.F. 52 n., 60 n., 132, 138, 139, 140, 156,  
166, 177, 201, 203, 204, 205, 260, 297, 396 n.,  
397 n., 399 n., 402 n., 405 n., 406 n., 407 n.,  
410 n., 423 n., 427 n.
- Herder J.G. 53 e n., 54 n., 501
- Herschel F.W. 37
- Hobbes T. 352, 507 n.
- Horwicz A. 394 n., 395 n., 400 n., 401 n.
- Humboldt W. von 53 e n.
- Hume D. 48 n., 88 n., 160, 161, 232, 403 n., 440,  
441, 446, 448, 487, 500
- Husserl E. 34 e n., 35 n., 36 n., 37, 50 n., 70 n.,  
73 n.
- Ihering R. von 323, 324, 371, 395 n., 429 n., 433 n.
- Ineichen H. 34 n., 36 n.
- Jacobi F.H. 425 n.
- James W. 249, 365, 418 n., 419 n., 424 n., 433 n.
- Jean Paul 181
- Jensen B.E. 514 n.
- Jevons W. St. 41 n., 353, 432 n.
- Johach H. 19 n., 21 e n., 25 n., 26 n., 31 n., 55 n.,  
56 n., 59 e n., 86 e n., 95
- Kaftan J. 381, 434 n.
- Kant I. 5, 10, 11, 21, 33 n., 37, 38, 39 e n., 40 e n.,  
43 n., 46, 47 e n., 48 n., 53 n., 54, 55, 60 n.,  
61 n., 65, 66 n., 70 e n., 71 n., 73, 74, 77, 85,  
92 n., 93, 115, 116, 117, 120, 121, 126, 134,  
140, 144, 154, 156, 157, 158, 166, 201, 202,  
203, 216, 219, 232, 236, 237, 240, 241, 262,  
263, 266, 267, 268, 271, 272, 297, 300, 307,  
325, 329, 331, 379, 389, 402 n., 405 n., 408 n.,  
409 n., 411 n., 413 n., 416 n., 417 n., 419 n.,  
421 n., 422 n., 423 n., 424 n., 441, 446, 448,  
455, 467, 487, 499, 500
- Kehrbach K. 52 n., 409 n.
- Keplero J. von 346, 396 n., 466
- Kirchmann H. von 419 n.
- Klemmt A. 395 n.
- Knüppel R. 36 n.
- Krakauer H. 35 n., 36 n.
- Krausser P. 48 n.
- Kühne-Bertram G. 19 n.
- Lamarck J.B. 90, 441, 457
- Lametrie A.L. de 440
- Lange F.A. 254, 255, 258, 420 n., 421 n.
- Langenbeck H. 178, 406 n., 410 n.
- Lazarus M. 171, 179, 404 n., 405 n., 407 n.
- Leibniz G.W. 138, 139, 140, 166, 428 n., 445, 471,  
499
- Leß G. 258
- Lessing H.-U. 19 n.
- Lipps Th. 481, 508 n.
- Lissa G. 54 n.
- Livio T. 122
- Locke J. 48 n., 65, 238, 389, 398 n., 418 n., 446,  
499
- Lope de Vega F. 439, 507 n.
- Lorenzo Monaco 507 n.
- Lotze H. 27, 31 n., 87 n., 111, 116, 139, 140, 142,  
150, 155, 156, 172, 180, 192, 193, 194, 240,  
242, 243, 244, 290, 352, 369, 394 n., 396 n.,  
397 n., 399 n., 400 n., 401 n., 402 n., 405 n.,  
407 n., 408 n., 409 n., 411 n., 417 n., 426 n.,  
428 n., 447, 512
- Lucrezio T. C. 507 n.
- Lutero M. 389, 396 n., 448
- Macauley G. 328
- Machiavelli N. 507 n.
- Magnano San Lio G. 5, 15, 22 n., 25 n., 37 n.
- Maimon S. 116

## Indice dei nomi

- Makkreel R.A. 20 n.  
Malsch G. 19 n.  
Marietti P. 422 n.  
Marini A. 19 n., 20 e n., 21 n., 50 n., 66 n., 70 n., 398 n.  
Matteucci G. 28 n., 36 n., 70 n., 80, 515 n.  
Maudsley H. 166, 400 n., 421 n.  
Meinecke F. 34 n.  
Mellin G.S.A. 394 n., 410 n.  
Mendelssohn M. 155  
Mezzanzanica M. 23 n., 24 n., 26 n., 34 e n., 86 e n.  
Mill J. 166  
Mill J.S. 37, 38, 39 n., 81 n., 87 n., 260, 332, 394 n., 421 n., 448  
Milton J. 160  
Misch C. 21 n.  
Misch G. 13, 19 n., 22 e n., 23 n., 24 n., 25 e n., 393 n., 505 n., 506 n., 514 n.  
Molina Tirso de 439  
Moltke H.K.B. von 448  
Morselli M. 37 n.  
Müller J. 237, 238, 240, 241, 243, 251  
  
Newton I. 238, 346  
Noack L. 401 n.  
Nohl H. 25, 40 n., 88  
  
Omero 420 n.  
Orsucci A. 73 n., 89 n.  
Orth E.W. 36 n.  
Otto S. 48 n.  
  
Paracelso 396 n.  
Pascal B. 93, 394 n.  
Paschi M. 36 n.  
Pestalozzi J.H. 352  
Petrarca F. 507 n.  
Pfafferott G. 36 n.  
Pflüger E. 176, 405 n.  
Piana G. 35 n.  
Piovani P. 53 n., 54 n.  
Platone 136, 197, 219, 484  
Polibio 125, 388, 389  
Ponti M.D. 420 n.  
Prantl K. 37  
Pseudo-Dionigi 439  
  
Rabelais F. 507 n.  
Ranke L. von 389, 441  
  
Redeker M. 23 n.  
Reimer G. 26, 27  
Ricardo D. 375  
Rickert H. 34 e n., 35 n., 37  
Riedel M. 41 n.  
Riehl A. 405 n., 409 n.  
Rodi F. 19 n., 20 n., 21 e n., 22, 23 e n., 24 e n., 25 e n., 26 n., 31 n., 33 n., 55 n., 56 n., 59 e n., 86 e n., 95  
Rosenzweig F. 34 n.  
Rossi P. 30 n.  
Rousseau J.J. 279  
  
Sand G. 278  
Schelling F.W.J. 87 n., 441, 447  
Schiller F. 164, 260, 420 n., 475, 499  
Schleiermacher F. 22 n., 23 n., 24 n., 26, 27, 45 e n., 46, 47 n., 61 n., 92, 123, 325, 327, 330, 369, 400 n., 418 n., 423 n., 484, 507 n.  
Schoene R. 514 n., 515 n.  
Scholtz G. 36 n.  
Schopenhauer A. 87 n., 118, 327, 328, 395 n., 414 n., 423 n., 447, 467, 475, 476, 500  
Seidl H. 394 n.  
Semerari G. 35 n.  
Shaftesbury A.A.C. 54 n., 501  
Signore M. 34 n., 42 n.  
Sigwart C. 19 n., 20 n., 27, 49 n., 290, 331, 332, 397 n., 419 n., 423 n., 426 n., 428 n., 481  
Sinigaglia C. 35 n.  
Socrate 162, 216, 343  
Spencer H. 39 n., 184, 352, 408 n., 441  
Spinoza B. 251, 279, 306, 419 n., 429 n., 440, 450, 455, 471, 507 n.  
Staël Madame de 278  
Steinthal H. 179, 186, 380, 404 n., 405 n., 407 n.  
  
Tedeschi Negri F. 28 n.  
Tellaroli L. 28 n.  
Tessitore F. 23 n., 34 n., 35 n., 53 n., 54 n.  
Tetens J.N. 155, 166, 404 n.  
Tommaso d'Aquino 157  
Topakkaya A. 70 n.  
Trendelenburg A. 27, 36, 37 e n., 48 n., 92  
Turgot A.R.J. 446, 507 n.  
Tyndall J. 346  
  
Überweg F. 243, 395 n.  
  
Vico G.B. 82 n.

## Indice dei nomi

- Virchow R. 404 n.  
Volkelt J. 87 n., 252, 418 n., 419 n., 448  
Volkmann R. 405 n., 406 n., 409 n., 411 n.
- Wagner S. 37 n.  
Waitz T. 52 n., 177, 178, 179, 186, 401 n., 402 n.,  
405 n., 406 n., 407 n., 418 n.  
Wasmuth E. 394 n.  
Weber E.H. 195  
Weber M. 34 n.  
Whewell W. 37
- Windelband W. 35 n., 36 n., 49 n.  
Wolff C. 121, 423 n.  
Wundt W. 174, 180, 181, 183, 184, 369, 395 n.,  
400 n., 402 n., 405 n., 406 n., 407 n., 408 n.,  
416 n., 417 n., 421 n., 466, 467, 502, 503
- Yorck P. von Wartenburg 29 n., 40 n., 87 n., 88  
e n., 89
- Zenone 73 n., 267  
Zinn E. 514 n.







Università degli Studi di Napoli Federico II  
Scuola delle Scienze Umane e Sociali  
Quaderni

1. *Studi e ricerche di scienze umane e sociali*, a cura di Roberto Delle Donne, prefazione di Lucio De Giovanni
2. Raffaele Carbone, *Medicina e scienza dell'uomo. Paul-Joseph Barthez e la Scuola di Montpellier*
3. Wilhelm Dilthey, *Materiali per il secondo volume della Introduzione alle scienze dello spirito. Scritti inediti (1880-1893)*, a cura di Giovanni Ciriello
4. Richard Avenarius, *Osservazioni sul concetto di oggetto della psicologia*, a cura di Chiara Russo Krauss





Com'è noto agli studiosi del pensiero filosofico europeo tra Otto e Novecento, del grande e ambizioso piano diltheyano di una critica della ragione storica condensato in una ponderosa *Introduzione alle scienze dello spirito* apparve, nel 1883, solamente il primo volume, contenente segnatamente i primi due *Libri*. Il volume, che qui presentiamo, racchiude in ordine cronologico le varie elaborazioni che, già a partire dal 1880, Dilthey realizzò in funzione della stesura del secondo volume dell'opera, che avrebbe dovuto contenere gli altri quattro *Libri*, quelli dedicati agli aspetti gnoseologici, logici e metodologici della fondazione filosofica delle cosiddette scienze dello spirito. Un impegno assorbente, che Dilthey perseguirà per tutta la propria vita scientifica, senza risparmio di forza, che gli costerà non poco in termini di salute psico-fisica. In Appendice al volume, che oltre alle elaborazioni di Breslavia contiene anche il noto *Progetto di Berlino* risalente ai primi anni Novanta, abbiamo ritenuto opportuno inserire anche le due minute della "*Lettera ad Althoff*", databili intorno alla metà del 1882, poiché contengono anch'esse utili osservazioni sulla progettata *Introduzione alle scienze dello spirito*.

Giovanni Ciriello (Pomigliano d'Arco 1959) è Professore aggregato di Storia della filosofia presso il Dipartimento di Scienze Umanistiche dell'Università degli Studi di Napoli "Federico II", dove insegna Storia della filosofia e Storie delle filosofie europee. Le sue ricerche si sono orientate in particolare sulla cultura filosofica e scientifica sviluppatasi in area tedesca tra Otto e Novecento, con saggi, traduzioni e monografie su Dilthey, Yorck von Wartenburg e Nohl. Tra i suoi contributi si possono ricordare: *La fondazione gnoseologica e critica dell'etica nel primo Dilthey* (Liguori 2001), *Vita ed esperienza morale in Herman Nohl* (Soveria Mannelli 2005), *La filosofia della Selbstbesinnung di Dilthey. Dalla fondazione psico-antropologica alla fondazione etica dell'individualità* (Soveria Mannelli 2007), *Stratificazione e polarità del vivente. Saggio su Herman Nohl* (Aracne 2016).