

ALFREDO CIVITA

LA FILOSOFIA DEL VISSUTO



BRENTANO  
JAMES  
DILTHEY  
BERGSON  
HUSSLER



Questo libro è stato edito in prima edizione a stampa  
dalle Edizioni UNICOPLI, Milano, 1982.  
Edizione digitale per "Spazio Filosofico": 2004  
Webdesigner Kata Sowa

In copertina: P. Delvaux, *La robe de mariee* (1976)  
Le immagini in apertura dei singoli capitoli sono  
particolari di dipinti di Delvaux.



PRESENTAZIONE ----- 9

PREFAZIONE ----- 13

I BRENTANO ----- 17

- 1 - Brentano e la psicologia
- 2 - Psicologia genetica e psicologia descrittiva
- 3 - Definizione della psicologia
- 4 - I metodi e le fonti di conoscenza
- 5 - La natura delle leggi psicologiche e i rapporti con la fisiologia
- 6 - Il concetto di fenomeno psichico
- 7 - Psicologia e scienza naturale
- 8 - La struttura del fenomeno psichico.
- Il problema degli atti inconsci
- 9 - L'unità della coscienza
- 10 - La classificazione dei fenomeni psichici
- 11 - L'ultimo Brentano

II JAMES ----- 89

- 1 - I 'Principi di psicologia'
- 2 - L'apparato concettuale dei 'Principi'
- 3 - La fallacia dello psicologo
- 4 - La corrente di coscienza
- 5 - La coscienza dell'io
- 6 - La coscienza concettuale
- 7 - La percezione del tempo
- 8 - Sensazione e percezione
- 9 - Coscienza e realtà
- 10 - James e Husserl
- 11 - Psicologia e religione

12 - Il subconscio e il senso della divinità

### III DILTHEY ----- 165

1 - Scienze dello spirito e filosofia in Dilthey

2 - La 'Introduzione alle scienze dello spirito'

3 - L'esperienza interna come base della gnoseologia

4 - Scienze della natura e scienze dello spirito

5 - Classificazione e articolazione logica delle scienze dello spirito

6 - Critica della filosofia della storia e della sociologia.

Il compito della scienza storica

7 - 'Idee' per una psicologia

8 - La struttura della vita psichica

9 - La connessione acquisita

10 - Risposta alle obiezioni di Windelband.

Psicologia dell'individuazione

11 - La posizione dell'arte tra le scienze dello spirito

12 - L'ultima fase del pensiero di Dilthey

13 - L'apprensione oggettivante

14 - La costruzione del mondo storico

15 - La circolarità del comprendere

### BERGSON ----- 297

1 - Metafisica e psicologia in Bergson

2 - Il 'Saggio'. Il problema dell'intensità degli stati psichici

3 - La durata reale

4 - Materia e Memoria

5 - La teoria delle immagini e la percezione

6 - La memoria spirituale e la memoria-abitudine

7 - Il problema del riconoscimento

8 - Il presente e l'inconscio

9 - Le leggi dell'associazione

10 - L'anima e il corpo

HUSSERL ----- 387

1 - Husserl e la filosofia del vissuto

2 - Le premesse logiche della fenomenologia

3 - Scienze esatte e scienze descrittive.

Geometria e fenomenologia

4 - Il metodo della fenomenologia. Husserl e Brentan

5 - Evidenza adeguata e inadeguata.

L'evidenza fenomenologica

6 - La riduzione fenomenologica

7 - L'intenzionalità

8 - Qualità e materia del vissuto

9 - Teoria della rappresentazione

CONCLUSIONE ----- 473

Bibliografia ----- 485





## PRESENTAZIONE

*Nelle prime traduzioni comparse in Italia delle opere di Husserl, la parola 'Erlebnis' compare spesso tale e quale, non tradotta, complicando un poco, io credo, le difficoltà intrinseche di quei testi. Nonostante tutto, la lettura ne esce in qualche modo disturbata, come se proprio l'irremovibilità della parola ci rendesse avvertiti che qualcosa del suo senso è sempre sul punto di sfuggirci e ci sfuggirebbe senz'altro non appena tentassimo di fare, intorno ad essa, la più piccola mossa.*

*Questa circostanza è piuttosto singolare: infatti vi è subito a nostra disposizione, già nel linguaggio di tutti i giorni, il termine di 'esperienza', rafforzato e specificato dall'aggettivazione: 'esperienza vissuta'; ed infine, più concisamente ed accedendo, con un neologismo, nella terminologia filosofica, il sostantivo 'vissuto'.*

*Perchè dunque una resistenza così tenace ad una soluzione che si presenta a tutta prima ovvia ed a portata di mano? L'espressione non è forse abbastanza fedele ed efficace? In realtà, si è qui tentati di pensare ad una sorta di circolo vizioso nel quale rimaniamo fin dall'inizio impaniati e che ci impedisce di renderci conto fino a che punto, prendendo le mosse da un'apparente cautela filologica e dalla traduzione più esatta che esista, ci si orienti implicitamente, ed in modo particolarmente consistente, secondo un'inclinazione interpretativa pregiudiziale. L'accento che cade sulle "esperienze vissute" - e ciò vale in primo luogo nel discorso corrente - è già tendenzialmente spostato sui temi dell'unicità e dell'irripetibilità, dell'assolutezza soggettiva, dell'incomunicabilità di principio. Ciò che per me è stata un'esperienza vissuta non può essere compresa da un altro se non in modo affatto esteriore, ed è in realtà, nella sua essenza, profondamente inattuabile.*

*Il peso che questa inclinazione interpretativa ha avuto nella diffusione dei temi fenomenologici - sia nella loro ripresa in posi-*

*tivo sia nelle critiche - resta ancora da valutare pienamente. Tuttavia non appena si attira l'attenzione su questo punto, e sulla necessità di una verifica, ci si rende subito conto che la questione non investe solo la filosofia husserliana e la nozione di fenomenologia teorizzata da Husserl: al contrario, appare particolarmente produttivo, al fine di cogliere sia le articolazioni problematiche specifiche, sia la densità delle loro implicazioni culturali, filosofiche e ideologiche, considerare la nozione di vissuto come una nozione unificante, verso cui convergono posizioni filosofiche di cui occorre scorgere affinità e differenze.*

*Da questo punto di vista si situa la ricerca che Alfredo Civita ha condotto in questo libro e dal quale essa riceve il suo disegno e la sua giustificazione. Ciò che colpisce, ad un primo sguardo, è che sotto la denominazione di "filosofia del vissuto" possono essere riuniti autori che appartengono in certo senso alle fondazioni della riflessione filosofica novecentesca. In Brentano o in Dilthey, in James come in Bergson, non meno che in Husserl, si presenta il problema di rendere conto della integrità della vita spirituale, di porre l'accento sulle peculiarità irriducibili degli eventi della vita interiore: per tutti è importante misurare la riflessione filosofica sulla problematica di principio della psicologia.*

*Ma fino a che punto un simile orientamento di massima debba necessariamente enfatizzare il vissuto nella direzione a cui alludevamo poc'anzi, quali problemi sorgano invece, e con quali implicazioni, mutando la prospettiva dell'indagine, quali conseguenze si possano trarre dalla diversità delle impostazioni e dal loro confronto, sia dal punto di vista dell'interpretazione sia da quello dell'elaborazione teoretica - tutto ciò non è affatto deciso dall'unificazione operata nel titolo di "filosofia del vissuto".*

*In questo libro ci si accinge all'impresa - un'impresa autentica, tenendo conto della portata e dell'impegno delle posizioni filosofiche considerate - di chiarire le singole concezioni entrando nel dettaglio e, ad un tempo, senza perdere la presa sull'insieme.*

*Ogni capitolo ha una sua autonomia, fornendo di ogni autore un'esposizione prospettica che assume anche, giustamente, il carattere di un ausilio introduttivo, mentre di capitolo in capitolo si va facendo strada una precisa linea interpretativa che riapre una vecchia discussione in termini nuovi.*

*Il vantaggio che l'autore ha ottenuto operando questa scelta, un vantaggio che naturalmente va anzitutto a beneficio del lettore, è quello di tracciare l'immagine di una vicenda filosofica la cui importanza va molto oltre la delimitazione cronologica degli autori considerati. Si può dire anzi che ottenere qualche chiarezza sui contorni di questa immagine rappresenti una condizione indispensabile per valutare aspetti rilevanti della riflessione filosofica odierna con effettiva cognizione di causa.*

*Giovanni Piana*



## PREFAZIONE

*Il sostantivo "vissuto"<sup>1</sup> non ha una storia troppo lunga. Secondo Gadamer, che ha svolto in proposito una ricerca specifica, esso fa la sua comparsa, con una certa diffusione e in un'accezione tendenzialmente univoca, nella letteratura tedesca della seconda metà del XIX secolo. Più precisamente, esso trova il terreno di innesto più favorevole in un genere, quello della biografia di artisti e uomini di pensiero, che rispondeva ad un'esigenza spirituale tipica del tempo e godeva di un'alta dignità letteraria. Il vissuto indica, in questo contesto, un'esperienza interiore, la trasfigurazione spirituale di un evento o di un momento della vita. Due sono i connotati che lo caratterizzano: l'immediatezza con cui ciò che si vive ci si rivela nel suo senso; la profondità con la quale il senso immediato e istantaneo del vivere si trasfigura in un sapere autentico e perenne, che si contrappone ed anzi si antepone ad ogni forma indiretta e intellettuale di conoscenza. Immediatezza e perennità del vivere: è solo nella fusione armoniosa di questi due momenti apparentemente contrastanti che sorge il significato pregnante che ha qui la parola. Nell'impiego che ne fa la cultura tedesca del tardo ottocento si rinnova, come nota Gadamer, l'ideale goethiano del nesso tra vita, poesia e verità<sup>2</sup>.*

*Con questo passato alle spalle, il termine "vissuto" fa il suo ingresso nel linguaggio della filosofia alla fine del secolo, negli scritti di Husserl e Dilthey. Assumendo un significato tecnico che ha ormai, specie in Husserl, solo una remota parentela con la sua accezione di origine, il termine viene ad occupare una posizione assolutamente centrale nel pensiero dei due autori. Luogo privile-*

---

<sup>1</sup> Secondo un uso ormai affermatosi, il termine *vissuto* traduce, qui come in tutti i casi, il tedesco *Erlebnis*.

<sup>2</sup> Cfr. H.G. Gadamer, *Verità e Metodo*, trad. it. a cura di G. Vattimo, Milano 1972, pp. 86 sgg.

*giato del sapere filosofico, il vissuto indica ora ciò con cui e su cui si fa filosofia. Ma il concetto, se non la parola<sup>3</sup>, ha nel dibattito filosofico di questo periodo un'estensione ben più vasta, che autorizza senz'altro a parlare di una "filosofia del vissuto" come di una fase specifica della storia del pensiero, dotata di una evoluzione e di una tensione interna. Nel presente lavoro ripercorreremo questa fase attraverso i cinque suoi rappresentanti maggiori e storicamente più tipici: oltre che di Husserl e Dilthey, ci occuperemo di Brentano, di William James e di Bergson.*

*La filosofia del vissuto nasce nell'ambito della cultura positivista. La sua motivazione iniziale, così come si manifesta prima in Brentano e poi in James e in Dilthey, è quella di riformare, di superare dialetticamente il positivismo. Il piano su cui si innesca questo processo è offerto da una classe particolare di scienze: la psicologia e le scienze dell'uomo. Proprio in nome dei valori scientifici e antispesulativi del positivismo, l'istanza che qui si fa valere è quella di realizzare un "fondazione" rigorosa di queste discipline, che ponga le condizioni affinché esse possano svilupparsi secondo la loro natura e conseguire finalmente gli stessi straordinari successi raggiunti dalle scienze fisiche. Quel che si tratta di fare è appunto comprendere la loro natura, comprendere qual è la forma insostituibile di sapere che è ad esse peculiare. È in questo quadro che il "vissuto" passa alla ribalta: esso viene destinato ad assolvere la stessa funzione svolta dai "fatti" - intesi in senso positivista - nell'ambito delle scienze della natura. Sicché quasi si stabilisce questa proporzione: la conoscenza fattuale sta alle scienze fisiche, come la conoscenza dei vissuti sta alle scienze dell'uomo. Ma se queste sono le intenzioni dichiarate, ben altre sono le istanze profonde e occulte. L'impostazione che la filosofia*

---

<sup>3</sup> Risulterà peraltro che in tutti gli autori che tratteremo il termine vissuto ha un suo preciso sinonimo. In Brentano è il fenomeno psichico, in James il pensiero, in Bergson lo stato di coscienza. Lo stesso Bergson, del resto, nelle opere più tarde impiegherà l'espressione *durée vécue*.

*del vissuto si dà fin dall'inizio, non delinea una correzione, ma una tendenza le dissoluzione del positivismo. Psicologia e scienze umane si configurano come il luogo di crisi e di rottura del positivismo, non come quello di una sua riforma; e la ricerca a cui si dà avvio all'interno di queste discipline, va ben presto al di là di esse, assumendo sempre più i caratteri e le finalità di un'indagine filosofica. Negli esiti successivi della filosofia del vissuto tutto ciò diventa palese. Gli scopi scientifici e fondamentali lasciano il posto, in Bergson, a una metafisica dell'interiorità che ha ormai interrotto ogni contatto con la scienza. Il vissuto, inteso come una realtà assolutamente e irriducibilmente immediata, diventa la via di accesso alle profondità dell'essere. In Bergson prevale dunque il primo dei due momenti che caratterizzano il significato originario, letterario, della parola vissuto: quello anti-intellettualistico dell'afferramento immediato del senso. In Husserl, che imprime alla filosofia del vissuto uno sviluppo diverso, si impone invece il momento della perennità: nel razionalismo husserliano il vissuto è assunto come la base sicura per la costruzione di un sapere filosofico pienamente evidente ed esplicitantesi nella forma rigorosa del concetto.*

*Abbiamo parlato della filosofia del vissuto come di una fase specifica della storia del pensiero. Non si deve pensare che essa costituisca una corrente unitaria, né tanto meno una scuola, sia pure con le sue diversificazioni interne. Certo, tra gli autori che tratteremo vi è stata una reciproca influenza, spesso esplicitamente riconosciuta, e noi avremo modo di osservare non soltanto una serie di oggettive convergenze, ma anche e al di là di questo; una chiara parentela spirituale, una "Verwandtschaft", per usare il termine con cui Dilthey indicava appunto il legame segreto che unisce gli eventi di uno stesso periodo storico. Tuttavia, proprio l'esistenza di un terreno comune permette di cogliere appieno le profonde differenze che dividono questi autori sia su questioni*

*strettamente teoriche che su problemi di più ampio respiro. L'appartenenza ad una stessa fase, la condivisione di alcuni motivi di fondo, non escludono dunque che ognuno di essi ci appaia con caratteristiche proprie e con una propria fisionomia di insieme. Ed è un fatto del resto che ciascuno abbia esercitato autonomamente un'incisiva influenza sulla filosofia del novecento.*

*Un cenno, infine, sul taglio delle seguenti ricerche. Come subito apparirà chiaro, il loro andamento presenta un carattere fortemente analitico. Il momento dell'approfondimento e della critica del testo predomina in modo netto su quello della sintesi e delle conclusioni generali, anche se lo spazio pur ridotto riservato a questo ultimo aspetto svolge una parte non secondaria nell'economia complessiva del libro. In un certo senso, ciò che la nostra indagine configura non è altro che una storia del concetto di vissuto. A un procedimento di estrapolazione della problematica del vissuto dal pensiero complessivo degli autori trattati, abbiamo però preferito, anche a costo di ampliare notevolmente le dimensioni del lavoro, un criterio che privilegiasse il contesto alla parte, e che facesse scaturire il senso della teoria del vissuto da una considerazione globale della filosofia dell'autore. A conferma della nostra tesi circa la centralità del tema del vissuto in questa fase del pensiero, la situazione che ci si è presentata è risultata in tutti i casi la stessa; il concetto di vissuto ci è apparso infatti come il nucleo intorno a cui tutti gli altri motivi sono andati a disporsi, in una costellazione di insieme che nel vissuto trovava appunto il suo centro di origine e di equilibrio. Se dunque da un lato i cinque capitoli di questo libro delineano nel loro complesso una storia ramificata dell'idea di vissuto, dall'altro ciascuno di essi opera una ricostruzione dettagliata, quantunque selettiva, di un pensiero filosofico.*





I  
BRENTANO

---





## 1 - Brentano e la psicologia

La Psicologia dal punto di vista empirico, a cui è dedicata buona parte del presente capitolo, è l'opera di Brentano che più di ogni altra ha influenzato i suoi contemporanei e a cui, ancor oggi, è legata quasi esclusivamente la sua fama di pensatore. I due volumi di cui si corone apparvero a Lipsia nel 1874, quando l'autore, appena trentaseienne, aveva alle spalle lavori di carattere prevalentemente storiografico<sup>4</sup>. Così come traspare da questo libro, l'atteggiamento di Brentano verso la psicologia, verso la psicologia concepita come una scienza indipendente dalla filosofia, è assai tipico e rispecchia un modo di pensare comune a molti psicologi della seconda metà dell'ottocento. Accanto a un'incondizionata fiducia nei risultati che potranno derivare da un adeguato sviluppo di questa nuova disciplina, sia in sede teorica che in sede di applicazione pratica, e che le permetteranno di recuperare il ritardo accumulato nei secoli nei confronti degli altri rami della scienza, accanto a ciò vi è la consapevolezza che essa è per ora soltanto una scienza in fieri, ancora tutta da costruire, e che quanto si è fatto in passato, se non va respinto in blocco, va però ripensato e ricostruito in una nuova ottica, alla luce di presupposti interamente nuovi. In psicologia occorre fare qualcosa di simile a quello che Lavoisier fece per la chimica e Galilei per la fisica: superare frazionismi e opposizioni, e stabilire un gruppo di verità fondamentali e indiscutibili, accettare da tutta la comunità scientifica. Fissato questo saldo terreno comune, i

---

<sup>4</sup> Sulle opere di Brentano si consulti la nota bibliografica a conclusione del testo.

risultati non tarderanno<sup>5</sup>. Nella prefazione al testo del 1874, Brentano annuncia che a questi due primi volumi, il primo dei quali tratta della psicologia come scienza, e il secondo dei fenomeni psichici in generale, ne sarebbero seguiti altri quattro, dedicati rispettivamente: alle leggi e caratteristiche 1) della rappresentazione, 2) del giudizio, 3) degli stati affettivi e degli atti di volontà, 4) al rapporto tra mente e corpo, con particolare riferimento al problema dell'immortalità. L'opera nel suo insieme avrebbe dovuto tracciare le linee fondamentali di una psicologia generale, assicurando l'unità della scienza e creando nel contempo le premesse per ulteriori e auspicabili sviluppi in psicologia speciale e applicata. Questo progetto complessivo non venne però mai portato a termine. Dopo la pubblicazione dei primi due volumi, Brentano, nel corso della sua successiva e intensissima attività di pensiero, ritornò sì continuamente su problemi di interesse psicologico, ma ciò accadde non soltanto al di fuori di questo disegno sistematico, ma anche in uno spirito e in una prospettiva completamente diversa: se il puro interesse filosofico non era certo assente neanche dall'opera del 1874, ora esso passava però senz'altro in primo piano, scalzando o comunque emarginando l'interesse per l'edificazione della psicologia come scienza - un itinerario in fondo abbastanza simile a quello che seguirà anche William

---

<sup>5</sup> "L'esigenza che antitutto si impone nel territorio della psicologia non è tanto la molteplicità e generalità delle sue teorie quanto l'unità nella certezza. Dobbiamo sforzarci qui di conseguire ciò che la matematica, la fisica, la chimica e la fisiologia, le un,- prima le altre dopo, hanno già raggiunto; un nucleo di verità universalmente riconosciute (...) In luogo di tante psicologie dobbiamo cercare di stabilire un'unica psicologia". *Psychologie vom empirischen Standpunkt, mit Einleitung, Anmerkungen und Register* Herausgegeben von Oskar Kraus, Hamburg, Verlag von Felix Meiner, 1955, vol. I, p. 2 (Vorwort). La Psicologia di Brentano è reperibile anche in traduzione francese (Parigi, 1944) e in traduzione inglese (Londra, 1973).

James, e che è indubbiamente da collegare al tramonto dell'epopea positivista. Nel 1911, sollecitato, fra l'altro, dal fatto che era stata programmata una traduzione italiana parziale della *Psicologia*, Brentano decise di ripubblicare col titolo *La classificazione dei fenomeni psichici* una parte del secondo volume, aggiungendo al testo del 1874 nove appendici, nelle quali, sia pur brevemente, presentava le concezioni a cui era pervenuto a quasi quarant'anni dalla stesura della *Psicologia*<sup>6</sup>. In alcuni casi, le nuove teorie modificano sostanzialmente il precedente punto di vista, in altri si limitano a perfezionarlo e svilupparlo. Manca, comunque, qualsiasi accenno al tema della costruzione della psicologia, mentre è costantemente presente, anche se non sempre è facile identificarlo, un riferimento al dibattito filosofico contemporaneo. In effetti, molto viva è in queste pagine l'esigenza di differenziare le proprie posizioni soprattutto da quelle dei suoi ormai illustri continuatori, Meinong e Husserl. Il tono della polemica nei loro confronti è talvolta estremamente aspro. Come accadrà a Husserl, qualche decennio dopo, Brentano, pur pienamente cosciente dell'importanza dei propri contributi, pur cosciente di essere diventato un autentico caposcuola, si sente abbandonato e forse superato dai suoi allievi di una volta. Di qui l'accusa di aver frainteso il proprio pensiero e il bisogno di rivendicarne l'originalità e la consistenza, foss'anche in una situazione di isolamento culturale.

Tra il 1924 e il 1925, Oskar Kraus, che insieme ad Alfred Kastil e Franz Hillebrand, fu tra i pochi discepoli del nostro autore che sempre si dichiararono ortodossi, ripubblicò i due libri della *Psicologia*, aggiungendo alle appendici del 1911,

---

<sup>6</sup> *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Lipsia, 1911. Comprende, oltre alle appendici, i capitoli 5-9 del secondo volume della *Psicologia*. Di questo libro esiste una traduzione italiana curata da Mario Puglisi (Lanciano 1913).

altri sei scritti, databili tra il 1915 e il 1917, anno della morte di Brentano. Questi testi ribadiscono e precisano in una prospettiva di più ampio respiro le nuove concezioni brentaniane. Quantunque meno noti della Psicologia, anch'essi hanno avuto una certa fortuna nel pensiero contemporaneo. Recentemente alcuni critici hanno ritenuto di poter intravedere nelle posizioni dell'ultimo Brentano, una netta prefigurazione dello stile filosofico della scuola analitica inglese: l'interesse per l'analisi linguistica e il rifiuto di concepire la filosofia come un sapere sistematico costituiscono i punti di forza di questa interpretazione<sup>7</sup>.

Il Kraus ha corredato l'edizione del 1925 di un'ampia introduzione e di numerose note al testo, fornendo in tal modo non solo uno strumento esegetico prezioso, ma anche un'ulteriore testimonianza dei difficili rapporti che intercorrevano tra la scuola brentaniana da un lato, e gli eretici, come Meinong e Husserl, dall'altro. Il fulcro della disputa è rappresentato dal modo di concepire gli oggetti ideali, i cosiddetti entia rationis. Al presunto idealismo di Meinong e Husserl, la scuola di Brentano, secondo Kraus, sarebbe riuscita a contrapporre, attraverso una vera e propria rivoluzione copernicana, una concezione che, senza cadere nel relativismo psicologico, conferisce all'ente ideale non già l'essere in senso stretto di un'idea platonica, ma lo statuto di oggetto non indipendente dall'atto psichico<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Su un nesso tra Brentano e la filosofia analitica inglese cfr. J. Passmore, *A Hundred Years of Philosophy*, Londra 1957, pp. 175-181; R.M. Chisholm, *Brentano's Descriptive Psychology*, in *Akten des XIV Internationalen Kongresses für Philosophie*, Vienna 1968, pp. 164-174; David Sanford, *On Defining Intentionality*, *ivi*, pp. 216-221. Si veda anche la discussione sollevata nel corso del congresso da questi interventi, in particolare le pp. 200-215; J. Szrednicki, *Some elements of Brentano's Analysis of Language*, 'Revue Internationale de Philosophie', 1966, pp. 434-445.

<sup>8</sup> O. Kraus, *Einleitung*, in F. Brentano *Psychologie*, op. cit., I, pp. XVII-XCIII.

Nel 1928 lo stesso Kraus ha curato la pubblicazione di un'altro volume brentaniano, *La coscienza sensibile e noetica*<sup>9</sup>, che ha compreso sotto il titolo generale della *Psicologia dal punto di vista empirico*. Tuttavia questo volume, che raccoglie scritti risalenti anch'essi agli ultimi anni della vita di Brentano, costituisce non tanto il terzo libro della Psicologia, come ha voluto Kraus, forse per ragioni editoriali, quanto un ampliamento della tematica avviata nelle appendici.



## 2 - Psicologia genetica e psicologia descrittiva

In uno scritto del 1895 Brentano forniva questa preziosa indicazione circa il suo modo di intendere la ricerca psicologica:

"La mia scuola distingue una psicognosi e una psicologia genetica (in una vaga analogia con geognosi e geologia). L'una esibisce tutte le componenti psichiche ultime, dalla cui combinazione deriva la totalità dei fenomeni psichici, come la totalità delle parole deriva dalle lettere dell'alfabeto. La sua esecuzione potrebbe fungere da base per una caratteristica universalis, quale Leibniz e prima di lui Cartesio ebbero di mira (...). L'altra ci istruisce intorno alle leggi in base alle quali i fenomeni si producono e svaniscono. Poiché le condizioni del loro costituirsi, a causa della dipendenza indiscutibile delle funzioni psichiche dai processi che hanno luogo nel sistema nervoso, sono in buona parte di natura fisiologica, appare chiaro che qui le ricerche psicologiche debbono intrecciarsi

---

<sup>9</sup> *Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein*, Lipsia 1928.

con quelle fisiologiche"<sup>10</sup>.

La psicognosi, o psicologia descrittiva<sup>11</sup>, si occupa delle stesse cose a cui è interessata la psicologia genetica, ossia dei fenomeni psichici. Le due discipline, tuttavia, perseguono scopi sostanzialmente diversi, operando su piani ben distinti. La prima ha un compito affine a quello che Leibniz associò al suo progetto di costruire una *characteristica universalis*: esibire ed elencare gli elementi psichici fondamentali, determinando tutte le possibili forme di connessione, così da poter giustificare la costituzione di qualsiasi formazione psichica più complessa. Il richiamo a Leibniz ci permette di comprendere fin d'ora un punto cruciale, vale a dire che l'obiettivo della psicologia descrittiva deve poter essere raggiunto attraverso analisi aprioriche, o meglio, poiché questo termine è troppo forte e compromettente, attraverso analisi che in qualche modo possano prescindere dal dato empirico, dalla concreta fattualità dell'esperienza. Una volta stabiliti gli elementi psichici di base, tutte le possibili forme di connessione sono già anchesse determinate: ogni elemento reca già in sé, infatti, le caratteristiche che lo obbligano o gli consentono di associarsi ad altri elementi e che gli inibiscono invece altre forme di associazione. Non si tratta quindi di verificare sperimentalmente certe ipotesi sulla composizione degli stati psichici. La psicognosi deve semplicemente delineare tutte le articolazioni logicamente possibili della vita psichica. Essa fornisce una classificazione, ma non si misura con il dato empirico nella sua concretezza. L'onere della verifica spetta invece alla psicologia ge-

---

<sup>10</sup> F. Brentano, *Meine letzten Wünsche für Oesterreich*, Stoccarda 1895, citato da Kraus in *Psychologie*, p. XVII.

<sup>11</sup> Secondo Kraus, Brentano introdusse per la prima volta l'espressione *psicologia descrittiva* (*deskriptive Psychologie*) nelle lezioni del semestre invernale 1887/88 presso l'università di Vienna. Il termine *Psychognosie* compare invece nel semestre 1890/91.



netica. Questa, servendosi degli strumenti concettuali elaborati dalla psicologia descrittiva, si cimenta direttamente con il mondo della esperienza concreta, per stabilire, non tanto la struttura necessaria degli stati di coscienza, quanto le loro concrete condizioni di formazione e dissoluzione. Seguendo questa direzione, essa andrà necessariamente a incontrarsi e intrecciarsi con altre discipline collaterali, anzitutto con la fisiologia, in seguito forse con la chimica.

La psicologia genetica è una scienza empirica. Le leggi a cui perviene presuppongono una generalizzazione: il suo metodo è l'induzione, come in ogni scienza che si rispetti. Ben altrimenti stanno le cose in sede di psicologia descrittiva. Qui non si tratta di osservare ed ipotizzare, ma di cogliere in piena evidenza delle necessità assolute e di ricavarne altre per via deduttiva<sup>12</sup>.

Nel 1874, nei due volumi della *Psicologia* la distinzione tra questi due piani della ricerca psicologica non viene ancora esplicitamente teorizzata. Tra le due discipline non viene tracciata una netta linea di demarcazione, e i loro rispettivi oggetti di studio e metodi appaiono unificati in un unico campo di azione, quello della psicologia come scienza. In realtà, la demarcazione, seppure non formalmente definita, è di fatto costantemente operante, e rappresenta un centro di prospettiva, o, se vogliamo, una chiave di lettura, che, secondo noi, occorre sempre aver presente, se non altro per cogliere la tensione e le ambiguità che attraversano l'opera. Prescindendo da questa

---

<sup>12</sup> Sul rapporto tra psicologia genetica e psicologia descrittiva, oltre alla introduzione di Kraus, si veda L. Gilson, *La Psychologie descriptive selon Franz Brentano*, Parigi 1955; S. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie*, Stoccarda 1960, pp. 2-24; T. De Boer, *Die deskriptive Methode Franz Brentanos*, in *Akten*, cit. pp. 191-199; Anna Teresa Tymieniecka, *Die phänomenologische Selbstbesinnung*, ivi, pp. 222-224. Si confronti inoltre la bibliografia.

differenziazione, si corre il rischio di interpretare semplicisticamente in senso naturalistico tutta la psicologia brentaniana, e di lasciarsi sfuggire così ciò che in essa vi è di più originale e di più problematico. La profonda influenza esercitata da Brentano sul pensiero psicologico e filosofico del novecento, diventerebbe in tal caso del tutto inesplicabile.



### 3 - Definizione della psicologia

Il primo libro della *Psicologia* è interamente dedicato alla chiarificazione del concetto di psicologia e alla discussione di problemi preliminari di carattere prevalentemente metodologico. I temi trattati possono essere suddivisi in tre blocchi: il campo di azione della psicologia e i suoi concetti fondamentali; i metodi di indagine e le fonti di conoscenza; la natura delle leggi psicologiche e i rapporti con le scienze limitrofe, in particolare con la fisiologia. A ciascuna di queste tematiche dedicheremo ora un rapido esame.

Il primo capitolo dell'opera, *Concetto e compito della scienza psichica*, gioca intorno a due definizioni apparentemente contrastanti della psicologia. Inizialmente essa viene definita, in coerenza con l'etimologia della parola e con la tradizione scolastica, come la scienza che studia le leggi e le caratteristiche dell'anima (*Seele*). Dove con anima si dovrà intendere il substrato sostanziale di ogni fenomeno psichico, e con fenomeno psichico qualsiasi atto o stato mentale - percezione, desiderio, ricordo e così via. Ogni fenomeno psichico inerisce, è accidente di una sostanza, l'anima, che non è a sua volta, accidente di alcunché.

Ma questa definizione, osserva Brentano, è andata incontro

in tempi recenti a tutta una serie di obiezioni. La più diffusa sostiene che l'anima non è oggetto della nostra esperienza possibile. La sua esistenza può essere postulata o forse può essere dedotta dall'esistenza stessa di fenomeni psichici, ma queste son cose che riguardano i filosofi e le loro speculazioni, e non già una scienza tendenzialmente positiva quale vuol essere la psicologia. La vecchia definizione va dunque sostanzialmente modificata. La psicologia deve essere definita, puramente e semplicemente, come la scienza dei fenomeni psichici. Accanto alle scienze naturali che si occupano - secondo le più moderne concezioni - non tanto dei *corpi* quanto dei fenomeni fisici, si situa la psicologia che si occupa dei fenomeni psichici.

Di fronte a questa alternativa Brentano non prende una posizione netta. Egli in ultima analisi fa propria la definizione moderna, ma soltanto perché questa, pur non riducendo né alterando i campi di studio che tradizionalmente e naturalmente competono alla psicologia, è più aperta e meno impegnativa dell'altra. Omettendo la parola anima dal vocabolario psicologico, si rinuncia solo ad una ipotesi compromettente. L'accettazione del punto di vista moderno viene peraltro subordinata da Brentano all'assunzione di due importanti riserve. La prima riguarda la nozione di fenomeno. Tra le scienze della natura e la psicologia, malgrado l'analogia espressa dalle rispettive definizioni, sussiste una differenza di fondo su cui è necessario richiamare subito l'attenzione. Mentre la percezione esterna, da cui attingiamo la conoscenza dei fenomeni fisici, può essere ingannevole, sia nel senso debole per cui nel percepire è sempre possibile commettere errori, avere abbagli o allucinazioni, sia nel senso forte, filosoficamente pregnante, per cui si potrà sempre avanzare il dubbio che i fenomeni fisici, così come ci appaiono, siano appunto meri fenomeni, mere manifestazioni di qualcos'altro, qualcosa che è forse inco-

noscibile; della percezione interna non si può dubitare: i fenomeni psichici di cui siamo internamente coscienti, esistono così come li viviamo, il loro essere si mostra tutto nel loro apparire. Dubitare di ascoltare, dubitare di desiderare, di sentire dolore, o di volere, non avrebbe alcun senso, o meglio avrebbe il senso di porre un dubbio assoluto, di giungere ad uno "scetticismo che necessariamente si autoannienterebbe, perché distruggerebbe qualunque punto fermo da cui muovere un attacco alla conoscenza"<sup>13</sup>.

L'analogia tra fenomeni psichici e fenomeni fisici va dunque presa con estrema cautela. Il termine *fenomeno* non viene impiegato nello stesso modo. Nel primo caso esso indica qualcosa che non rimanda né è riconducibile ad altro il fenomeno non nasconde la realtà, se mai, secondo la vecchia concezione, è l'accidente di una sostanza. Nel secondo caso indica qualcosa che probabilmente non esiste così come appare e che in ogni caso è da ricondurre ad altro. Il dolore che sento internamente è quello che è, non manifesta che se stesso; per contro all'azzurro del cielo, che mi appare se alzo lo sguardo, non corrisponde forse nulla, o forse qualcosa di completamente diverso. Come è ovvio, da questa differenza, su cui dovremo comunque ritornare, derivano importanti conseguenze relativamente alla natura delle rispettive discipline.

La seconda riserva verte sul problema dell'immortalità. La moderna concezione della psicologia non deve estromettere questo antico dilemma dal campo di indagine. Esso non si presenterà, tuttavia, nella sua formulazione classica, come un problema intorno all'immortalità dell'anima, ma in termini nuovi; ci si dovrà chiedere se è concepibile che la vita mentale, ovvero la successione dei fenomeni psichici, possa perdurare anche dopo la dissoluzione del corpo. Secondo il suo progetto iniziale, a tale questione Brentano avrebbe dovuto dedicare il

---

<sup>13</sup> *Psychologie*, I, p. 14.

sesto libro. Questo non è accaduto. Ciononostante, come ha osservato il Kraus<sup>14</sup>, la sua trattazione del problema dell'unità della coscienza, contenuta nel secondo libro, funge in tal senso da esame preparatorio.

Definita la psicologia come la scienza dei fenomeni psichici, Brentano passa all'illustrazione dei suoi molteplici campi di indagine. A tal fine egli si limita, in verità, a compiere un lungo richiamo alla discussione di questa tematica svolta da J. St. Mill nel *Sistema di Logica*, mostrando di approvare, almeno in linea di massima, le sue posizioni. Secondo Mill, l'oggetto della psicologia "è costituito dalle uniformità di successione, dalle leggi ultime e derivate, secondo cui uno stato mentale succede ad un altro"<sup>15</sup>. Le leggi psicologiche si collocano su diversi livelli di astrazione. Troviamo anzitutto, su un piano di massima generalità, quelle leggi che hanno applicazione nell'intero dominio della vita mentale, prescindendo da ogni possibile suddivisione dei fenomeni psichici e da qualsiasi differenza individuale. Le leggi dell'associazione, la legge secondo cui ogni idea è preceduta da un'impressione, sono esempi di questo tipo di leggi generalissime.

A partire da questo primo livello, la ricerca psicologica dovrà dirigersi verso tematiche sempre più complesse e particolari, pervenendo alla determinazione di leggi sempre meno generali. Si incontreranno qui, ad es., le leggi che regolano la successione delle sensazioni. Ed uno dei principali problemi che si porrà in questo ambito riguarderà la natura e l'origine della credenza (*belief*): si tratta di un prodotto acquisito nel corso dello sviluppo psichico oppure di un elemento connaturo alla struttura mentale? Sullo stesso livello troveremo, per fare un altro esempio, la teoria psicologica del desiderio. Esi-

---

<sup>14</sup> Cfr. Kraus, *Psychologie*, I, pp. XCII-XCIII.

<sup>15</sup> J.S. Mill, *Sistema di Logica*, trad. it. a cura di Giorgio Facchi, Roma 1968, p. 844.

stono cose a cui tendiamo naturalmente? E in tal caso, è possibile far risalire ad esse tutti gli altri nostri desideri? E così via.

Scendiamo di un altro gradino in direzione della massima concretezza, entrando nel campo della *etologia*, ossia in quella vasta tematica concernente la formazione del carattere. E qui, evidentemente, verranno in gioco elementi e problemi assai diversi da quelli che caratterizzavano le aree precedenti. Sarà d'obbligo, ad es., la considerazione delle basi organiche dei processi mentali. Da questi aspetti si può ancora prescindere quando si studiano, in linea generale, le regolarità di successione dei vari tipi di fenomeni psichici, ma sarebbe assurdo escluderli se lo scopo della ricerca è quello di comprendere attraverso quali meccanismi un individuo, o una classe di individui, ha maturato un determinato carattere. Non fosse che per valutare nella giusta misura l'influenza dei fattori esterni - ambiente, educazione ecc. - è necessario aver ben presente le condizioni di partenza, e tra queste, naturalmente, la sua costituzione fisica. L'etologia è anche il campo in cui, più che altrove, è possibile farsi un'idea precisa delle grandi potenzialità teoriche e applicative della psicologia. Se si riuscirà a formulare leggi e previsioni sufficientemente specifiche, i benefici saranno incalcolabili e si ripercuoteranno sulle aree più diverse - dalla medicina alla pedagogia, dal diritto all'economia politica, fino alla scienza e alla stessa prassi politica. In tal senso la psicologia può ben essere definita come la "scienza del futuro"<sup>16</sup>.

L'indagine psicologica andrà dunque dispiegandosi in questi e in molti altri campi. È però chiaro che nessun risultato potrà essere raggiunto qui, se prima non si darà soluzione ad alcuni problemi di carattere ancor più generale e quindi logicamente anteriori a quelli finora accennati. Prima di poter

---

<sup>16</sup> Cfr. *Psychologie*, 1, pp. 29 sgg., dove si configura un modo tipicamente positivistico di rappresentarsi l'universo della scienza.

formulare una qualsiasi legge psicologica, occorre fare chiarezza almeno su questi due punti: 1) che cosa è un fenomeno psichico, quali sono le sue caratteristiche essenziali e, in via subordinata, cosa si intende con coscienza? 2) Qual è l'ordine naturale secondo cui si ripartiscono i fenomeni psichici, ossia quali sono le classi fondamentali? Queste analisi preliminari dovranno fornire allo psicologo gli strumenti concettuali e linguistici con cui opererà. Se ne fosse privo, egli verrebbe a trovarsi nella stessa paradossale situazione di un fisico che non fosse in grado di differenziare gli oggetti intorno ai quali deve teorizzare:

"A che cosa condurrebbero le ricerche sperimentali di un fisico intorno al calore, alla luce, al suono, se per lui questi fenomeni non fossero già separati in una sicura ed evidente classificazione in gruppi naturali? Per lo stesso motivo lo psicologo, senza aver distinto le varie classi fondamentali di fenomeni psichici, si affaticherebbe inutilmente nella determinazione delle loro leggi di successione"<sup>17</sup>.

A queste analisi, su cui è fondata ogni ulteriore ricerca psicologica, è dedicato interamente il secondo libro della *Psicologia*. I successivi quattro libri, mai scritti, avrebbero dovuto mettere a frutto queste acquisizioni fondamentali. Il contributo di Brentano alla psicologia va dunque ricercato essenzialmente in questo senso: nella direzione di una problematica concernente la fondazione della scienza psicologica, o meglio della psicologia come scienza.

Ora appare evidente che tale distinzione tra un livello relativo a problemi fondazionali e uno relativo a problemi riguardanti le regolarità di successione dei fenomeni psichici, non che segnare chiaramente il distacco di Brentano dalla tradi-

---

<sup>17</sup> *Psychologie*, I, p. 63.

zione empirista<sup>18</sup>, prefigura anche la sua successiva differenziazione tra una psicologia descrittiva ed una psicologia genetica. Quello che resta indeciso e ambiguo nella *Psicologia dal punto di vista empirico* non è quindi la distinzione in quanto tale tra i due campi, ma i loro rapporti, sia sul piano gnoseologico che su quello del metodo. Talvolta sembra che i problemi di fondazione, per quanto più generali, siano della stessa natura di tutti gli altri problemi psicologici - e questo in fondo, seppure con qualche modifica, ci riporterebbe a Mill e alla scuola empiristica. In altri casi, e sono la maggioranza, essi sembrano invece delimitare un ambito distinto, in linea di principio, da tutti gli altri, e compromesso inevitabilmente con una problematica filosofica. L'incongruenza tra i due modi di approccio costituisce un'antitesi profonda che percorre questa opera di Brentano - ma si tratta di un'antitesi che caratterizza non soltanto una scuola, ma un'intera fase della storia del pensiero.



#### 4 – I metodi e le fonti di conoscenza

La psicologia, come sottolinea Brentano fin dalla prefazione, è una scienza che fa riferimento all'esperienza sia per quanto riguarda il suo metodo che per quanto riguarda il suo oggetto di studio. Da questo punto di vista essa è affine alle scienze

---

<sup>18</sup> In Mille in generale nella scuola empiristica non esiste una simile distinzione; vengono differenziati, è vero, vari livelli di astrazione e di generalità, ma sempre nell'ambito di un'impostazione induttiva. Un momento di mediazione tra la tradizione empiristica inglese e la dottrina brentaniana è rappresentato dalla psicologia analitica di Ward e di Stout. Si veda in proposito A. Granese, *G.E. Moore e la filosofia analitica inglese*, Firenze 1970, in particolare pp. 40-42.



della natura. Occorre però vedere in che senso si parla qui di esperienza e se esista una forma particolare di esperienza a cui lo psicologo debba attingere. Secondo il nostro autore, la risposta a questo problema non può essere che una: la base naturale della psicologia è l'esperienza interna, quella esperienza che in ogni istante della nostra vita realizziamo attraverso la *percezione interna (innere Wahrnehmung)* dei nostri atti psichici.

Del senso esatto di tale espressione e di tutti i difficili problemi a cui è connessa, ci occuperemo più avanti, esaminando il secondo libro, ma per ora essa può essere assunta in un'accezione che, come già è emerso, è del tutto ovvia. La percezione interna è la coscienza immediata che abbiamo di ogni nostro fenomeno psichico, mentre è in atto. Quando vediamo, sappiamo di vedere - di questo vedere, potremmo dire, siamo consapevoli dall'interno, in quanto siamo ancora noi a viverlo; quando ascoltiamo, sappiamo di ascoltare, quando desideriamo sappiamo di desiderare, e questo sapere che immancabilmente si accompagna ai nostri atti di coscienza è sempre certo ed evidente. Qui è precluso ogni dubbio: si può dubitare di quello che si vede, ma non del fatto puro e semplice di vedere; in una percezione esterna allucinata si possono vedere o ascoltare cose che non esistono, ma nessuna allucinazione è possibile dal lato dei fenomeni psichici in quanto tali. Sarebbe assurdo, ad es., esprimersi così: "credevo di vedere, invece ascoltavo", oppure "credevo di essere triste invece ero allegro". Quello che percepisco internamente esiste così come lo percepisco: "Nessuno può effettivamente dubitare che lo stato psichico che percepisce dentro di sé esista, ed esista proprio come lo percepisce"<sup>19</sup>. Nella percezione interna la psicologia trova la sua fonte primaria di conoscenza. Sotto un certo aspetto, questa affermazione è assolutamente ovvia. A un esse-

---

<sup>19</sup> *Psychologie*, I, 14.

re ipotetico, privo di percezione interna, sarebbe precluso in partenza l'esercizio della psicologia: mancherebbe della materia prima, non saprebbe neanche di che cosa parlare. Tutto ciò è evidente. Ma la questione che si pone è di vedere in che modo questa conoscenza immediata della psiche, che è patrimonio naturale di ognuno, possa tradursi in conoscenza teorica. Quali concreti orizzonti di ricerca vengono dischiusi dalla percezione interna? In che modo essa funge, di fatto, da fonte di conoscenza?

È importante osservare, in primo luogo, ed è un punto su cui Brentano insiste in modo particolare, che la percezione interna è tutt'altra cosa dalla cosiddetta introspezione o osservazione interna (*innere Beobachtung*). Mentre la prima accompagna invariabilmente tutti i nostri fenomeni psichici, fornendoci di essi quella conoscenza immediata che non potremmo acquisire se non vivendoli, l'altra è praticamente inattuabile, perché implicherebbe un processo di obiettivazione del dato psichico, che è reso impossibile dalla struttura stessa del fenomeno psichico. In seguito avremo modo di comprendere anche il fondamento concettuale di tale impossibilità, ma la sostanza del discorso può essere afferrata fin d'ora considerando, ad es., un fenomeno psichico come l'ira. Quando l'ira infuria dentro di noi, noi ne siamo coscienti internamente: e questo in effetti significa semplicemente che la stiamo vivendo. Pensare ora che questa coscienza interna si tramuti in una fredda e distaccata operazione di osservazione obiettiva dell'ira, è evidentemente escluso dalla natura stessa delle cose. Se siamo irati non possiamo rimirare la nostra ira, possiamo soltanto provarla, subirla.

Nel negare la possibilità dell'introspezione, Auguste Comte aveva dunque pienamente ragione contro gran parte degli psicologi del suo tempo. Il suo errore consistette nel non distinguere l'introspezione dalla percezione interna, e quindi nel-

l'escludere qualunque tipo di conoscenza diretta dei fenomeni psichici. La conseguenza fu che egli ridusse la psicologia individuale a *frenologia*, a uno studio delle funzioni fisiologiche del cervello. Ma in realtà la percezione interna, diversamente dall'introspezione, non soltanto è possibile, ma è addirittura necessaria, inevitabile: l'esistenza psichica è sempre auto-percipiente, anche se mai è introiettata verso l'interno. L'aver chiarito questa distinzione è considerato da Brentano come uno dei contributi più importanti della sua ricerca psicologica.

Che i fenomeni psichici non possano essere osservati internamente, ma semplicemente percepiti, rappresenta evidentemente un grave impedimento della psicologia rispetto alle scienze fisiche - un impedimento a cui si può, tuttavia, parzialmente rimediare, ricorrendo a forme sostitutive di osservazione obiettiva. Come ha osservato J. St. Mill nella sua critica a Comte<sup>20</sup>, se l'osservazione interna è impossibile o comunque estremamente ardua per gli stati psichici che sono in atto, essa è però senz'altro praticabile, attraverso la memoria, per gli stati psichici appena passati che, per così dire, sono ancora freschi nella nostra mente. I risultati a cui questo metodo di osservazione memorativa può condurre, per quanto non siano certo da disprezzare, sono tuttavia lungi dall'essere in ogni caso certi e attendibili. La memoria, come è noto, spesso ci inganna, e questo diventa più verosimile quando si tratta di richiamare alla mente un nostro stato psichico, nei confronti del quale è assai difficile porsi in un atteggiamento distaccato.

A questa difficoltà se ne aggiunge poi un'altra, di ordine più generale e che in modo ancor più netto mette in risalto la differenza tra psicologia e scienze della natura fisica, a tutto vantaggio di queste ultime. L'esperienza interna a cui accediamo anzitutto attraverso la percezione interna e, in secon-

---

<sup>20</sup> J.S. Mill, *A. Comte and Positivism*, Londra 1865, pp. 52 sgg.

do luogo, attraverso l'osservazione memorativa, è una sfera privata, personale, di esclusiva pertinenza del soggetto esperimentale. Ora, quali garanzie abbiamo che l'esperienza dello psicologo sia uguale a quella di tutti gli altri uomini, ovvero che la sua psiche sia rappresentativa dell'umanità intera? Qui, secondo Brentano, è assolutamente impossibile reperire una prova diretta. L'isolamento di ogni psiche rispetto ad ogni altra è in tal senso un ostacolo insuperabile<sup>21</sup>.

Si può cercare, d'altra parte, di fornire delle prove indirette, di far appello, cioè, a fatti di natura non psichica che in qualche modo testimonino di un'uniformità della mente umana. Fortunatamente, dice il nostro autore, prove di tal genere esistono in buon numero e sono degne di fede. L'osservazione delle espressioni e dei comportamenti altrui, l'analisi di resoconti verbali di stati psichici, lo studio di testi letterari e autobiografici, la stessa considerazione del linguaggio comune, il quale ci offre una prima elementare classificazione dei fatti psichici, sono altrettante vie per giungere ad una conoscenza indiretta di esperienze diverse dalle nostre. Per comprendere e farsi comprendere, nella vita di tutti i giorni, ci si serve di continuo e spontaneamente di questi metodi: in sede psicologica si tratterà di applicarli secondo criteri rigorosi, in vista di obiettivi precisi. Riveste poi una notevole importanza lo studio, anche in questo caso indiretto e oggettivo, di vite mentali più semplici e meno evolute della nostra. L'osservazione metodica del comportamento dei popoli primitivi, dei fanciulli, dei pazzi, di individui privi di uno o più organi di senso, degli animali, oltre a presentare naturalmente, un interesse intrinseco, può essere di aiuto anche in molti campi della psicologia normale. Basti pensare al problema generale dello sviluppo della personalità e della sua organizzazione.

Queste fonti indirette di conoscenza psicologica ci fornisc-

---

<sup>21</sup> Cfr. *Psychologie*, I, pp. 51 sgg.

cono una garanzia dell'uniformità sostanziale della natura umana e nel contempo costituiscono esse stesse un metodo di osservazione che in una certa misura viene a compensare le lacune dei metodi propriamente psicologici. Ad esse va dunque senz'altro attribuita una specifica funzione conoscitiva. Pensare però che una tale metodologia indiretta possa diventare autosufficiente, sostituendosi *in toto* all'esperienza interna, è solo una pia illusione. In realtà si può escludere a priori che, "come più d'uno, alquanto insensatamente, ha voluto farci credere, questa esterna e, come pomposamente è stata chiamata, 'obiettiva' osservazione degli stati psichici, possa diventare una fonte di conoscenza psicologica indipendente da quella soggettiva e 'interna'"<sup>22</sup>.

Nessuna osservazione esterna, nessuna descrizione e nessun fatto obiettivo può acquistare la minima rilevanza psicologica se non viene riferito e coordinato a quella che è la base di esperienza (*Erfahrungsgrundlage*) della psicologia, una base che è solo la percezione interna a dischiudere. Il problema è di stabilire in che modo la percezione interna assolve alla sua funzione. E qui si ripresenta e ci si impone ancora una volta la distinzione tra livello fondazionale (*descrittivo*) e livello empirico (*genetico*). Nel secondo caso la percezione interna, insieme all'osservazione memorativa, offre i dati fattuali di partenza per un procedimento induttivo, che conduce alla formulazione di legalità alle relative uniformità di successione dei fatti psichici. I metodi indiretti servono qui a integrare e arricchire ciò che è afferrabile direttamente. Ma qual è la situazione in sede descrittiva, di fronte a problemi di tutt'altra natura, come quello concernente le caratteristiche essenziali dei fenomeni psichici o quello relativo all'unità della coscienza? Brentano in proposito è estremamente ambiguo. La preoccupazione di mantenere unificato il campo della scienza psicolo-

---

<sup>22</sup> *Psychologie*, I, p. 55.

gica lo induce, talora, in affermazioni che implicherebbero la cancellazione di questa distinzione e l'inglobamento della psicologia descrittiva nella psicologia genetica<sup>23</sup>. Ma contro questa prospettiva giocano le analisi concrete che egli conduce, soprattutto nel secondo libro. La percezione interna fornisce qui la base su cui si innesta non già un'operazione di generalizzazione, ma una procedura di analisi logica di concetti.



#### 5 - *La natura delle leggi psicologiche e i rapporti con la fisiologia*

Come abbiamo visto, dopo le indispensabili analisi descrittive intorno al concetto di fenomeno psichico e alle classi fondamentali, il primo passo della ricerca psicologica, in sede genetica, deve portare, attraverso l'induzione, alla formulazione di leggi applicabili all'intero dominio della vita mentale. Ma quale sarà la natura di queste leggi? Si tratterà forse di leggi ultime e universali, capaci di ricoprire in psicologia lo stesso ruolo che in fisica è svolto, ad es., dalla legge di inerzia o da quella della gravitazione universale? Questi interrogativi introducono il problema dei rapporti con la fisiologia.

Brentano richiama spesso l'attenzione sul fatto che gli oggetti di queste due discipline, per quanto *vicini*, sono di natura essenzialmente diversa e sono irriducibili l'uno all'altro. Come già sosteneva Aristotele, mentre la fisiologia studia il corpo, la psicologia si occupa dell'anima, o, se si preferisce, dei fenomeni psichici<sup>24</sup>. Tuttavia, la vicinanza tra i rispettivi oggetti rende estremamente difficile stabilire una precisa linea

<sup>23</sup> Cfr. ad es. *Psychologie*, p. 62.

<sup>24</sup> Cfr. *Psychologie*, I, pp. 6 sgg.

di confine, che escluda ogni confusione di piani. Forse la difficoltà di una rigorosa delimitazione è addirittura intrinseca alla natura delle cose e quindi ineliminabile. Ebbene, questo stato di cose si ripercuote negativamente sul problema che stiamo trattando. Le leggi generali della psicologia non possono aspirare allo statuto di leggi ultime, perchè a tal fine dovrebbero essere integrate sulla base di informazioni di ordine fisiologico. Per rendere conto dei fatti in maniera definitiva non basta considerare il rapporto di successione tra due fenomeni mentali, occorrerebbe prendere in esame anche l'influenza degli eventi fisiologici che hanno luogo nel frattempo.

"Se ciò fosse conseguibile, otterremmo leggi psichiche ultime, dotate certo non della stessa limpida chiarezza, ma dello stesso rigore e della stessa esattezza posseduti dagli assiomi della matematica. Queste leggi potrebbero essere considerate come leggi fondamentali (*Grundgesetze*) nel pieno senso della parola"<sup>25</sup>.

Ad esempio, per assurgere al rango di leggi fondamentali, le leggi classiche dell'associazione delle idee richiederebbero una conoscenza approfondita del sistema nervoso e dei processi fisiologici che presiedono alla ritenzione e al ridestamento. Mancando di ciò, esse mantengono sì il loro carattere di leggi generali, in quanto si pongono pur sempre al di sopra di ogni altra legge psicologica, ma dovranno essere considerate come intrinsecamente incomplete.

È importante sottolineare che la necessità di integrare il sapere psicologico con quello fisiologico non implica, per Brentano, una effettiva subordinazione dell'una all'altra scienza. La psicologia conserva intatta la sua autonomia. La specificità dei fenomeni psichici non viene mai messa in questione. Ciò che egli auspica non è, come per molti psicologi dell'epoca, la deduzione delle leggi psicologiche da quelle fisiologiche, ma

---

<sup>25</sup> *Psychologie*, I, p. 67.

soltanto la determinazione di leggi psicologiche che siano in grado di dominare completamente il campo dei fatti: dei fatti psichici innanzitutto, ma anche di quei fatti fisiologici che, per così dire, si trovano a ridosso dei primi.

Le leggi della psicologia presentano dunque un carattere di incompletezza. Questo è un ulteriore elemento di inferiorità della psicologia nei confronti delle scienze fisiche. E non è l'ultimo: non che incomplete, le leggi psicologiche sono anche inesatte, imprecise, e sono tali nella misura in cui risulta arduo, se non impossibile, applicare allo studio dei fatti psichici lo strumento matematico. Brentano non rifiuta in linea di principio l'idea di una psicologia matematica, respinge pertanto la tesi di Kant secondo cui l'uso di metodi matematici in psicologia sarebbe da escludere in quanto i fenomeni psichici mancano della dimensione spaziale. Kant traeva da ciò la conseguenza di una impossibilità pura e semplice di una psicologia come scienza. Ma in realtà, quantunque privi di spazialità, i fenomeni psichici esibiscono pur sempre una intensità, che nulla impedisce di considerare come una grandezza e di trattare in termini quantitativi. Il problema riguarda, piuttosto, la possibilità concreta di un'applicazione metodica ed efficace della matematica. E se si guarda ai tanti ed encomiabili tentativi compiuti in tal senso, da Herbart a Weber, da Fechner a Wundt, si deve allora riconoscere che i risultati non hanno ripagato le energie spese e che ancora non si intravedono le condizioni per un progresso reale, che sia anche lontanamente paragonabile a quello che ha avuto luogo nelle scienze fisiche<sup>26</sup>.

---

<sup>26</sup> Tipico dell'atteggiamento culturale di Brentano è il suo modo di porsi di fronte alla legge di Fechner: a differenze di tanti psicologi e filosofi successivi - e in seguito vedremo a questo proposito la posizione di Bergson - per i quali sarà quasi un obbligo morale confutare la psicofisica nello spirito e nella lettera, Brentano avanza sì delle critiche, ma solo per



Occorre notare, in conclusione, che, secondo Brentano, il carattere di incompletezza e imprecisione delle leggi psicologiche non rappresenta qualcosa di insuperabile, qualcosa che abbia la sua origine in un ostacolo inamovibile. Allo stato attuale delle nostre conoscenze, soprattutto in materia di fisiologia del sistema nervoso, la psicologia non può che pervenire a leggi di tal genere, ma i progressi futuri potranno ed anzi senz'altro modificheranno questa situazione. Da questo punto di vista l'inferiorità della psicologia rispetto alle altre scienze non è sostanziale né ineluttabile. Ciò che appare necessario, perchè imposto dalla natura delle cose, è semplicemente il fatto che la fisica, la chimica e la stessa fisiologia si sviluppassero e raggiungessero lo statuto di scienze rigorose *prima* della psicologia<sup>27</sup>.



### 6 - *Il concetto di fenomeno psichico*

Il secondo libro della *Psicologia dal punto di vista empirico* verte su due temi principali: il concetto di fenomeno psichico e la determinazione delle classi fondamentali. Messi da parte i compiti e i problemi della psicologia genetica, l'interesse di Brentano si volge ora completamente al terreno descrittivo. La trattazione si apre con un accenno alle tante ambiguità che rendono equivoco in psicologia l'uso delle espressioni *fenomeno psichico* e *fenomeno fisico*. Due esempi basteranno a dare

---

proporre un perfezionamento di carattere tecnico. Cfr. *Psychologie*, I, pp. 96 sgg.

<sup>27</sup> Cfr. *Psychologie*, I, pp. 33 sgg.

un'idea della questione. Si afferma, talvolta, che ciò che appare in un atto di immaginazione è un fenomeno psichico. L'albero che immagino o il centauro che mi rappresento nella fantasia, sarebbero elementi di natura mentale al pari degli stessi atti psichici che li pongono in essere. Tra la rappresentazione immaginativa e il suo prodotto non esisterebbe alcuna differenza di sostanza.

Il secondo esempio è ancora più significativo. Alcuni autori per differenziare i fenomeni dell'immaginazione da quelli della sensazione, sostengono che la sensazione è causata da un fenomeno fisico, ma che ciò che appare nella sensazione non è questo stesso fenomeno fisico, bensì qualcosa di natura mentale. Il fenomeno fisico, dunque, in se stesso non si manifesterebbe affatto un impiego davvero strani del termine fenomeno, commenta Brentano.

La gravità di tali confusioni, peraltro così diffuse nella letteratura psicologica, pone l'esigenza di chiarificare rigorosamente queste espressioni, sgombrando il campo da ogni possibile fraintendimento. Tuttavia, prima ancora di azzardare una definizione dei concetti, converrà tentare di esemplificarli. In tal modo otterremo un indice concreto di orientamento. Ecco gli esempi di fenomeni psichici che ci fornisce Brentano: una sensazione, un pensiero, una percezione, una rappresentazione, un ricordo, un giudizio, un atto di fantasia, un dubbio, un'opinione, una inferenza, e ancora la paura, la gioia, la tristezza, l'odio, l'amore - dove in tutti i casi il fenomeno psichico va identificato nell'atto di sentire, di percepire, di giudicare, di amare, odiare ecc., e non già nel corrispondente oggetto percepito, amato, odiato ecc. Così, ad es., se mi raffiguro un centauro, il fenomeno psichico è questo stesso atto immaginativo, mentre il centauro immaginato sarà, evidentemente, un fenomeno fisico. Sono esempi di fenomeni fisici: un colore, una figura, un paesaggio che vedo, un

accordo che ascolto, il caldo, il freddo, l'odore che avverto e così via; inoltre, queste stesse cose in quanto prodotti di atti immaginativi<sup>28</sup>.

Dalla considerazione degli esempi citati scaturisce una prima definizione del concetto di fenomeno psichico: ogni rappresentazione e ogni fenomeno che ha come proprio necessario fondamento (*Grundlage*) una rappresentazione è un fenomeno psichico<sup>29</sup>. Per comprenderla, dobbiamo, ovviamente, chiederci che cosa si intenda qui con rappresentazione. Brentano eredita questo termine dalla tradizione psicologica e filosofica del suo tempo, ma lo impiega in un'accezione che, per certi aspetti, è del tutto originale.

Con rappresentazione (*Vorstellung*) - che, come vedremo in seguito, definisce una classe fondamentale di fenomeni psichici - egli designa la forma più semplice e generale di coscienza di un oggetto: la sua semplice presenza. L'oggetto, il qualcosa di cui si è coscienti nella rappresentazione, appare, semplicemente, senza che ciò implichi alcuna presa di posizione rispetto alla sua esistenza o inesistenza, e in assenza di qualsiasi tonalità emotiva. L'oggetto è semplicemente presente, collocato, per così dire, in una dimensione pregiudicativa e preaffettiva. La rappresentazione è l'atto con cui gli oggetti ci sono dati in questo modo. Ora, come risulta dalla definizione, questa forma di coscienza è necessariamente alla base di ogni altro fenomeno psichico. È una necessità, ad es., che una percezione esterna presupponga e si fondi su una rappresentazione. Ciò non significa, tuttavia, che la rappresentazione costituisca una parte reale della percezione: come se dovesse essere possibile sezionare la percezione e cogliere al suo interno la rappresentazione. Parlando di fondazione, si vuol dire, piuttosto,

---

<sup>28</sup> Cfr. *Psychologie*, I, pp. 110-112.

<sup>29</sup> Cfr. *Psychologie*, I, p. 112.

che una percezione non è pensabile in mancanza di una rappresentazione. E la ragione di ciò è facilmente comprensibile: nel percepire noi poniamo come esistente l'oggetto percepito; ma questo presuppone necessariamente che esso mi sia dato anzitutto come presente nella modalità del rappresentare. Per porre *A* come esistente qui ed ora, devo rappresentarmelo. *A*, potremmo dire, deve essere già a mia disposizione. Lo stesso accade di un desiderio: non posso desiderare qualcosa senza rappresentarla. Il desiderio, come la percezione e come ogni altro fenomeno psichico, presuppone la datità, e quindi la rappresentazione, dell'oggetto su cui è diretto. Occorre sottolineare che in tutti i casi la rappresentazione funge da condizione e da fondamento in un senso non tanto psicologico-concreto, quanto logico. L'esistenza di queste relazioni di fondazione non risulta da un'indagine introspettiva diretta sui nostri concreti atti psichici, ma è frutto di un'analisi puramente descrittiva. Il punto di avvio è sì il dato dell'esperienza interna, ma questo viene sottoposto ad una elaborazione concettuale che mira a fissarne i nessi logici. La ricchezza dell'esperienza viene stilizzata in una struttura semplice, che in seconda istanza dovrà servire a rendere conto di questa stessa ricchezza. L'esperienza è solo la materia grezza dell'analisi descrittiva.

Se consideriamo il modo in cui Brentano ha di fatto attinto il concetto di rappresentazione, tocchiamo con mano questo procedimento, e potremo anche comprendere più precisamente in che senso il nostro autore arriverà in seguito ad associare la sua concezione della psicologia descrittiva all'idea leibniziana di una *characteristica universalis*. Lo scopo è quello di individuare la componente più semplice e più universale della vita psichica, la forma di coscienza su cui è fondato ogni altro atto psichico. Ma l'esperienza interna non ci offre nulla di simile: noi esperiamo internamente soltanto atti

dotati di un alto grado di complessità, nessuna dei quali corrisponde a ciò che cerchiamo. È a questo punto che interviene il procedimento descrittivo: la coscienza rappresentativa deve essere presupposta come base di tutti i fenomeni psichici. Una percezione, un giudizio, un desiderio, sarebbero impensabili senza una rappresentazione. Quest'ultima, potremmo dire, è parte del loro concetto, e, in quanto tale, sarà possibile isolarla idealmente in ogni fenomeno psichico. Ma che di fatto esistano atti psichici reali che siano pure e semplici rappresentazioni, è una questione assolutamente irrilevante.

Contro questa definizione di fenomeno psichico basata sul concetto di rappresentazione, può essere mossa un'obiezione specifica: nelle sensazioni acute di dolore o di piacere non è presente, a quanto pare, alcuna rappresentazione. Ad es., il dolore di una scottatura non sembra implicare alcun elemento rappresentativo: sembra esserci qui soltanto una sensazione pura, un elemento di natura psichica a cui non corrisponde nessun fenomeno fisico, e pertanto nessuna rappresentazione. La scottatura provocherebbe uno stato psichico assolutamente chiuso in se stesso.

Esaminiamo la risposta di Brentano. Occorre osservare, in primo luogo, che nelle sensazioni di dolore è sempre presente la rappresentazione di una determinata posizione spaziale, corrispondente a questa o quella parte del corpo. Il dolore non resta sospeso per aria, ma si localizza più o meno precisamente in una parte 'visibile e tangibile' del nostro corpo: noi diciamo che è il piede o la mano a farci male. Ma a ben vedere, la sensazione di dolore non soltanto si riferisce rappresentativamente a un luogo dello spazio, ma è diretta anche ad una condizione sensibile vera e propria.

"In noi non sussiste soltanto la rappresentazione di una posizione spaziale, ma anche quella di una particolare condizione (*Beschaffenheit*) sensibile analoga al colore, al suono e

alle altre cosiddette qualità (*Qualitäten*) sensibili, una condizione che rientra tra i fenomeni fisici e che va distinta dalla sensazione di accompagnamento"<sup>30</sup>.

Come in un atto di visione bisogna distinguere l'atto psichico in quanto tale dal corrispondente oggetto visivo, così in una sensazione di dolore occorrerà separare l'atto di sentire dolore da ciò che sentiamo, e che solo impropriamente chiamiamo dolore. Questa condizione sensibile è un fenomeno fisico come un dolore o un suono. Se ascoltiamo una melodia nessuno tenderà ad identificare il piacere con la melodia stessa: il piacere è rivolto alla melodia che stiamo ascoltando - e dunque rappresentando -, ma non si confonde con essa. Certo, si può anche dire che la melodia è *piacevole*, ma solo in un senso traslato, che non occulta il fatto che da un lato vi è il fenomeno fisico della melodia dall'altro quello psichico del sentimento.

Nel caso del dolore, vige la stessa distinzione, ma qui il linguaggio non ci aiuta, ed anzi la nostra difficoltà di riconoscerla deriva proprio dalle nostre abitudini linguistiche. Noi non diciamo di "sentire con dolore questa o quella qualità sensibile localizzata sul piede". Diciamo, più semplicemente, di "sentire dolore al piede" oppure che "il piede ci fa male". Il termine dolore non viene applicato - come imporrebbe l'analisi descrittiva - all'atto psichico, alla sensazione, ma, vagamente, al suo oggetto. Il dolore viene così sostanzializzato. Ora, un'analisi psicologica superficiale riesce solo parzialmente a dipanare l'enigma: nega, perchè assurdo, che il dolore sia qualcosa di oggettivo, ma finisce con il considerare la sensazione di dolore come un atto puramente soggettivo, chiuso in se stesso, privo di riferimento a un fenomeno fisico<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> *Psychologie*, I, p. 116.

<sup>31</sup> Questa tematica verrà ripresa e sviluppata da Husserl nelle *Ricerche Logiche*, in particolare nel secondo capitolo della *Quinta Ricerca*. Cfr. *Ri-*

In base alla prima definizione, possiamo dire che tutti i fenomeni psichici sono rappresentazioni ovvero si fondano su rappresentazioni. Qualunque fenomeno che non presenti queste caratteristiche sarà un fenomeno fisico, rientrerà quindi nella seconda delle due grandi classi in cui si ripartisce la totalità dei fenomeni<sup>32</sup>. Questa definizione lascia però ancora a desiderare. Essa suddivide la classe dei fenomeni psichici in due sottoclassi, quella delle rappresentazioni e quella dei fenomeni fondati su rappresentazioni, senza soddisfare l'esigenza teorica di un concetto rigorosamente unitario. Incontriamo a questo punto la dottrina dell'intenzionalità. Si noterà subito, peraltro, che il concetto di intenzionalità è incluso in quello di rappresentazione e che pertanto la nuova definizione di fenomeno era già implicita nella prima.

"Ogni fenomeno psichico - scrive Brentano, in un passo ormai celeberrimo è caratterizzato da ciò che gli scolastici del medioevo hanno chiamato inesistenza intenzionale (ovvero mentale) di un oggetto [*Gegenstand*] e che noi chiameremmo, sia pure con un'espressione non del tutto priva di ambiguità, relazione a un contenuto, direzione verso un dato oggettivo [*Object*] (che non va inteso qui nel senso di una reità) o verso un'oggettività immanente"<sup>33</sup>.

L'inesistenza intenzionale dell'oggetto è propriamente una *esistenza-nel* fenomeno psichico dell'oggetto intenzionale. In ogni fenomeno psichico è inclusa una relazione a un oggetto. Ma questo oggetto intenzionale non è necessariamente una realtà (*Realität*). Brentano, purtroppo, non chiarisce né dà sviluppo a questo punto. Sembra però legittimo interpretare questa sua precisazione come un invito a non pensare inge-

---

*cerche Logiche*, trad. it. a cura di Giovanni Piana, Milano, Il Saggiatore 1968, II, pp. 176-184.

<sup>32</sup> *Psychologie*, I, pp. 124-125.

<sup>33</sup> *Psychologie*, I, 124-125.

nuamente che oggetti della coscienza possano essere solo le cose concrete, le realtà nel senso più stretto della parola. Ogni cosa può divenire oggetto di un fenomeno psichico: una cosa materiale, come pure un'entità fantastica o ideale, un fenomeno fisico, come pure un fenomeno psichico<sup>34</sup>. Ma ovviamente la relazione all'oggetto non ha sempre la stessa natura: "Nella rappresentazione qualcosa viene rappresentata, nel giudizio qualcosa viene accettata o respinta, nell'amore viene amata, nell'odio odiata, nel desiderio desiderata"<sup>35</sup>. E in generale le modalità di riferimento all'oggetto sono tante quante sono le specie di fenomeni psichici.

Come si desume dalle analisi precedenti, qualsiasi relazione intenzionale, se non è già essa stessa di tipo rappresentativo, avrà una relazione di questo tipo a proprio fondamento. Nel giudizio giudichiamo qualcosa, nel desiderio desideriamo, e così via, ma in ogni caso il riferimento all'oggetto deve fondarsi su un riferimento rappresentativo. Il giudizio e il desiderio presuppongono la presenza di un oggetto posto dalla rappresentazione, oggetto a cui essi, in seconda istanza, si indirizzano. Pertanto, se prescindiamo dalle pure rappresentazioni, che forse sono soltanto un'astrazione, tutti i fenomeni psichici sono fenomeni complessi, caratterizzati da un duplice o triplice riferimento intenzionale. Negli esempi esaminati finora, il giudizio e il desiderio si fondavano direttamente sulla rappresentazione. Ma è facile rendersi conto che questo accade in realtà assai raramente. In genere non desideriamo direttamente l'oggetto di una rappresentazione, ma qualcosa che stiamo osservando esternamente o che ci è tornata in mente attraverso la memoria: anche qui il desiderio è fondato su una

---

<sup>34</sup> Questa tesi subirà una sostanziale correzione negli sviluppi successivi del pensiero di Brentano. Per un cenno a questo riguardo si veda l'ultimo paragrafo del presente capitolo.

<sup>35</sup> *Psychologie*, I, p. 125.



rappresentazione, ma il rapporto di fondazione non è immediato, bensì mediato dalla percezione esterna o dal ricordo, i quali, dal canto loro, saranno invece fondati in modo immediato su una rappresentazione. L'oggetto è qui dunque ad un tempo rappresentato, percepito esternamente (o ricordato) e infine desiderato.

D'altronde, se ci volgiamo ai nostri fenomeni psichici nella loro concreta fattualità, così come li viviamo nell'esperienza interna o come ci appaiono nell'osservazione memorativa, il panorama si complica sempre più a misura che la trama dei riferimenti intenzionali si infittisce: gli atti psichici, con la loro intrinseca intenzionalità, non si succedono ordinatamente l'uno all'altro, ma si accavallano e si intrecciano dando luogo ad una rete complessa di relazioni. In seguito vedremo emergere l'esigenza di stabilire in che senso si possa parlare ancora di una *unità della coscienza* di fronte a una tale ricchezza di articolazioni e stratificazioni.

Proseguiamo nell'analisi: "Un'altra peculiarità comune a tutti i fenomeni psichici è questa, che essi sono percepiti solo nella coscienza interna, mentre per quelli fisici è possibile solo la percezione esterna"<sup>36</sup>. Sulla base di questa peculiarità, possiamo dire adesso che nel caso dei fenomeni psichici l'esistenza intenzionale coincide con l'esistenza reale ed effettiva. La percezione interna, come si è più volte notato, presenta, rispetto a quella esterna, il vantaggio di porci di fronte all'essere reale del percepito. Il desiderio che percepiamo internamente esiste in se stesso, così come appare. Non si può porre il dubbio che la sua esistenza intenzionale nasconda o non corrisponda alla sua esistenza reale. Apparenza e realtà fanno qui tutt'uno. Il dubbio può invece essere sempre sollevato con i fenomeni della percezione esterna: qui non è possibile andare

---

<sup>36</sup> *Psychologie*, I, p. 128.

al di là dell'esistenza intenzionale del fenomeno fisico, e d'altra parte nulla ci garantisce che esso esista effettivamente così come ci appare. Solo la percezione interna, dunque, comporta quell'afferramento del vero a cui allude l'etimologia del termine *Wahrnehmung*<sup>37</sup>. Solo in questo caso l'esistenza fenomenica o intenzionale implica quella reale.

Uno dei problemi esegetici più dibattuti da parte della critica brentaniana, è stato quello di stabilire qual è, nelle vere intenzioni dell'autore, lo statuto gnoseologico dell'oggetto intenzionale, e in particolar modo dell'oggetto della percezione esterna. Questo oggetto è un'immagine soggettiva del mondo esterno, un elemento della coscienza, come farebbe pensare l'impiego dei termini scolastici *intenzionale e mentale*, oppure è una realtà ontologicamente distinta dalla coscienza, come suggerirebbero le espressioni "realzione a un contenuto", "direzione verso un oggetto"? Nel tentativo di rispondere a questo interrogativo, che pure è legittimo e rilevante, non si è tenuto conto, il più delle volte, di quella che è l'impostazione di fondo della *Psicologia* del 1874 e dei suoi obiettivi programmatici. È fuor di dubbio che Brentano attribuisca alla ricerca psicologica un decisivo valore filosofico ed epistemologico, specialmente per quanto riguarda la problematica che in seguito anetterà alla giurisdizione della psicognosi o psicologia descrittiva. Cionondimeno egli fa ancora una distinzione tra problemi che interessano la fondazione della psicologia e problemi propriamente metafisici, la cui risoluzione non può né deve avere ripercussioni in sede scientifica.

Ora, il problema dell'esistenza della realtà, come quello dell'esistenza dell'anima, è appunto un problema metafisico, che in ambito psicologico non potrà che restare insoluto, anche se non del tutto indeterminato. Quello che si può fare qui

---

<sup>37</sup> Cfr. *Psychologie*, I, pp. 129-129.

è soltanto impostarlo e prendere atto delle soluzioni che si prospettano come logicamente possibili sulla base degli elementi di conoscenza in possesso. Gli oggetti della percezione esterna hanno solo un'esistenza intenzionale. Quella realtà effettiva e indiscussa che attribuiamo loro quando ci troviamo nell'atteggiamento ingenuamente realistico della vita di tutti i giorni, è quindi una realtà meramente presunta, che scaturisce da una cieca credenza<sup>38</sup>. Di questi oggetti possiamo affermare con sicurezza solo che possiedono un'esistenza intenzionale: che ci *appaiono* come esistenti in sé e per sé, ma non che siano tali effettivamente. L'idealismo, dunque, non è un concezione impraticabile: è una possibile soluzione del problema. Ma al pari dell'idealismo, non è assurda per il Brentano della *Psicologia*, neanche la tesi realistica. Non è affatto contraddittorio sostenere che i fenomeni fisici possiedano anche un'esistenza reale ed effettiva. Alexander Bain, sostenitore del punto di vista idealista, giustifica così la sua tesi:

"La concezione realistica implica una contraddizione. La dottrina prevalente sostiene che un albero è qualcosa in se stesso, a prescindere dalla sua percezione, che, attraverso le sue emanazioni di luce, esso si imprime sulla nostra mente e viene quindi percepito, la percezione essendo un effetto e l'albero non percepito la causa. Ma l'albero è conosciuto soltanto attraverso la percezione; che cosa esso sia prima e indipendentemente dalla percezione, noi non possiamo stabilirlo; possiamo pensare ad esso come percepito, ma non come nonpercepito. C'è una palese contraddizione nella supposizione: ci viene richiesto in pari tempo di percepire una cosa e di non percepirla"<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Cfr. anche F. Brentano, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, a cura di F. Mayer-Hillebrand, Berna, 1954, l'introduzione.

<sup>39</sup> A. Bain, *Mental Science*, 3. ediz. p. 198 (citato da Brentano in *Psychologie*, I, p. 130).

L'errore di Bain, dice Brentano, può essere colto chiaramente da questa frase: "possiamo pensare ad esso (all'albero) come percepito, ma non come nonpercepito". È vero, in effetti, che noi possiamo pensare soltanto ad alberi che abbiamo percepito in passato - la nostra mente non è creativa, almeno non in un senso assoluto. Ma questo non significa che dobbiamo necessariamente pensare agli alberi "come cose da noi percepite". Quando pensiamo, a un albero, o anche quando lo percepiamo, esso non ci appare come un oggetto del pensiero, come un albero percepito o pensato, ci appare, al contrario, come un albero in quanto tale, come la cosa stessa<sup>40</sup>.

Il possesso di un'esistenza fenomenica o intenzionale non è una caratteristica necessaria dei fenomeni fisici. Quello che si può affermare con certezza è solo che essi ci appaiono 'intenzionalmente, che la loro conoscenza è mediata - e questo è, in fondo, un truismo - da un fenomeno psichico. Tuttavia, laddove al concetto di fenomeno psichico inerisce per essenza il riferimento a un fenomeno fisico, del concetto di fenomeno fisico non si può dire che la caratteristica di "essere oggetto di un fenomeno psichico" gli sia essenziale. Nulla ci impedisce di attribuire a un fenomeno fisico, ad es. a un colore, un'esistenza indipendente ed extraintenzionale:

"È senz'altro evidente che un colore ci appare solo se ce lo rappresentiamo: da ciò, tuttavia, non si può arguire che un colore non possa esistere senza essere rappresentato. Solo se il momento (*Moment*) dell'essere rappresentato fosse contenuto nel colore nello stesso modo in cui sono contenute in esso una

---

<sup>40</sup> Questa tesi in cui si riassume il significato della dottrina dell'intenzionalità, e che segna il superamento definitivo dell'empirismo tradizionale, costituisce uno dei motivi conduttori, mai pienamente esauriti, della riflessione gnoseologica di Brentano. Per vedere in che modo e con quali aggiustamenti essa si inquadra nelle concezioni dell'ultimo Brentano, si confronti in particolare il saggio, *Von den Gegenständen des Denkens*, del febbraio 1915, in *Psychologie*, II, pp. 213-225.

qualità e un'intensità determinate, solo in tal caso sarebbe una contraddizione pensare a un colore non rappresentato, giacché un intero privo di una delle sue parti è effettivamente una contraddizione. Ma chiaramente non è questo il caso"<sup>41</sup>.

Queste osservazioni vanno prese come semplici indicazioni per una eventuale analisi metafisica del problema. Esse non escludono alcuna soluzione, ma si limitano a formulare la questione nei suoi termini essenziali. E ciò è quanto alla psicologia era necessario e sufficiente. La sua successiva discussione intorno all'unità della coscienza svolgerà esattamente la stessa funzione.



### 7 - *Psicologia e scienza naturale*

Dalle analisi precedenti risulta una precisa delimitazione del campo del sapere. La psicologia è la scienza dei fenomeni psichici. La scienza naturale, nell'insieme delle sue ramificazioni, è la scienza dei fenomeni fisici. Tali definizioni dovranno però essere assunte con alcune riserve. Per quanto riguarda la scienza naturale, si tratterà di operare una restrizione:

"Potremmo esprimere il compito scientifico della scienza naturale in questo modo: sono scienze naturali tutte quelle scienze che cercano di chiarire la successione dei fenomeni fisici, oggetto di sensazioni pure e normali (non condizionate da stati o eventi psichici particolari), sulla base dell'assunzione di un'influenza sui nostri organi di senso di un mondo che si estende in tre dimensioni nello spazio e che procede in una direzione nel tempo. Senza dare una spiegazione della natura

---

<sup>41</sup> *Psychologie*, I, pp. 130-131.

assoluta di questo mondo, esse si limitano ad ascrivergli delle forze che causano le sensazioni, influenzandosi vicendevolmente nel loro operare, e ad accertare per queste forze le leggi della coesistenza e di successione"<sup>42</sup>. La scienza naturale considera i fenomeni fisici come se fossero oggetto di una "capacità sensoriale" costante ed immutabile. Essa, in altri termini, mediante una sorta di idealizzazione, fa astrazione dalle condizioni soggettive della percezione, tematizzando i fenomeni fisici in una assoluta purezza. Nel caso della psicologia, il dominio dovrà invece essere allargato. In una dottrina psicologica della sensazione, ad es., bisognerà occuparsi non soltanto di fenomeni psichici, degli atti di sensazione, ma anche dei corrispondenti fenomeni fisici. Questi, d'altra parte, entreranno in considerazione solo "in quanto contenuti di fenomeni psichici", correlati di atti di coscienza. Il processo di astrazione che è peculiare delle scienze della natura, viene qui, in certo senso, capovolto.

Tra psicologia e scienza naturale non vi è soltanto, dunque, una differenza di oggetto, ma anche di atteggiamento, di disposizione verso le cose e di presupposti<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> *Psychologie*, I, p. 138.

<sup>43</sup> Su questo punto si noteranno forse delle affinità con le tesi che Ernst Mach formulerà nel 1855 in *L'analisi delle sensazioni* e il rapporto tra fisico e psichico, trad. it. di L. Sodo, Milano 1975. Queste e altre convergenze, non molte in verità, indurranno K. Bühler a includere Mach, Brentano e altri studiosi, quali Lipps, Stumpf, Meinong, in una stessa generazione di psicologi, caratterizzata principalmente da una metodologia comune. Cfr. K. Bühler, *La crisi della psicologia*, trad. it. di L. Pusci, Roma 1978, in particolare p. 24. Va però osservato che almeno sul punto in questione l'affinità è meramente estrinseca: entrambi parlano di una diversità dell'atteggiamento dello psicologo rispetto a quello del fisico; ma laddove in Brentano questa diversità trova il suo fondamento originario in una distinzione sostanziale tra psichicità e fisicità, in Mach è proprio una tale distinzione che viene a mancare, e questo come è evidente, conferisce al suo discorso una rilevanza filosofica che in Brentano



*8 - La struttura del fenomeno psichico.  
Il problema degli atti inconsci*

Sino a questo punto, l'unica certezza psicologica a cui l'analisi brentaniana ha messo capo, riguarda il carattere intenzionale dei fenomeni psichici. Tutti i fenomeni psichici contengono un riferimento a un'oggettività. Questo riferimento è un momento essenziale del concetto di fenomeno psichico. È impensabile, potremmo anche dire, un fenomeno psichico al di fuori di una correlazione con un oggetto.

In connessione con questo aspetto, si pone ora con urgenza un problema di ordine generale. Abbiamo visto in precedenza che la percezione interna costituisce la fonte primaria e naturale della conoscenza psicologica. Ma possiamo affermare con certezza che non esistano fenomeni psichici non accompagnati da percezione interna? In altri termini: è possibile un fenomeno psichico inconscio? Il problema è di notevole portata, e non soltanto per il suo intrinseco interesse teorico, ma anche e soprattutto per una questione di metodo. È chiaro infatti che se ammettiamo l'esistenza di atti inconsci, dobbiamo anche ammettere che la psicologia, sulla base dei metodi di indagine che Brentano le assegna, risulta impotente nei loro confronti. Un'attività psichica inconscia esulerebbe per definizione dal dominio dell'analisi psicologica. Per Brentano è quindi cruciale riuscire a negare l'esistenza dell'inconscio<sup>44</sup>. In

---

non è riscontrabile.

<sup>44</sup> Cfr. A. Bausola, *Conoscenza e moralità in Franz Brentano*, Milano 1968, pp. 59-62.

caso contrario, diverrebbe necessario rimettere in discussione il fondamento stesso della ricerca psicologica: la percezione interna, intesa come via di accesso privilegiata all'oggetto della psicologia.

Il primo punto da chiarire, per definire i termini del problema, è che l'esistenza di un atto psichico inconscio non è di per se stessa una contraddizione. La percezione interna non è una caratteristica essenziale dei fenomeni psichici. Mentre non posso pensare a un fenomeno psichico che non contenga un riferimento a un oggetto, posso benissimo pensare, senza contraddizione, a un atto psichico non accompagnato da percezione interna, ovvero, per usare un'espressione apparentemente paradossale, a un atto di coscienza inconscio. Ma in che senso questa è una possibilità? È forse possibile essere coscienti di una cosa di cui si è incoscienti? Evidentemente no. Questa è una palese contraddizione, come dire che qualcuno, in un determinato momento, veda e non veda una cosa, ascolti e non ascolti un suono.

È possibile però che qualcuno veda una cosa senza sapere di vederla, che la veda, cioè inconsapevolmente: l'atto di visione non cade sotto la presa della percezione interna, resta incosciente<sup>45</sup>. Questo è logicamente possibile. Si tratta allora di vedere mediante un'indagine indiretta, giacché un accertamento diretto è escluso dalla natura stessa del problema, se esistano fatti tali da costringerci ad accettare un'ipotesi del genere.

---

<sup>45</sup>A proposito del termine inconscio (*unbewusst*), Brentano fa la seguente precisazione: "Noi impieghiamo 'inconscio' in due modi; in primo luogo, in modo attivo, rispetto a chi non è cosciente di una cosa; quindi in modo passivo, rispetto a una cosa di cui non si è coscienti. Nel primo senso 'coscienza incosciente' (*unbewusstes Bewusstsein*) sarebbe una contraddizione, ma non nel secondo, ed è in questo senso che la parola 'inconscio' viene qui assunta". *Psychologie*, I, p.143, nota.



Tutti i tentativi compiuti in tal senso, possono essere ricondotti, nonostante le possibili variazioni, a quattro modelli di argomentazione: 1 - certi fatti della nostra esperienza appaiono privi di causa: per spiegarli, senza violare le leggi di successione, dobbiamo ipotizzare una causa inconscia; 2 - certi fatti, che dovrebbero causare altri fatti, risultano privi di effetti: anche qui per rendere ragione delle cose, occorre ipotizzare un effetto inconscio; 3 - se si riesce a dimostrare che nei fenomeni coscienti l'intensità della percezione interna di accompagnamento è una funzione dell'intensità del fenomeno stesso, allora può darsi che, in certi casi, a un'intensità di valore positivo del fenomeno debba corrispondere un'intensità di valore negativo della percezione interna; 4 - si può cercare di dimostrare che l'ipotesi secondo cui ogni fenomeno psichico è oggetto di percezione interna, conduca ad un'infinita complicazione di stati psichici (giacchè anche la percezione interna è un fenomeno psichico e anch'essa richiederebbe una ulteriore percezione interna) e sia quindi contraddittoria. Brentano analizza diffusamente queste argomentazioni e giunge a confutarle tutte. Qui ci limiteremo a riferire il nucleo delle sue obiezioni. È importante notare che mentre i primi due tentativi rientrano nel campo della psicologia genetica, gli altri due investono direttamente questioni di psicologia descrittiva. Sono questi ultimi, dunque, che presentano per noi il maggior interesse.

La correttezza del primo ed anche del secondo tentativo è subordinata all'osservanza di una serie di condizioni di metodo che possiamo riassumere così: 1 - all'ipotesi dell'inconscio si deve ricorrere solo in ultima analisi, dopo aver appurato che qualsiasi altro tentativo di spiegazione non è andato a buon fine; 2 - le presunte attività psichiche inconscie non debbono contraddire le leggi psicologiche valide per i fenomeni coscienti e debbono presentare le stesse caratteristiche

essenziali di questi. Come appare evidente, entrambe le condizioni sono fortemente restrittive: esse condannano in partenza, come arbitrario e metafisico, qualsiasi tentativo di configurare una stratificazione qualitativa dell'io. E la condanna è tanto più netta e generalizzata in quanto oppone, a un eventuale approfondimento sostanziale dell'analisi psicologica, un'eccezione di tipo formale, legata ad una impostazione di principio. Il bersaglio della critica era soprattutto la filosofia dell'inconscio di Eduard von Hartmann, ma è facile rendersi conto che essa potrebbe agevolmente essere estesa alle teorie che di lì a qualche anno cominceranno ad essere elaborate da Freud e, a modo loro, da James e Bergson<sup>46</sup>.

Poste queste condizioni Brentano ha buon gioco nel dimostrare che l'azione della memoria e delle leggi di associazione può coerentemente rendere ragione di tutte le situazioni in cui un fenomeno psichico appare privo di una causa cosciente. Esaminiamo uno dei casi da lui discussi. Lo psicologo Ulrici, fautore dell'inconscio, porta fra l'altro questo esempio:

"Abbastanza spesso accade che qualcuno ci parla, ma noi siamo distratti e sul momento non afferriamo quel che ci dice; un momento dopo, tuttavia ci raccogliamo, e allora affiora alla coscienza quello che abbiamo ascoltato"<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> Di Eduard von Hartmann, autore di una celebre *Philosophie der Unbewusstsein*, Brentano dice che l'inconscio opera nella sua filosofia come un deus ex machina sempre pronto a tappare le falle delle sue argomentazioni. Cfr. *Psychologie*, I, p, 152. È curioso ricordare come tra il 1874 e il 1876, a Vienna, le lezioni di Brentano venissero seguite, abbastanza assiduamente, a quanto pare, anche da Sigmund Freud, allora studente di medicina. Cfr. È Jones, *Vita e opere di Sigmund Freud*, trad. it. di A. Novelletto, Il Saggiatore Milano, 1973, pp. 59 sgg. A un rapporto Brentano-Freud dedica un cenno F. Mayer-Hillebrand nel l'articolo *Franz Brentanos Einfluss auf die Philosophie seiner Zeit und der Gegenwart*, in "Revue Internationale de Philosophie", 1966, pp. 373-394.

<sup>47</sup> H. Ulrici, *Gott und der Mensch*, p. 286 (citato da Brentano in *Psy-*

Il problema può essere risolto con estrema semplicità sulla base delle leggi dell'associazione. La prima volta ascoltiamo 'coscientemente', ma senza associare alle parole il loro significato. Qualche circostanza impedisce l'associazione. La nostra attenzione, probabilmente, è tutta immersa nell'osservazione di un'altra cosa. Successivamente, al contrario, le parole ci tornano in mente e questa volta, venuta meno la circostanza inibente, esse si associano immediatamente a un significato di cui acquisiamo piena coscienza.

Questo modulo esplicativo può facilmente essere esteso a tutti i casi in cui la nostra coscienza dell'ambiente circostante è irriflessa, anonima. Noi compiamo, è vero, atti coscienti, accompagnati da percezione interna, atti che lasciano tracce e che in futuro potranno riemergere alla chiara luce della coscienza vigile, ma sul momento, per così dire, non mettiamo a fuoco ciò che ci si manifesta. L'irriflesso non si configura dunque, come accadrà in James, nella sua psicologia della religione, come una zona di transizione tra la coscienza' desta e il dominio insondabile dell'inconscio. L'esigenza di una rigorosa analisi concettuale porta Brentano a fissare qui un limite invalicabile, a erigere le colonne d'Ercole della psicologia. Gli atti irriflessi rientrano a pieno titolo nel concetto, la cui unità resta inviolata, di fenomeno psichico, e qualsiasi differenza andrà ricercata esclusivamente nelle articolazioni e determinazione dell'oggetto<sup>48</sup>.

Il secondo tentativo è uguale e contrario al primo. Si tratta questa volta di inferire dalla causa l'effetto. Gli argomenti addotti in tal senso risalgono tutti, nella sostanza, alla famosa tesi di Leibniz, secondo cui se è vero, come è vero, che perce-

---

*chologie*, I, p. 158).

<sup>48</sup> Cfr. su questo punto le osservazioni critiche di F. Voltaggio, in *Fondamenti della logica di Husserl*, Milano 1965, pp. 29-39.

priamo il rumore di un'onda, allora, dobbiamo necessariamente percepire, attraverso le cosiddette piccole percezioni, anche il rumore delle singole gocce che compongono l'onda. Pertanto, se, per ipotesi, si muovesse una sola goccia d'acqua, dovremmo ammettere che, pur senza esserne coscienti, la percepiremmo: "Udiamo dunque, ma udiamo inconsciamente". La risposta di Brentano è prevedibile e non richiede commenti:

"Una somma di forze si distingue non solo quantitativamente, ma spesso anche qualitativamente dai singoli addendi (...). Se un forte stimolo genera una sensazione auditiva, uno più lieve non ha necessariamente come conseguenza un fenomeno auditivo caratterizzato semplicemente da un'intensità minore"<sup>49</sup>.

La terza e la quarta strada per provare l'esistenza dell'inconscio investono, come si è anticipato, problemi di psicologia descrittiva. Le obiezioni di Brentano sono importanti e ci forniscono preziose indicazioni sulla sua teoria della coscienza, e in particolare sul concetto di percezione interna. Anzitutto, se è possibile dimostrare che l'intensità (*Stärke*) della coscienza interna di un atto mentale si trova in un particolare rapporto di dipendenza dall'intensità dell'atto stesso, allora potrebbe darsi che ove l'intensità sia di valore positivo, quella della coscienza interna sia di valore negativo, il che significa poi che questa coscienza interna non esisterebbe affatto<sup>50</sup>. Una tesi di tal genere è stata sostenuta da Beneke: la coscienza interna, secondo questo autore, si produrrebbe solo quando l'intensità

---

<sup>49</sup> *Psychologie*, I, p. 164.

<sup>50</sup> Con intensità di un fenomeno psichico Brentano intende non il carattere sensoriale della vivacità o vividezza dell'oggetto rappresentato, bensì la forza della stessa rappresentazione. Per cui, ad es., un'immagine molto vivida potrebbe essere oggetto di una rappresentazione scarsamente intensa, e viceversa.

dell'atto supera una certa soglia. Esisterebbe, pertanto, una miriade di atti psichici che, a causa della loro bassa intensità, resterebbero al di fuori dei confini della coscienza.

Si potrebbe pensare che un problema simile richieda di essere affrontato in sede sperimentale, attraverso una esatta e sistematica misurazione dei fenomeni mentali. Ma in realtà, afferma Brentano, grazie ad una "particolare circostanza", è possibile venire a capo della questione con certezza e a priori. Infatti, è una caratteristica essenziale dei fenomeni psichici che l'intensità dell'atto sia pari all'intensità della percezione interna:

"L'intensità della rappresentazione è sempre uguale all'intensità con cui il rappresentato appare; ossia è uguale all'intensità del fenomeno che costituisce il suo contenuto. Questo può essere considerato come autoevidente (...). Se ciò è vero, è chiaro che anche l'intensità della rappresentazione deve essere uguale all'intensità con cui quest'ultima rappresentazione appare. Il problema è allora solo quello di stabilire come l'intensità apparente delle nostre rappresentazioni coscienti stia in rapporto con la loro effettiva intensità. Ma a questo riguardo non possono esservi dubbi. Le due (l'intensità) debbono essere uguali, se realmente la percezione interna è infallibile. Come essa non può scambiare la visione con l'ascolto, così non può scambiare un forte ascolto con uno debole, e uno debole per uno forte. Giungiamo così alla conclusione che in ogni rappresentazione cosciente la forza della rappresentazione ad essa relativa è uguale all'intensità sua propria"<sup>51</sup>.

L'argomento è più semplice di quanto possa apparire a prima vista e costituisce, peraltro, un bell'esempio di analisi descrittivo-concettuale. Il punto di partenza è che l'intensità di una rappresentazione deve essere uguale all'intensità del ra-

---

<sup>51</sup> *Psychologie*, I, p.169.

ppresentato. Ma questa uguaglianza risulta assolutamente ovvia se si tiene presente che con 'intensità del rappresentato' Brentano non intende altro che l'intensità con cui il rappresentato viene rappresentato. Intensità della rappresentazione e intensità del rappresentato sono espressioni che designano una stessa grandezza, assunta solo da punti di vista diversi. Ciò posto, ne consegue analiticamente che la stessa uguaglianza debba valere nel caso di una rappresentazione di una rappresentazione, ossia nella percezione interna di un fenomeno psichico.

A questo punto si può sollevare solo la questione di principio se l'intensità apparente della rappresentazione di cui siamo internamente coscienti, sia pari alla sua intensità reale ed effettiva. Ma la domanda si dissolve nel momento stesso in cui la formuliamo: noi sappiamo, infatti, che nei fenomeni psichici l'essere fa tutt'uno con l'apparire, senza il minimo divario. L'intensità della percezione interna deve, dunque, necessariamente coincidere con l'intensità del fenomeno psichico percepito. Di conseguenza, laddove non è data una percezione interna, non esisterà neanche un fenomeno psichico<sup>52</sup>.

La discussione del quarto tentativo occupa un ruolo fondamentale nella psicologia brentaniana. Da essa si ricava una chiarificazione definitiva sia intorno al concetto di percezione interna, sia in merito alla natura dei fenomeni psichici in generale. L'argomento è il seguente: se ogni fenomeno psichico deve essere accompagnato da una percezione interna, anche questa, che è a sua volta un fenomeno psichico, dovrà essere accompagnata da un ulteriore atto di percezione interna, e così via, sino ad un'infinita sovrapposizione e complicazione di atti.

---

<sup>52</sup> Qui la percezione interna testimonia intorno a se stessa, alla sua propria evidenza. Una circolarità che attraversa caratteristicamente l'intera psicologia brentaniana.

Un'analogia, infinita complicazione si presenterebbe, del resto, anche dal lato degli oggetti intenzionali. Così, ad es., la rappresentazione di un suono sarà accompagnata da una rappresentazione interna: il suono, quindi, sarà rappresentato due volte, una volta direttamente e un'altra indirettamente. Ma la rappresentazione della rappresentazione del suono, in forza dell'argomento in questione, dovrà essere essa stessa rappresentata, sicché il suono verrebbe rappresentato tre volte. E così all'infinito. L'assurdità di tali implicazioni dimostrerebbe la falsità della tesi secondo cui ogni fenomeno psichico è accompagnato da percezione interna.

Per far fronte a questa grave obiezione, osserva Brentano, occorre interrogare l'esperienza interna, senza lasciarsi fuorviare da preconetti linguistici. Il problema, in estrema sintesi, è così formulabile: qual è il rapporto tra il fenomeno psichico e la sua percezione interterna di questa rappresentazione?<sup>53</sup> Se consideriamo queste due rappresentazioni come attidistinti e autosufficienti, collegati l'uno all'altro solo in modo estrinseco, l'obiezione risulta insuperabile. Se da un lato mi rappresento il suono e dall'altro, separatamente, la rappresentazione del suono dovrà intervenire necessariamente una terza rappresentazione, diretta sulla seconda, e via di seguito. Ma intreatà l'esperienza interna ci mostra con evidenza che le due rappresentazioni non costituiscono realtà distinte e separate, ma aspetti del medesimo fenomeno psichico, aspetti che noi, operando un'astrazione, differenziamo sulla base della loro relazione all'oggetto, il quale è nel primo caso un fenomeno fisico, nel secondo un fenomeno psichico.

All'atto con cui ci rappresentiamo il suono, non viene ad aggiungersi, come un secondo atto, la rappresentazione di qu-

---

<sup>53</sup> Cfr. *Psychologie*, I, pp. 172-176. In forza del suo principio di intenzionalità, Brentano scarta fin dall'inizio la soluzione empirista, derivante da Hume, che tende ad identificare atto e oggetto.

esta rappresentazione. Vi è qui un atto complesso, internamente articolato, non due atti distinti. Questo atto complesso ha come *oggetto primario* (*primare Object*) il suono e come *oggetto secondario* (*sekundäre Object*) la rappresentazione del suono. Tra i due aspetti del fenomeno psichico, nonostante la loro peculiare fusione, sussiste comunque un ordine logico di subordinazione. La rappresentazione del suono è logicamente possibile anche da sola, senza l'accompagnamento della percezione interna. Quest'ultima, per contro, presuppone necessariamente un fenomeno psichico su cui dirigersi e su cui fondarsi. Usando la terminologia introdotta da Husserl nella *Terza Ricerca Logica*, potremmo dire che tra le due cose intercorre una relazione unilaterale di fondazione<sup>54</sup>. La chiarificazione del rapporto tra rappresentazione e percezione interna ci consente ora di risolvere tutta una serie di questioni psicologiche rimaste in sospeso. In primo luogo, il problema dell'introspezione.

Avevamo visto che, secondo Brentano, laddove la percezione interna è la fonte naturale del sapere psicologico, l'osservazione interna, o introspezione, è impraticabile. Questa tesi può operare ora una piena giustificazione non più soltanto a livello di esperienza interna, ma anche su un piano concettuale. La percezione interna è una parte astratta del fenomeno psichico, che noi isoliamo, differenziando idealmente un oggetto primario da un oggetto secondario. Ma ciò significa che "la rappresentazione che accompagna un atto psichico e a cui è relativa, appartiene all'oggetto su cui è diretta"<sup>55</sup>. La rappresentazione interna è parte integrante dell'oggetto secondario, tra essi sussiste uno "speciale rapporto di fusione".

---

<sup>54</sup> Non a caso è proprio con esempi di origine brentaniana che Husserl illustra il concetto di fondazione unilaterale. Cfr. *Ricerche Logiche, Terza Ricerca*, op. cit., II, p. 57.

<sup>55</sup> *Psychologie*, I, p. 180.



Ma questo basta a spiegare perchè la percezione interna non possa mai trasformarsi in osservazione interna: osservare qualcosa di cui questo stesso atto di osservazione faccia parte, è infatti chiaramente impossibile. L'osservazione richiede un distacco tra atto e oggetto che è escluso, in linea di principio, dalla stessa articolazione interna dell'atto psichico. Per osservare un fatto psichico non si può che ricorrere alla memoria o all'immaginazione. Esso diventa in tal caso un oggetto primario, l'oggetto su cui è diretto in prima istanza l'atto psichico.

In connessione con questi temi si prospetta anche il problema della 'infallibilità' della percezione interna.

"La veridicità (*Richtigkeit*) della percezione interna non è dimostrabile in alcun modo, ma è qualcosa di più, è immediatamente evidente (...) Non è necessaria una giustificazione della nostra fiducia nella percezione interna, necessaria è invece una teoria intorno alla relazione tra questa percezione e il suo oggetto, una teoria che sia compatibile con la sua evidenza immediata"<sup>56</sup>.

Il modo di procedere di Brentano è qui assai caratteristico. Se la percezione interna fosse un atto distinto dal fenomeno psichico che costituisce il suo oggetto, se presentasse, cioè, la stessa struttura della percezione esterna, essa, al pari di questa, sarebbe inattendibile. L'evidenza e l'infallibilità che la caratterizzano, richiedono invece che i due termini della relazione ineriscano a una stessa realtà, e che l'atto che apprende il fenomeno psichico, apprenda se stesso, incidentalmente, a titolo di oggetto secondario. È questa la teoria *compatibile* con i fatti. Le precedenti considerazioni forniscono una base concettuale anche alla tesi brentaniana secondo cui l'intensità di un fenomeno psichico è pari all'intensità della percezione interna di accompagnamento:

"Abbiamo accertato che la visione e la rappresentazione

---

<sup>56</sup> *Psychologie*, I, pp. 198-199.

della visione sono connesse in modo tale che il colore, mentre è contenuto rappresentativo (*Vorstellungsinhalt*) della visione, appartiene nel contempo al contenuto rappresentativo della rappresentazione della visione. Il colore, pertanto, sebbene sia rappresentato nella visione e nella rappresentazione della visione, non è rappresentato tuttavia che una sola volta. È evidentemente fuori questione, dunque, una differenza di intensità"<sup>57</sup>.

Il colore che ci rappresentiamo direttamente nella visione è lo stesso colore che ci rappresentiamo internamente e indirettamente come contenuto incluso nell'oggetto secondario. Non ha luogo qui alcuna duplicazione. Le due intensità debbono quindi necessariamente coincidere. Anzi, ancora una volta non ci troviamo qui di fronte a due realtà distinte, ma ad una unica realtà che cogliamo da prospettive diverse. Questo rapporto di uguaglianza caratterizza l'intero ambito dei fenomeni psichici; non solo le rappresentazioni, ma anche i giudizi, i desideri, i sentimenti, ecc. La sua universalità, del resto, discende analiticamente dal concetto di fenomeno psichico, e precisamente dal fatto che ogni fenomeno psichico o è una rappresentazione o si fonda su una rappresentazione. Naturalmente, parlando dell'intensità di un desiderio, non si dovrà intendere la forza con cui tendiamo a qualcosa, ma la forza della rappresentazione su cui l'atto di desiderio è fondato. Queste due intensità si riferiscono a aspetti diversi e non confrontabili del fenomeno psichico. Allo stesso modo, nel caso di un giudizio, l'intensità della convinzione è una grandezza del tutto indipendente dall'intensità della rappresentazione di fondamento, e solo di quest'ultima si potrà dire, a priori, che è uguale all'intensità della percezione interna.

Contro questa legge di uguaglianza è stata avanzata un'obiezione che offre a Brentano lo spunto per alcune interes-

---

<sup>57</sup> *Psychologie*, I, pp. 188-189.

santi considerazioni intorno al problema del tempo. Secondo la legge in questione, se l'intensità di una rappresentazione decresce sino allo zero, dovrebbe necessariamente decrescere e annullarsi anche l'intensità della corrispondente rappresentazione interna. Ma in tal caso come saremmo in grado di percepire ad es., che *non stiamo ascoltando alcun suono*? Come potremmo percepire, inoltre, le pause di una melodia e la loro lunghezza? A quanto pare, la rappresentazione interna di un nonascolto deve essere considerata come un atto dotato di un grado positivo di intensità. A questo apparente paradosso Brentano dà la seguente soluzione:

"Se abbiamo la rappresentazione di una pausa e della lunghezza di questa pausa, le note entro cui la pausa è limitata ci appaiono con le loro differenti determinazioni temporali (*zeitlichen Bestimmtheiten*); dopo esserci apparsa come presente, ogni nota viene ancora rappresentata come passata. La grandezza di questa differenza costituisce la cosiddetta lunghezza della pausa. Anche qui abbiamo una rappresentazione di note, proprio come nella rappresentazione di una musica ininterrotta"<sup>58</sup>.

Quello che realmente ci rappresentiamo non è la pausa in quanto tale, ma il suo limite. Più questo limite si allontana - e l'allontanamento si manifesta attraverso la modificazione della determinazione temporale della nota che ci rappresentiamo come passata - più la pausa si espande e dura. In questo accenno si può cogliere il nucleo di una teoria della coscienza del tempo che troveremo in James e che è presente, a un alto livello di elaborazione, anche in Husserl<sup>59</sup>.

---

<sup>58</sup> *Psychologie*, I, p. 190.

<sup>59</sup> Sul problema della coscienza del tempo Brentano tornerà a più riprese nelle sue opere successive. In particolare ricordiamo lo scritto *Zur Lehre von Raum und Zeit*, pubblicato a cura e con annotazioni di O. Kraus sui 'Kantstudien', XXV Bd., 1<sup>o</sup> Heft, 1920. In que sto e in altri te-

A conclusione di questo paragrafo, vogliamo ritornare brevemente su un problema interpretativo di fondamentale importanza. Il procedimento tipico delle analisi descrittive di Brentano prende l'avvio dalla percezione interna e si sviluppa poi attraverso un'elaborazione logico-concettuale dei dati internamente percepiti. Ma in che senso la percezione interna ci fornisce dei dati? Che cosa significa, come ripete spesso Brentano, *interrogarla*? A che cosa conduce la sua evidenza? Essa ci dice, ad es., che *stiamo desiderando*, ma non che cosa è un desiderio - se non in un senso generico e indeterminato, nel senso per cui possiamo dire di conoscere una cosa se l'abbiamo vissuta. Ma come si costruisce un concetto a partire da questa base? Brentano non ce lo dice, e ci si rende conto chiaramente che la sua posizione è in bilico tra una concezione empirista e introspettivistica (seppure non nel senso tecnico della parola, alla maniera di Wundt) e una concezione intellettualistica. Alla fine del secolo sarà proprio dalla riflessione intorno a questo dilemma che prenderà avvio il progressivo distacco di Husserl dalle posizioni del suo maestro<sup>60</sup>.

---

sti Brentano chiarisce che la determinazione temporale non deve essere interpretata come una caratteristica immanente all'oggetto, ma come *una determinazione* risalente a *un modo* della rappresentazione. Questa interpretazione si inquadra nella tarda teoria brentaniana secondo la quale anche le rappresentazioni sono passibili *di modi* distinti.

<sup>60</sup>Per questo aspetto rimandiamo al quinto capitolo.



### 9 - L'unità della coscienza

La trattazione del problema dell'unità della coscienza, malgrado la sua brevità e incompiutezza, è uno degli aspetti più importanti e noti dell'opera di Brentano. William James, per fare un esempio, si richiamerà esplicitamente ad essa nei suoi *Principi di Psicologia*, assumendo le tesi brentariane nel quadro della propria descrizione della corrente di coscienza e utilizzandole così in funzione antiassociazionista. Il carattere innovatore del discorso di Brentano è del resto abbastanza appariscente. Egli elabora una concezione che vuole porsi in alternativa sia all'empirismo che al trascendentalismo - le posizioni che rappresentavano allora i due punti di riferimento obbligati di ogni teorizzazione filosofica o psicologica.

L'analisi delle componenti dei fenomeni psichici ha mostrato che anche negli atti più semplici - ad es. nelle pure rappresentazioni - esiste una notevole complessità di struttura. Oltre alla relazione ad un oggetto primario, vi è in ogni caso un riferimento interno all'oggetto secondario, riferimento che sarà necessariamente duplice: la percezione interna, infatti, includerà in sé non soltanto una rappresentazione, ma anche un atto di conoscenza (*Erkenntnis*), dal quale deriveranno la sua evidenza e infallibilità. Il riferimento all'oggetto primario e quello all'oggetto secondario non sono, d'altra parte, fenomeni distinti, ma aspetti di un medesimo atto psichico. Quest'atto, dunque, pur esibendo una tale molteplicità di dati, è, in se stesso, un ente reale unitario (*einheitlichen wirklichen Sein*). La molteplicità di parti non esclude la reale unità dell'ente.

Tuttavia, osserva Brentano, atti semplici, come una pura rappresentazione, non hanno mai luogo concretamente. Quel che accade in realtà è che noi simultaneamente ci riferiamo a una molteplicità di oggetti, con i quali entriamo in svariate relazioni di coscienza. I nostri atti di visione, di ascolto, di immaginazione, di pensiero, di memoria, non si susseguono in una serie discreta, ma si intrecciano e si sovrappongono, generando atti sempre più complessi, caratterizzati da un groviglio di relazioni intenzionali esterne ed interne. Ora, questi atti complessi, o meglio, questi aggregati di atti, sono ancora enti reali unitari, come la mera rappresentazione, o abbiamo a che fare qui con un'unità solo apparente, che cela una molteplicità di enti distinti?

Prima di entrare nel merito della questione, Brentano svolge alcune considerazioni preliminari di ordine generale. Nel senso stretto e rigoroso dei termini, *unità e molteplicità* indicano concetti tra loro incompatibili. È logicamente impossibile che *una cosa reale* sia in pari tempo una molteplicità di cose; e altrettanto impossibile è che una molteplicità di cose costituisca una realtà unitaria. Molte pecore raccolte insieme formeranno un gregge. Ma il termine *gregge* non designa una cosa reale, bensì, appunto, una molteplicità, un collettivo di cose. L'incompatibilità tra unità e molteplicità non esclude, d'altra parte, che in una cosa si possano distinguere svariate parti, a ognuna delle quali assegnare un nome particolare. Un chiaro esempio di ciò, ce lo offrono i fenomeni psichici relativamente semplici, quali le pure rappresentazioni, nelle quali è possibile differenziare astrattamente aspetti distinti, che possono poi essere trattati anche separatamente dall'insieme. Ma il punto è che questi aspetti, queste parti attratte, non sono, in senso stretto, delle cose, degli enti reali e unitari - allo stesso modo non è una cosa il colore di una superficie. Per designare le parti di una cosa che non sono esse stesse

delle cose, Brentano introduce il termine di divisivo (*Divisiv*). Il problema dell'unità della coscienza si pone allora in questi termini: gli atti psichici complessi, gli aggregati simultanei di atti, sono composti di divisivi o di enti unitari reali e distinti? Sono una cosa ovvero una molteplicità di cose?

La tesi di Brentano è che tutti gli atti psichici che hanno luogo simultaneamente ineriscono a una stessa unità reale. Sono dunque divisivi. Vediamo perché. Cerchiamo anzitutto di stabilire quali forme di aggregazione possono intervenire tra atti simultanei. Schematicamente si possono distinguere tre forme: 1 - si può avere coscienza di uno stesso oggetto primario in più modi; 2 - si può avere coscienza di più oggetti primari. 3 - le due forme precedenti possono aver luogo contemporaneamente. È fin d'ora evidente che la terza forma di complessità dipende dalle prime due e che se queste non spezzano l'unità della coscienza, la stessa cosa accadrà per la terza.

Consideriamo la prima forma. Lo stesso oggetto primario è presente alla coscienza in più modi, attraverso due o più relazioni intenzionali. L'analisi del rapporto tra rappresentazione di fondamento e atti fondati dimostra senza ombra di dubbio che ci troviamo di fronte in questo caso a divisivi di una stessa realtà. Se contemporaneamente ci rappresentiamo e desideriamo una cosa, il desiderio non si aggiunge dall'esterno alla rappresentazione, ma si fonda su di essa, assumendone lo stesso oggetto primario. Senza questa fondazione il desiderio non potrebbe aver luogo. E ciò significa che abbiamo a che fare non con due enti distinti, ma con un'unica realtà che esibisce aspetti diversi. E questo varrà in tutti i casi in cui è presente una relazione di fondazione. L'analisi della seconda forma di aggregazione presenta maggiori difficoltà e pone un problema nuovo. Quando ci riferiamo contemporaneamente a più oggetti primari, ad es. quando vediamo e ascoltiamo, questi atti ineriscono a una stessa realtà oppure formano un collettivo di

cose? Per dimostrare la fondatezza della prima alternativa, Brentano, oltre che all'esperienza interna, ricorre ad un'argomentazione indiretta, che presenta un certo interesse.

"Accade di confrontare l'uno con l'altro un colore che vediamo e un suono che ascoltiamo. Appunto questo facciamo ogni qual volta riconosciamo che essi sono due fenomeni differenti. Come sarebbe possibile questa rappresentazione della loro differenza, se la rappresentazione del colore e quella del suono appartenessero ciascuna a una cosa differente. Dovremmo forse ascrivere questa rappresentazione della loro differenza all'una o all'altra, o a entrambe insieme, o a una terza cosa?"<sup>61</sup>. Evidentemente nessuna delle tre ipotesi è sostenibile. Che la rappresentazione della differenza dipenda da una delle due rappresentazioni presa indipendentemente dall'altra, oppure da una terza cosa, è da escludere in quanto mancherebbe uno, o addirittura entrambi, i termini del confronto. E che il confronto si istituisca sulla base delle due rappresentazioni prese insieme, è altrettanto da escludere giacché sarebbe come dire che un cieco e un sordo insieme potrebbero confrontare un colore e un suono<sup>62</sup>. La percezione della differenza è possibile solo se il suono e il colore sono rappresentati in un'unica realtà. Gli atti psichici simultanei, anche se diretti su oggetti primari diversi, sono dunque sempre divisivi di uno stesso ente reale. Solo a questa condizione è possibile rendere conto di quella unità fondamentale del campo di coscienza che è il presupposto di qualunque ulteriore differenziazione e articolazione. Questo fatto non esclude, d'altra parte, che fra gli atti simultanei intercorrano relazioni di diversa natura. Ad esempio, la rappresentazione interna di un atto di ascolto si trova rispetto a questo atto in una relazione molto più stretta e intima di quella che intercorre tra l'atto stesso e un simulta-

---

<sup>61</sup> *Psychologie*, I, p. 226.

<sup>62</sup> Cfr. *Psychologie*, I, p. 226.



neo atto di visione. Se chiudiamo gli occhi, la visione viene meno, mentre l'ascolto può perdurare. La visione e l'ascolto sono tra loro indipendenti, pur facendo parte, in qualità di divisivi, di una stessa realtà. La rappresentazione interna si trova invece in un rapporto di assoluta subordinazione rispetto all'ascolto. Se quest'ultimo si interrompe, anch'essa, invariabilmente, decade. E ancora; tra una rappresentazione e un desiderio su essa fondato sussiste una relazione analoga e tuttavia diversa da quella che unisce la rappresentazione con la corrispondente rappresentazione interna. In entrambi i casi abbiamo una relazione di dipendenza, perchè il secondo termine non può sussistere in mancanza del primo; d'altra parte, solo nel secondo caso la relazione di dipendenza, presenta un carattere bilaterale. E questo si ripercuote sul fatto che una rappresentazione, anche se non per necessità logica, non è mai priva di una corrispondente rappresentazione interna, mentre può benissimo aver luogo senza che su di essa si basi un desiderio. Queste differenze nelle relazioni tra atti psichici si collocano senz'altro sul piano di una analisi descrittiva dell'esperienza. A partire di qui si potrebbero stabilire a priori tutte le possibili forme di combinazioni tra atti psichici. E un tale sviluppo rappresenterebbe un primo passo verso una psicologia descrittiva costruita sul modello della leibniziana *characteristica universalis*. Quantunque Brentano non sia in proposito del tutto esplicito, risulta chiaro dal contesto del suo discorso, che l'unità della coscienza che abbraccia tutte le attività psichiche simultanee, si estende anche agli atti del passato immediato. Egli scrive:

"Quando qualcuno si rappresenta e desidera qualcosa, oppure quando si rappresenta nello stesso tempo più oggetti primari, questi apprende (*erkennt*) non soltanto l'una e l'altra, ma anche la loro simultaneità. Chi ascolta una melodia è conscio del fatto che mentre si rappresenta una nota come attua-

le, se ne rappresenta un'altra come passata; chi è conscio di vedere e di ascoltare, è conscio anche di fare le due cose contemporaneamente. Ora se in una cosa troviamo la percezione della visione e nell'altra la percezione dell'ascolto, dove si troverà la percezione della loro simultaneità? Evidentemente da nessuna parte. È chiaro piuttosto che la conoscenza interna dell'una e quella dell'altra debbono appartenere alla stessa unità reale. E quello che vale per la conoscenza interna delle nostre attività spirituali, vale anche, come risulta dalle nostre precedenti ricerche, per queste stesse attività"<sup>63</sup>. Lo stesso discorso che viene fatto qui a proposito della visione e dell'ascolto, deve essere applicato anche all'esempio dell'ascolto di una melodia. Gli atti di ascolto successivi, dai quali sorge la percezione della melodia, debbono necessariamente essere percepiti insieme e perciò stesso appartenere a una stessa unità reale. Questa unità ha dunque una, sia pur limitata, estensione temporale; essa si protrae oltre il limite della pura simultaneità, per abbracciare gli atti psichici appartenenti al passato immediato.

Il problema che ora si pone riguarda gli atti che non fanno parte di questo passato immediato, su cui ha ancora presa la percezione interna, ma rientrano invece in quel passato propriamente detto che può essere risvegliato solo nella memoria. Questi atti passati ineriscono alla stessa unità reale che abbraccia gli atti presenti oppure formano una catena di atti distinti uniti tra loro solo in modo estrinseco?

L'unità temporale della coscienza è una realtà o solo un'illusione, una finzione psicologica? Vediamo, innanzitutto, che cosa ci dice la memoria in proposito. Quello che essa ci presenta è una ed una sola serie temporale di fenomeni psichici - di fenomeni psichici altrui non possiamo avere nessun ricordo, proprio come non possiamo avere nessuna percezione in-

---

<sup>63</sup> *Psychologie*, I, pp. 227-228.

terna di uno stato psichico attuale di un altro. Per quante lacune possano sussistere tra i membri, la serie presenta in ogni caso un forte carattere di continuità. In primo luogo, perchè, almeno come sua potenzialità interna, essa conduce ininterrottamente dal passato sino al presente, sino a quel gruppo di fenomeni che cogliamo attualmente nella percezione interna; in secondo luogo, perchè tra i membri contigui vi è invariabilmente almeno un certo grado di somiglianza: "Anche dopo il cambiamento più violento e improvviso si manifesta una parentela tra il membro precedente e quello successivo. Così nel membro immediatamente posteriore al verificarsi di un forte cambiamento, la memoria ci mostra una coscienza dell'opposizione tra il nuovo e il vecchio stato"<sup>64</sup>.

Questa serie continua di fenomeni psichici costituisce quello che chiamiamo il 'nostro passato'. E il problema è di sapere se esso fa parte della stessa realtà che include gli atti psichici che cogliamo attualmente nella percezione interna. Il senso comune suggerirebbe senz'altro una risposta affermativa. La memoria, proprio in forza della continuità che essa ci mostra, avalla la credenza che esista qui una unità sostanziale, che i nostri io passati ci appartengano allo stesso titolo dei nostri presenti atti psichici. Ma una tale credenza si dimostra, a ben guardare, del tutto ipotetica. I nostri attuali atti memorativi appartengono sì alla stessa unità reale che comprende gli altri nostri fenomeni psichici presenti. Ma quello che vale per gli atti non vale necessariamente per i loro oggetti intenzionali - ovvero per gli atti passati. Solo per i primi fa fede la testimonianza infallibile della percezione interna; per gli altri ci si può affidare solo a ciò che la memoria istintivamente, ma senza fondamento, ci induce a credere. Il problema deve restare in-

---

<sup>64</sup> *Psychologie*, I, p. 238. William James farà tesoro di questo spunto nel quadro della sua descrizione della *stream of consciousness*. Si veda in proposito il capitolo seguente.

soluto. Ambedue le alternative sono verosimili. Può darsi che l'intera catena dei nostri fenomeni psichici costituisca una realtà unitaria, i cui molteplici membri abbiano lo statuto di divisivi. Ma è una possibilità logica anche che la nostra vita psichica consista di una serie temporale di fenomeni ontologicamente distinti che, come onde, si susseguono e si rimpiazzano ogni momento. Come nel caso dell'esistenza della realtà esterna, l'indagine psicologica conduce soltanto a chiarire i termini di un problema mefasico.



#### 10- *La classificazione dei fenomeni psichici*

Al problema di una classificazione sono dedicati gli ultimi sei capitoli del secondo libro. Questa tematica, accanto a quella concernente le caratteristiche essenziali dei fenomeni psichici, rappresenta il secondo dei due obiettivi fondamentali della psicologia filosofica di Brentano. La questione, come si prospetta in prima istanza, è di stabilire i criteri necessari per giungere ad una classificazione che sia ad un tempo "utile e naturale". Utile in quanto favorisca lo sviluppo della ricerca psicologica; naturale nel senso che rispecchi la natura delle cose. Questa seconda esigenza ci fornisce un primo criterio di massima: le classi dei fenomeni psichici dovranno scaturire non già da una da una considerazione di caratteristiche ad essi estrinseche, come potrebbero essere, ad es., i rapporti con i concomitanti eventi fisiologici, ma da un'analisi interna dei fenomeni stessi. Ora, secondo Brentano, il filo conduttore da seguire deve essere rappresentato dalle differenze reciproche che i vari tipi di relazione intenzionale all'oggetto esibiscono.

Seguendo questa direzione, Brentano differenzia tre classi

fondamentali: rappresentazioni, giudizi, sentimenti o moti affettivi (*Gemütsbewegungen*). Nella rappresentazione, come già visto, l'oggetto è posto come semplicemente presente. Nel giudizio si ha invece un "assumere in quanto vero o un respingere in quanto falso"<sup>65</sup>. In questa classe non rientrano soltanto *i giudizi* nel senso comune della parola, ma anche i ricordi, le percezioni esterne e interne, e in generale tutti quegli atti in cui ha luogo una posizione giudicativa, in cui, cioè, si prende posizione circa l'esistenza o inesistenza, verità o falsità, dell'oggetto. Infine, nella classe dei sentimenti si collocano tutti i fenomeni psichici la cui relazione intenzionale è caratterizzata da una componente affettiva: non solo l'amore o l'odio, ma anche i desideri, le emozioni, le volizioni e così via. L'oggetto viene assunto qui come buono o cattivo, desiderabile o ripugnante, da perseguire o da sfuggire. Si ha qualcosa di simile alla posizione di un valore.

La classificazione brentaniana dei fenomeni psichici si differenzia notevolmente dalla maggior parte dei precedenti tentativi compiuti in tal senso<sup>66</sup>. Se, ad es., prendiamo la classificazione kantiana, che a quel tempo era tra le più considerate, vediamo che mentre Brentano differenzia in due classi distinte le rappresentazioni e i giudizi, Kant le riuniva in un'unica classe, cui dava il nome di facoltà conoscitiva (*Erkenntnisvermögen*)<sup>67</sup>; inoltre, mentre Brentano fa rientrare in un'unica classe tutti i fenomeni legati all'affettività, Kant li separava in due classi distinte, quella dei sentimenti di piacere

---

<sup>65</sup> *Psychologie*, II, p. 34.

<sup>66</sup> Fa eccezione la classificazione dei fenomeni psichici proposta da Cartesio nelle *Meditationes de prima philosophia*, III med. Cfr. F. Brentano, *Sull'origine della conoscenza morale*, traduzione, introduzione e note di A. Bausola, Brescia 1966, p. 30.

<sup>67</sup> Cfr. Kant, *Critica del giudizio*, trad. it. di A. Gargiulo, Bari 1970, introduzione, p.16.

e dolore e quella dei desideri. Ora, il fatto stesso che questa e simili discordanze possano sussistere pone un problema di ordine generale. Se prescindiamo dai casi in cui i contrasti sorgono da divergenze sostanziali di impostazione e di metodo, negli altri casi troviamo che alla base della classificazione vi è un'analisi condotta attraverso l'esperienza interna; e non solo, anche in altri casi (ad esempio, in Aristotele e nello stesso Kant) il criterio che è stato privilegiato è proprio quello della considerazione della relazione all'oggetto. Ma allora, se la percezione interna può dare volta per volta risultati così diversi, come è possibile affidarsi ad essa e farne addirittura la fonte primaria del sapere psicologico? Dove è finita quella evidenza immediata che dovrebbe caratterizzarla? Tutto ciò non basta forse a dimostrare che per assurgere al rango di scienza, la psicologia deve abbandonare la via dell'analisi interiore e far propri i metodi dell'osservazione obiettiva?

Questi interrogativi, che Brentano si pone con grande onestà intellettuale, ci riportano al problema critico fondamentale che la sua psicologia solleva: il rapporto tra analisi concettuale e base empirica, e il ruolo della percezione interna in tale rapporto. La risposta che Brentano ci fornisce, lungi dal fugare ogni dubbio, ci conferma nell'ipotesi che la sua psicologia è caratterizzata da un'ambiguità ineliminabile. Egli osserva che in questo caso, come ogni qual volta si ricorre alla testimonianza della percezione interna, è possibile ed anzi è verosimile sbagliare. I pregiudizi che ci portiamo con noi, la complessità stessa dei problemi in gioco, possono indurci a scambiare questo per quello, a trascurare un aspetto, o a vedere qualcosa che non esiste e che siamo noi, senza volerlo, a porre in essere. L'unico metodo corretto, in tali circostanze, consisterà nell'analizzare attentamente l'esperienza interna e quindi nel ricostruire, con pazienza, teorie e posizioni diverse, cercando non solo di individuarne gli errori, ma anche di comprenderle

nelle loro interne motivazioni<sup>68</sup>. Come dire che in psicologia, vista la grande disparità di opinioni, l'errore non rappresenta l'eccezione, ma la norma. E quello che conta non è la ricerca sicura di nessi oggettivi, ma l'abilità, l'acutezza di sguardo dello studioso. Qui, evidentemente, la tendenza empirista, e tendenzialmente scettica della psicologia di Brentano prevale nettamente sulle istanze filosofiche. Nella prospettiva di giustificare la propria classificazione, Brentano intraprende una lunga e minuziosa analisi delle teorie antagoniste, sviscerandole fin nei minimi dettagli. A questo lavoro di analisi è dedicato praticamente tutto il secondo libro. Qui non seguiremo questo percorso, che per molti aspetti è ormai assolutamente privo di attualità, ci limiteremo piuttosto a esaminare brevemente alcuni sviluppi che rivestono un certo interesse teorico e storico. Cominciamo dal giudizio.

La specificità del giudizio rispetto alle altre classi di fenomeni psichici risiede nella natura della relazione intenzionale che lo contraddistingue. Mentre nel mero rappresentare l'oggetto è presente, per così dire, in modo neutro, nel giudizio esso viene affermato o negato, accettato o respinto. È solo in tale caratteristica che andrà ricercato ciò che inerisce essenzialmente al concetto di attività giudicativa. Qualsiasi altra peculiarità si voglia attribuirgli - ad es., l'intensità con cui l'oggetto viene rappresentato, oppure il fatto che l'oggetto del giudizio consiste di un complesso di rappresentazioni unificate nell'atto di giudizio - sarà del tutto estrinseca. Da questa tesi, apparentemente innocua, Brentano deduce alcune conseguenze di notevole rilievo filosofico, relative soprattutto al rapporto tra il giudizio propriamente detto - ossia il fenomeno psichico del giudicare - e la sua espressione linguistica. Se giudicare significa affermare o negare l'oggetto che ci rappresentiamo, indipendentemente dalle caratteristiche di que-

---

<sup>68</sup> Cfr. *Psychologie*, II, pp. 36-37.

st'ultimo, ne consegue allora che la forma predicativa della proposizione, che dà espressione al giudizio, non è affatto, come si ritiene generalmente, un'espressione fedele del giudizio stesso. L'articolazione della frase in soggetto e predicato non ricalca ciò che accade a livello psichico, ma è una struttura puramente linguistica, determinata da esigenze pratiche. A conferma di questa tesi, ma anche come ulteriore conseguenza della sua teoria del giudizio, Brentano mostra che tutte le proposizioni non esistenziali, categoriche e ipotetiche, sono convertibili in proposizioni esistenziali, senza modificazione alcuna del loro senso. Ad esempio, la proposizione categorica "un uomo (o qualche uomo) è malato" è traducibile in quella esistenziale "esiste un uomo malato". La proposizione categorica "tutti gli uomini sono mortali" è traducibile in quella esistenziale "non esiste un uomo non mortale"<sup>69</sup>. Con le proposizioni ipotetiche, la conversione è altrettanto possibile, anche se più difficoltosa sul piano linguistico. Ad esempio, la proposizione "se un uomo si comporta male, danneggia se stesso", è riducibile alla formula categorica "tutti gli uomini che si comportano male danneggiano se stessi", e questa è, a sua volta, convertibile nella esistenziale "non esiste un uomo che si comporti male e non danneggi se stesso".

La possibilità di ridurre ogni tipo di proposizione a una proposizione esistenziale conferisce a quest'ultima una particolare pregnanza filosofica. La formula esistenziale è quella che esprime linguisticamente, nel modo più fedele, e diretto, l'attività giudicativa del pensiero. Ogni altra configurazione linguistica va al di là di ciò che è essenziale al giudizio, introducendo elementi che derivano soltanto dagli scopi sociali

---

<sup>69</sup> La riduzione delle universali positive in particolari negative acquisterà grande importanza nella successiva riflessione brentaniana, soprattutto in riferimento alla critica degli entia rationis. Si veda a questo riguardo *l'Einleitung* di Kraus.



della comunicazione. È chiaro, d'altra parte, che anche nel modo di concepire la proposizione esistenziale, Brentano dovrà allontanarsi da opinioni ben radicate nella tradizione filosofica. Se l'articolazione in soggetto e predicato è un aspetto inessenziale del giudizio, e se ogni proposizione è riducibile ad una formula esistenziale, la è (o l'esiste) dell'esistenziale non assolverà a una funzione copulativa, non unificherà, cioè, al soggetto della proposizione il predicato 'esistenza'. Se in luogo di "*A* è", dico "*A* è esistente", non modifico minimamente il senso della proposizione di *A*. Peraltro, che l'esistenza non sia un predicato, risulta anche dall'analisi delle proposizioni esistenziali negative. Chi nega un tutto, osserva Brentano, non nega implicitamente anche tutte le sue parti. Chi nega, ad es., che esistano corvi bianchi, non nega per ciò stesso che possano esistere corvi. Pertanto, se il vero e proprio senso della proposizione "*A* non esiste" fosse "*A* non è esistente", ne dovremmo dedurre che ciò che non esiste non è "*A*", bensì "*A* esistente", il che è manifestamente assurdo. "*A* non è esistente" significa "*A* non esiste (non è)", o semplicemente "non *A*". Un cenno sulla classe dei sentimenti. In essa Brentano include tutte quelle svariate attività psichiche, la cui relazione intenzionale è caratterizzata da una tensione affettiva verso l'oggetto. Gli estremi ideali di questa classe sono i sentimenti di amore e di odio da un lato e gli atti di volontà dall'altro: tra i due poli, tra i quali sembra esservi a prima vista una netta differenza di qualità, si colloca una serie idealmente infinita di fenomeni psichici che conduce gradualmente dall'uno all'altro.

Esaminando la natura della relazione intenzionale dei sentimenti, salta subito agli occhi un elemento di differenza rispetto alla classe delle rappresentazioni ed uno di affinità rispetto a quella dei giudizi. La relazione intenzionale rappresentativa non presenta alcuna possibile differenza di modalità

nel riferimento all'oggetto. È vero che possiamo rappresentarci dei contrari: il freddo e il caldo, l'amaro e il dolce, il bianco e il nero. Ma tali differenze ineriscono esclusivamente agli oggetti della rappresentazione, senza investire la relazione intenzionale, che rimane immutata in tutti i casi. A prescindere dalla loro natura, gli oggetti vengono rappresentati sempre nello stesso registro, secondo la stessa modalità, ossia come semplicemente presenti. Diversamente stanno le cose nel caso dei giudizi e dei sentimenti. Oltre alle innumerevoli differenze possibili dal lato degli oggetti, troviamo qui, in ambedue le classi, una polarità fondamentale che concerne il modo stesso del riferimento all'oggetto. L'oggetto è affermato oppure negato, amato oppure odiato, e a ciascuno dei due casi corrisponde una specifica modalità della relazione intenzionale. Il soggetto - potremmo anche esprimersi in questi termini - prende posizione verso l'oggetto, in merito alla sua verità o bontà.

Emerge ora una seconda affinità tra giudizi e sentimenti, un'affinità estremamente importante sotto il profilo filosofico. Come abbiamo visto, il carattere predicativo è estrinseco alla natura essenziale del giudizio. Giudicare in modo affermativo non significa attribuire al soggetto il predicato 'esistenza', né giudicare negativamente significa attribuirgli quello della inesistenza. Giudicare vuol dire semplicemente affermare o negare l'oggetto. Che cosa ne è allora della esistenza (o, se si vuole, della verità) dell'oggetto? In che senso diciamo che una proposizione è vera o che il suo oggetto esiste? Semplicemente nel senso, osserva Brentano, che è corretto giudicare in quel modo e riconoscere così l'affermabilità del soggetto della proposizione. Verità ed esistenza non sono determinazioni dell'oggetto, ma del giudizio. E si dovrà dire, pertanto, che un oggetto esiste (o è vero) se il giudizio è corretto, non viceversa.

Nel campo dei sentimenti troviamo una situazione analo-

ga. Bontà e cattiveria, desiderabilità e rifuggibilità, non sono determinazioni delle cose, non sono valori oggettivi. Un sentimento di amore, ad es., non implica il riconoscimento di una qualche qualità buona nell'oggetto. Non amiamo qualcosa perchè la troviamo buona, ma, se mai, la troviamo buona perchè l'amiamo. È buono ciò che è oggetto di un giusto amore, così come è vero ciò che è oggetto di un giudizio corretto<sup>70</sup>.



### 11 - *L'ultimo Brentano*

I due libri della *Psicologia* del 1874 costituiscono di fatto il punto di partenza e la base di discussione e di rielaborazione di tutta la successiva attività di pensiero di Brentano, un'attività che, in oltre quarant'anni, andrà dispiegandosi nei campi più diversi del sapere filosofico, dalla gnoseologia alla logica e alla filosofia della scienza, dall'etica alla teologia ed alla metafisica pura. All'origine di questo atteggiamento, al di là di motivazioni estrinseche e contingenti, vi è la convinzione profondamente radicata che il luogo privilegiato dell'indagine filosofica è la soggettività, l'esperienza psichica. È questo il terreno decisivo per la risoluzione dei problemi filosofici, e

---

<sup>70</sup>Per un'analisi storica e critica dell'etica brentaniana, rimandiamo a A. Bausola, *Conoscenza e moralità in Franz Brentano*, op. cit., in particolare pp. 97-197. È interessante osservare che al pari delle dottrine gnoseologiche, anche le teorie etiche di Brentano hanno trovato un'accoglienza favorevole nell'ambito della filosofia inglese. Basterà ricordare che i *Principia Ethica* di G.E. Moore si aprono proprio con un'esplicita testimonianza di affinità spirituale con le vedute brentaniane. Cfr. *Principia Ethica*, trad. it. di G. Vattimo, Milano 1964, p. 39.

conseguentemente la psicologia è la scienza fondamentale.

In logica, ad es., come potremmo formulare le regole generali della sillogistica, se non conoscessimo, grazie ad una preliminare analisi psicologica, qual è la natura essenziale del giudizio? Senza questo presupposto, la logica perderebbe qualsiasi contatto con l'esperienza che sta alla sua origine, l'esperienza del giudicare, e si lascerebbe fuorviare ad ogni passo dalle pieghe del linguaggio. Così pure in etica: come sarebbe possibile giudicare intorno al bene, al male e ai valori morali, se prima non avessimo chiarito la natura dell'esperienza soggettiva attraverso cui questi valori emergono? All'etica, alla logica e alle altre discipline filosofiche, la psicologia, ma beninteso, la psicologia descrittiva, insegna a comprendere l'origine e la natura dei loro concetti fondamentali. Questa convinzione percorre tutta l'opera brentaniana, rendendola unitaria e organica nonostante la sua esteriore frammentarietà.

Daremo adesso un rapido sguardo all'ultima fase del pensiero di Brentano, fase che si apre nel 1911 con la pubblicazione delle nove appendici alla nuova edizione della *Psicologia* e si chiude nel 1917 con la sua morte. Districarsi nella produzione brentaniana di questo periodo è cosa estremamente ardua. Essa si compone di un'infinità di brevi scritti, di note, di abbozzi di saggi, di riflessioni sparse, in cui manca qualsiasi intento di sistematicità e di divulgazione e prevale esclusivamente l'assillo dell'approfondimento filosofico. Gli stessi problemi vengono affrontati sempre di nuovo, ora nella stessa prospettiva, ora da angolazioni nuove e imprevedibili. Lo stile è sempre fortemente conciso, e non di rado risulta oscuro o addirittura incomprensibile. Alle questioni di fondo raramente viene riservato lo spazio che il lettore auspicerebbe, mentre problemi apparentemente marginali vengono trattati reiteratamente in estenuanti e sottilissime analisi. Si tenga conto, peraltro, che Brentano, negli ultimi anni era divenuto cieco e doveva ricorrere alla dettatura,

con tutte le difficoltà che si possono immaginare. La più parte di questi scritti è apparsa postuma, a cura dei suoi discepoli, alcuni sono tutt'ora inediti. Qui non faremo il tentativo di fornire un'esposizione complessiva del suo pensiero, cercheremo soltanto di dare un'idea, sia pure generica, del suo stile di analisi e del suo orientamento di fondo.

Due temi giocano un ruolo decisivo nella filosofia brentiana di questa fase: la teoria dei modi della rappresentazione e la problematica del linguaggio. Abbiamo visto che nella *Psicologia* Brentano caratterizzava, fra l'altro, la classe delle rappresentazioni per il fatto che la relazione intenzionale presenta qui sempre la stessa modalità di riferimento all'oggetto. Mentre nei giudizi e nei sentimenti è possibile distinguere due modi basilari e opposti di avere coscienza dell'oggetto, nella rappresentazione l'oggetto viene sempre 'intenzionato' nello stesso modo: come semplicemente presente, come posto in uno spazio neutro, pregiudicativo e preaffettivo. Questa tesi subisce ora un importante sviluppo. Anche la rappresentazione esibisce modi diversi di riferirsi all'oggetto. Innanzitutto, ogni atto di rappresentazione pone l'oggetto come presente, come passato o come futuro. Ognuna di tali possibilità costituisce uno specifico 'modo temporale della rappresentazione.

In secondo luogo, ed è il punto che più interessa, ogni rappresentazione ha luogo *modo recto* (ovvero direttamente) o in modo *obliquus* (ovvero indirettamente). Questi due modi della rappresentazione sono presenti entrambi ogni qual volta la rappresentazione ha come oggetto una relazione. In tal caso, il fondamento della relazione fungerà da oggetto pensato in *modo recto*, mentre il suo termine fungerà da oggetto pensato in *obliquus*<sup>71</sup>. Così, se mi rappresento "A maggiore di B", A è

---

<sup>71</sup>Si vedano in particolare la prima e la seconda appendice alla *Psychologie* (II, pp. 133-142), intitolate rispettivamente: *Die psychische Beziehung im Unterschied von der Relation im eigentlichen Sinne e Von der*

ciò che mi rappresento *in recto*, *B* ciò che mi rappresento *in obliquo*. Questa tesi comincia ad assumere un certo rilievo filosofico, se consideriamo che tra le relazioni va inclusa anche la relazione psichica di intenzionalità. Qui il fondamento della relazione è l'atto del pensiero, il termine è l'oggetto pensato. Pertanto, se mi rappresento, ad es., "S che ama i fiori", S sarà rappresentato *in recto*, i fiori *in obliquo*.

Naturalmente, ogni rappresentazione dovrà avere necessariamente un *modus rectus*, ma non necessariamente un *modus obliquus*. Posso benissimo rappresentarmi dei fiori, senza rappresentarmi per ciò stesso qualcuno che li ama. D'altra parte, è anche chiaro che non può sussistere in una rappresentazione un *modus obliquus* svincolato da un *modus rectus*. Non posso pensare a dei *fiori amati*, senza pensare contemporaneamente, e *in recto*, al soggetto di questo amore. Il discorso che Brentano sviluppa a partire da tali considerazioni ruota intorno a questo interrogativo: i concetti, i generi, gli universali, le essenze e in generale tutti gli *entia rationis* di cui parla la filosofia, possono essere resi oggetto di rappresentazioni *in recto* o sono forse pensabili solo come correlati di un atto psichico? La seconda alternativa comporterebbe l'abbandono radicale di ogni platonismo e l'attribuzione agli *entia rationis* di una forma di esistenza impropria, subordinata a quella del soggetto pensante. Ebbene, la risposta a cui Brentano perviene, attraverso innumerevoli analisi, conduce esattamente a queste conseguenze. Gli enti ideali possono solo essere pensati indirettamente, mediante la rappresentazione diretta di un atto psichico. L'essere oggetto di una relazione psichica diventa così una caratteristica che inerisce essenzialmente alla loro natura. Al di fuori di tale relazione essi sono *impensabili*<sup>72</sup>.

---

*Psychischen Beziehung auf etwas als sekundäres Objekt.*

<sup>72</sup> È a questo aspetto che si collegano le implicazioni polemiche nei riguardi di Husserl e Meinong. Per un confronto critico tra le posizioni di

A questa tesi centrale è strettamente connessa quella che abbiamo chiamato la problematica del linguaggio. Il suo nucleo originario è rintracciabile in un brevissimo scritto del 1905, intitolato *Linguaggio e pensiero*<sup>73</sup>. Qui il nostro autore prende in esame la teoria secondo la quale esisterebbe un perfetto parallelismo tra il linguaggio ordinario e il pensiero, per cui ad ogni elemento linguistico corrisponderebbe un solo elemento del pensiero, e il significato complessivo di un pensiero sorgerebbe dalla giustapposizione delle sue parti, così come il significato di una proposizione sorge dalla giustapposizione delle sue parole. Contro questa teoria Brentano avanza due obiezioni: 1 - La veste grammaticale di una parola è spesso indipendente dalla sua reale funzione all'interno della frase. Le stesse parole possono, in contesti diversi, operare in modi diversi, a dispetto della loro identità formale. È quindi da escludere che il linguaggio rispecchi in ogni caso il pensiero, come la teoria vorrebbe; 2 - Esistono parole - Brentano in seguito le definirà cosignificanti (*mitbedeutenderi*)<sup>74</sup> - che non hanno da sole un significato compiuto e indipendente, ma svolgono un'autentica funzione significativa solo in connessione con un determinato contesto. Le congiunzioni, le preposizioni, gli avverbi, i prefissi sono elementi linguistici cosignificanti ma sono tali anche quei sostantivi apparenti - che presentano cioè solo la veste grammaticale del sostantivo - ai quali non corrisponde un significato indipendente, ossia suscettibile di essere rappresentato *in modo recto*<sup>75</sup>.

---

Brentano e quelle di Meinong è fondamentale G. Bergmann, *Realism, a Critique of Meinong*, Madison, 1967.

<sup>73</sup> *Sprechen und Denken*, in *Die Lehre vom richtigen Urteil*, a cura di F. Mayer-Hillebrand, Berna 1956, pp. 36 e 47.

<sup>74</sup> Nello scritto *Über das Sein im uneigentlichen Sinne, abstrakte Namen und Verstandesdinge* (gennaio 1917), in *Psychologie*, II, pp. 226-237.

<sup>75</sup> La somiglianza che si può riscontrare tra queste tesi brentaniane e la distinzione tra espressioni indipendenti (categorematiche) e non indi-

Muovendo da queste e da analoghe premesse, Brentano elabora un procedimento di analisi del linguaggio tendente a determinare, al di là dei modi correnti di impiego delle parole - modi necessariamente ambigui, ma disastrosi sul piano filosofico - la loro reale funzione. Reale nel senso che corrisponda fedelmente ai processi di pensiero che presiedono al linguaggio. Naturalmente, le parole denotanti *entia rationis* saranno l'oggetto privilegiato di queste indagini. L'analisi linguistica diventa in tal modo un metodo filosofico, un metodo che si serve delle parole per arrivare alle cose. E il linguaggio, se da un lato appare come una fonte inesauribile di equivoci ed errori, dall'altro si configura come una via di accesso ai problemi filosofici e come uno strumento di chiarificazione.

---

pendenti (sincategorematiche) introdotta da Husserl nelle Ricerche Logiche, nel contesto dell'elaborazione di una *Grammatica logica* (Cfr. la *Quarta Ricerca*), è in realtà del tutto superficiale. Ciò che in Husserl vengono no distinte sono le forme logico-sintattiche delle espressioni e non, come in Brentano, i significati delle espressioni in quanto tali. In Husserl un'espressione è un sostantivo se ha la forma logica del sostantivo, se può svolgere cioè la funzione sintattica del sostantivo. In Brentano, viceversa, un termine è sostantivo solo se designa un oggetto pensabile in recto. In caso contrario, anche se la sua veste linguistica è quella del sostantivo, si tratterà di un'espressione cosignificante. Ne consegue che mentre in Brentano si opera un ideale distinzione tra un linguaggio imperfetto, in cui vengono violate le regole semantiche della indipendenza e non indipendenza, e un linguaggio perfetto, pienamente aderente alle cose, che è compito della filosofia disvelare; in Husserl l'unica distinzione che si impone è quella tra l'ambito del senso e l'ambito del non-senso (dove un esempio di non-senso è: il rosso è cavallo). Su questo punto e in generale sul posto che la *Quarta Ricerca* occupa nel pensiero di Husserl, si veda l'introduzione di Giovanni Piana a *E. Husserl, L'intero e la parte*, Milano, Il Saggiatore, 1977, pp. 7-71.





II  
JAMES





### 1 - *I Principi di Psicologia*<sup>76</sup>

In Brentano abbiamo visto delinarsi e contrapporsi due tendenze opposte: una empirista, ereditata soprattutto da Stuart Mill, improntata a un modulo teoretico di stampo positivista; l'altra intellettualistica, di derivazione scolastica, caratterizzata da un impianto analitico di tipo logico-concettuale. Nell'ambito della *Psicologia dal punto di vista empirico*, le due tendenze non giungono ad armonizzarsi in una sintesi reale e gettano così una luce ambigua anche sulle rilevanti acquisizioni teoriche dell'opera. In questo contrasto, che non è causale né estrinseco, ma riflette un problema profondo che è proprio del momento storico, troviamo la spiegazione della varietà dell'influenza esercitata dal pensiero psicologico di Brentano: dalla psicologia dell'atto, di scuola inglese (Stout, Ward) e di scuola tedesca (gruppo di Würzburg), alla prima psicologia della forma, dalle ricerche linguistiche e logiche di Anton Marty al pensiero psicologico, ma denso di implicazioni filosofiche, di Carl Stumpf, dalla teoria degli oggetti di Meinong alla fenomenologia di Husserl. In ognuno di questi casi si cerca di risolvere il contrasto in un senso o nell'altro, privilegiando il momento empirico o quello ideale, o ricercando una sintesi originale. Ma una situazione analoga a quella che ci si è presentata in Brentano, la ritroviamo in un altro dei padri

---

<sup>76</sup> Il nucleo di questo capitolo è tratto dalla nostra introduzione alla traduzione italiana dei *Principi di Psicologia* di James, in corso di stampa presso l'editore Rizzoli. Da questa traduzione sono ricavate anche tutte le citazioni dai *Principi*.

fondatori della psicologia moderna, in William James. Espressione emblematica di quella crisi della psicologia di cui Karl Bühler tracciò nel 1927 un bilancio tanto suggestivo<sup>77</sup>, i suoi *Principi di Psicologia* mostrano due facce, due anime diverse: un'anima ufficiale, antifilosofica e tutta impregnata di spirito scienziato, e un'anima recondita, che spesso però affiora e si impone sulla prima, e che tende a problematizzare ogni cosa sul piano filosofico. Di tale contraddizione abbiamo un indizio già nella singolare sorte a cui questo libro è andato incontro in sede critica e nella stessa incidenza che ha avuto.

Se sfogliamo le pagine di una qualsiasi storia della psicologia, a cominciare da quella ormai classica di Boring, nella quale in fondo vengono gettate le basi di tutta la successiva storiografia psicologica, troviamo che la figura di William James viene collocata senz'altro tra quelle dei pionieri della psicologia americana. Anzi, James è visto come il pioniere per eccellenza di questa tradizione. Certo, la sua psicologia viene collocata ancora nella preistoria della scienza, a causa delle tante componenti filosofiche di cui è intrisa: ma per lo spirito di cui è portatrice e per le possibilità che implicitamente delinea, in essa viene colta una prefigurazione non soltanto della corrente funzionalista, ma anche della psicologia dei test mentali e dello stesso behaviorismo<sup>78</sup>. A James, che pur non

---

<sup>77</sup> *Die Krise der Psychologie*, I ed. 1927, trad. it. cit. Forse per un errore di prospettiva, che non è privo per noi di un interesse storico, Bühler omette dalla panoramica degli studi psicologici che delinea, proprio James e la psicologia americana.

<sup>78</sup> E. G. Boring, *A History of Experimental Psychology*, New York 19502, p. 512. Seppure in termini più articolati e complessi, la stessa ottica di Boring è suddivisa da G. Allport e da Dewey. Di Allport cfr. *The productive Paradoxes of W. James*, in "Psychological Review", 50, 1943, pp. 95-119; di Dewey cfr. *The vanishing Subject in the psychology of James*, in J. Phil. 1940, trad. it. in J. Dewey, *Problemi di tutti*, Milano 1950, pp. 475-490.

aveva personalmente una particolare propensione per il lavoro sperimentale, viene riconosciuto, d'altra parte, il grande merito storico di aver installato, anche se su scala ridotta e un po' artigianale, quello che deve essere considerato in assoluto come il primo laboratorio nella storia della psicologia<sup>79</sup>.

E tuttavia, lo stesso James psicologo in cui si intravede l'antenato del comportamentismo, da altri viene giudicato in termini completamente diversi e collocato in una tradizione di pensiero che sembra non avere alcun rapporto, se non di antagonismo, con la psicologia americana. I *Principi di Psicologia*, è stato detto da più parti, si situano a pieno titolo in quel dibattito filosofico e psicologico da cui ha tratto origine la fenomenologia husserliana. Come Brentano, ma per certi aspetti ancor più di questi, James avrebbe percorso sia nel metodo che nel contenuto molti itinerari della filosofia di Husserl<sup>80</sup>.

Ora, al di là degli eccessi compiuti sia dall'una che dall'altra linea interpretativa, si deve ammettere che, fino a un certo punto, questa divergenza ha un fondamento nella stessa struttura dell'opera: un monumento di 1400 pagine, pubblicato nel 1890, ma la cui stesura costò dodici anni di lavoro - un periodo questo che rappresentò anche una fase di evoluzione della riflessione jamesiana. Con una antisistematicità sorprendente, James spazia qui nei campi più eterogenei della ricerca psicologica, adottando via via metodi di indagine sempre diversi e traendo spunti dalle posizioni più contrastanti. Così, se i capitoli sull'abitudine e sulle emozioni, e quelli de-

---

<sup>79</sup> Cfr. A. Roback, *A History of American Psychology*, New York 1964, pp. 144-153; W.G. Bringmann e G. Ungerer, *The establishment of W. Wundt's Leipzig Laboratory*, in "Storia e critica della psicologia", 1. 1980, pp. 11-28; N. Dazzi e F. Ferruzzi, *Wundt, Titchener e la psicologia americana*, ivi, pp. 29-52.

<sup>80</sup> Cfr. la bibliografia.

dicati alla fisiologia del cervello, pongono le premesse di un radicamento della psicologia sul terreno biologico, anticipando in tal modo lo spirito e la lettera della tradizione psicologica americana, in altri casi, e in particolare nel capitolo famoso sulla corrente di coscienza, l'analisi jamesiana si colloca nell'alveo della vecchia psicologia filosofica, e qui indubbiamente predelinea certi esiti della fenomenologia di Husserl. Ma il carattere poliforme dei *Principi* non può essere spiegato soltanto con la diversità di livelli e di obiettivi delle ricerche di cui sono composti. L'origine del contrasto è più profonda e più filosofica. In sostanza, essa riguarda il modo di intendere il rapporto della coscienza con il mondo. E a questo problema, che resta di fatto insoluto, si associa quello relativo alla possibilità di concepire la psicologia come una scienza naturale - una possibilità che James dà per scontata per definizione, ma che il suo discorso finisce poi per mettere in dubbio dall'interno. Nelle analisi seguenti dedicheremo la nostra attenzione agli aspetti del testo in cui è più accentuato questo processo di problematizzazione e che presentano quindi il maggior interesse filosofico, mentre saremo costretti a tralasciare i capitoli più strettamente psicologici.



## 2 - L'apparato concettuale dei 'Principi'

La psicologia, afferma James nella prefazione, deve attenersi al punto di vista delle scienze naturali. Come ogni altro scienziato, lo psicologo deve fissare preliminarmente certi presupposti fondamentali e sviluppare a partire di qui la sua ricerca positiva. Tali presupposti rispecchiano nella sostanza l'atteggiamento del senso comune: esistono stati mentali, ed esiste

una realtà oggettiva, spaziale e temporale, che può essere conosciuta dai primi. Queste sono le verità elementari a cui lo psicologo deve aderire in ogni momento, senza mai porsi il problema di sottoporle a critica. Il compito di criticarle o di fondarle non spetta a lui, ma al metafisico<sup>81</sup>.

Nel settimo capitolo, *I metodi e le insidie della psicologia*, questo semplice schema naturalistico viene notevolmente complicato, pur restando sostanzialmente intatto. Nella situazione concreta dell'analisi psicologica i tre dati fondamentali - stati mentali, mondo, relazione cognitiva - debbono essere inseriti in un quadro concettuale che è reso necessariamente più complesso dall'intervento di un nuovo elemento: la persona dello psicologo. I dati irriducibili della psicologia diventano quindi i seguenti: - 1 - lo psicologo; 2 - il pensiero studiato; 3 - l'oggetto del pensiero; 4 - la realtà dello psicologo<sup>82</sup>. Esaminiamo uno per volta questi quattro dati - sui punti 2 e 3 avremo però occasione di ritornare anche in seguito.

Porre lo psicologo tra i dati ultimi della psicologia non è una banalità. Non si vuole intendere semplicemente che la presenza di uno psicologo è necessaria per fare psicologia: si vuole sottolineare una volta per tutte che lo psicologo si trova di fronte al proprio oggetto, di studio in una situazione di esteriorità e di distanziamento. Il suo scopo - formuliamolo per ora in questi termini generali - è quello di osservare e descrivere la vita psichica. Ebbene, questa attività di osservazione, anche se è diretta su uno stato psichico appartenente allo stesso psicologo, non deve mai comportare un'identificazione con l'oggetto studiato. Quest'ultimo, quale che sia, va sempre descritto "in modo oggettivo".

Il *pensiero studiato* (*The thought studied*) è il primo settore

---

<sup>81</sup> Cfr. W. James, *The Principles of Psychology*, New York, Dover Publications, pp. V-VII (Preface).

<sup>82</sup> Cfr. *Principles*, I, p. 184.

del complessivo oggetto di studio dello psicologo. Il termine pensiero va assunto, qui e in ogni caso, nel senso più ampio - nello stesso senso in cui Brentano parla di *fenomeni psichici*. Ogni momento della vita mentale, a prescindere dalla sua natura specifica e dalla funzione che svolge, è un pensiero. Ciò che contraddistingue tutti i pensieri è il loro carattere cognitivo. L'attribuzione di questo carattere ribadisce a un nuovo livello l'impostazione implicita nello schema naturalistico: l'esistenza di una relazione cognitiva tra gli stati psichici e il mondo, l'irriducibilità dei due termini. Nel settore pensiero studiato si dovrà inserire soltanto il primo termine. Ad esempio: la percezione e non il percepito, la rappresentazione e non il rappresentato, l'atto di memoria e non ciò che ricordiamo, e così via.

L'*oggetto del pensiero* (*The thought's object*) è il termine oggettivo della relazione cognitiva. Nella considerazione psicologica esso è sempre da assumere esattamente come si manifesta al pensiero che lo pensa. Ogni pensiero è inserito in una connessione di altri pensieri, e questo contesto contribuisce a determinare la natura del suo oggetto. Ad esempio, se ora penso concettualmente a Cristoforo Colombo, l'oggetto del mio pensiero non è Colombo in sé, bensì Colombo con tutte le determinazioni e le sfumature che io in questo momento gli attribuisco. Potrei continuare a pensare a Colombo, e in tal caso il mio oggetto muterebbe arricchendosi di nuove determinazioni e di nuovi aspetti, pur restando invariato nel suo costante riferimento cognitivo a Colombo. Similmente nel caso di una percezione: se ora odo un tuono, l'oggetto del mio pensiero non è il tuono in sé e per sé, ma un tuono che rompe improvvisamente il silenzio, risuonando inaspettato e sinistro; oppure è un tuono che segue da vicino altri tuoni e che quindi non mi sorprende. In breve, l'oggetto, nella sua concretezza - potremmo dire, nel modo in cui è vissuto - è un'entità che



non si può considerare separatamente né dal pensiero che lo pensa né dalla più ampia connessione in cui ricorre.

La nozione di *realtà dello psicologo* (*The psychologist's reality*) deriva dalle conoscenze che lo psicologo possiede, sia in quanto comune essere umano, sia in quanto scienziato. Come ognuno di noi, lo psicologo vive e *crede* in un mondo esterno. Questo mondo, che è da intendere qui secondo l'immagine che ne ha il senso comune, è il termine di riferimento obbligato di tutte le sue analisi. Da un punto di vista fisico, esso è la causa di tutte le sensazioni, e in tal senso viene ad includere in sé anche il corpo (gli organi di senso, il sistema nervoso, ecc.). Dal punto di vista cognitivo, rappresenta ciò a cui gli oggetti dei pensieri studiati debbono essere riferiti. In base al principio della irriducibilità dei dati, gli oggetti del pensiero e il mondo dello psicologo non debbono mai essere identificati: vanno solo confrontati al fine di registrare una corrispondenza o una discrepanza. Lo psicologo, ad esempio, definirà allucinatoria una percezione, se l'oggetto di questa non trova riscontro nelle cose che appartengono al *suo* mondo. Oppure: se una cosa, che è verde nella realtà dello psicologo, appare grigia in condizioni di luce particolari, questa apparizione, che costituisce l'oggetto di un pensiero specifico, viene giudicata illusoria. In conclusione, la realtà dello psicologo fornisce il criterio oggettivo per distinguere la normalità dall'anormalità, la verità dall'illusione.

Il complessivo oggetto di studio della psicologia comprende i dati 2, 3 e 4. Lo psicologo deve descrivere i pensieri, gli oggetti e il loro rapporto cognitivo. Deve inoltre determinare le relazioni tra questi termini e la *propria realtà*<sup>83</sup>.

---

<sup>83</sup> Sulla nozione jamesiana di realtà dello psicologo, cfr. Aron Gurwitsch, *On the Object of Thought*, in "Philosophy and Phenomenological Research", 1947, p. 348.



### 3 - *La fallacia dello psicologo*

La definizione di questo quadro concettuale consente di rilevare facilmente gli errori più gravi e frequenti a cui la ricerca psicologica è esposta. La prima fonte di errore è il linguaggio. Nel suo impiego naturale, il linguaggio è sempre diretto sul mondo esterno, sulle cose. Ora, il tranello in cui lo psicologo è invariabilmente destinato a cadere, nell'atto di descrivere un pensiero, è appunto quello di 'reificarlo', di rappresentarselo in conformità alla *cosa* che esso conosce:

"Denominando il nostro pensiero mediante i suoi oggetti, quasi tutti assumiamo che così come sono gli oggetti, così deve essere il pensiero. Il pensiero di molte cose distinte può solo consistere di molti pezzetti distinti di pensiero, o 'idee; quello di un oggetto astratto o universale può essere solo un'idea astratta o universale. Proprio come ogni oggetto può andare e venire, essere dimenticato e poi pensato di nuovo, così si ritiene che il pensiero ad esso relativo possieda precisamente una simile indipendenza, autoidentità e mobilità. Il pensiero dell'identità di un oggetto ricorrente è ricondotto all'identità del suo pensiero ricorrente; e le percezioni di molteplicità, coesistenza e successione sono rispettivamente concepite come attuabili solo attraverso una molteplicità, una coesistenza, una successione di pensieri"<sup>84</sup>.

Storicamente questo errore può essere imputato, secondo James, a tutta la psicologia associazionista, a partire da Locke. Un'altra forma di *fallacia*, parallela a quella ora indicata, ha origine dalla confusione tra la realtà dello psicologo e l'og-

---

<sup>84</sup> *Principles*, I, pp. 195-196.

getto del pensiero. Quest'ultimo, come si è detto, deve essere sempre assunto esattamente come si manifesta. Ora niente di più facile che sovrapporre a questa entità, spesso così evanescente, ciò che appartiene in qualità di *cosa* alla realtà dello psicologo. Il paesaggio che percepisco, ad esempio, mi appare necessariamente in una prospettiva e in una luce particolare: certi elementi li colgo distintamente, altri li intravvedo appena in un progressivo sfumare, altri ancora li presumo soltanto, senza percepirli effettivamente; il tutto mi appare familiare o ignoto, triste o allegro, interessante o indifferente, e così via. Ora è chiaro che simili determinazioni andrebbero perdute, se in luogo dell'oggetto del pensiero descrivessimo semplicemente la realtà dello psicologo.

Il rischio di incorrere in questa fallacia aumenta quanto più il pensiero studiato è complesso e sfaccettato. E se nella percezione di un paesaggio la possibilità di errore è ridotta al minimo, perché l'incongruenza sarebbe macroscopica, in certe forme più sottili di coscienza la confusione è praticamente inevitabile. Come evitare, per fare un solo esempio, di descrivere lo stato psichico consistente nello sforzo di richiamare alla mente un nome dimenticato, come il tentativo di ricordare *quel* nome? Eppure il nome non è ancora presente, anzi è proprio la sua assenza - un'assenza che James definisce 'intensamente attiva' - che caratterizza lo stato di coscienza. All'ambiguità si sostituisce di straforo la determinatezza di una cosa, in questo caso di un nome; ciò che costituisce il concreto, ineffabile oggetto del pensiero viene travisato sulla base di elementi e conoscenze che gli sono estrinseche.

"Lo stato mentale è consapevole di sé solo dall'interno; esso afferra ciò che noi chiamiamo il suo contenuto, e null'altro. Lo psicologo al contrario è consapevole di esso dall'esterno e conosce le sue relazioni con ogni tipo di altre cose. Ciò che il pensiero vede è soltanto il proprio oggetto; ciò che lo psicolo-

go vede è l'oggetto del pensiero, più il pensiero stesso, più, eventualmente, tutto il resto del mondo. Dobbiamo quindi essere molto cauti (...) al fine di evitare di introdurre di straforo nel suo contenuto di coscienza elementi che sono presenti solo a causa nostra. Dobbiamo evitare di sostituire il nostro sapere intorno a ciò che una coscienza è, a ciò di cui essa è una coscienza"<sup>85</sup>.

In precedenza abbiamo osservato che l'apparato concettuale introdotto nel quarto capitolo si limita a sviluppare dall'interno, senza intaccarlo, lo schema abbozzato nella prefazione. Il punto di vista naturalistico resta valido, si tratta solo di renderlo adeguato alle esigenze poste dalla situazione concreta dell'analisi psicologica. Appare evidente, tuttavia, che tale punto di vista può essere radicalmente messo in questione facendo solo un altro passo avanti, un passo che in fondo ci è suggerito dalle cose stesse. Lo psicologo, come tutti, ha una corrente di coscienza, ha pensieri a cui ineriscono oggetti. Ora come si è costituita la *sua* realtà, se non attraverso questi pensieri e questi oggetti? Perché allora privilegiare il suo punto di vista ed elevarlo a misura di tutte le cose? Qual è il fondamento di questa scelta? Questi problemi ci portano al di fuori del campo di azione dei *Principi*, in quanto ne investono i presupposti indiscutibili, e James ammonisce fin dall'inizio a non formularli. Essi, cionondimeno, si impongono, indicando chiaramente la direzione di una totale messa in crisi dell'impianto naturalistico<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup>*Principles*, I, p. 197. Ehrenzweig ha utilizzato la nozione jamesiana di fallacia dello psicologo nell'ambito di uno studio sulla psicologia della percezione nella musica e nelle arti figurative. Ehrenzweig muove dalle posizioni della psicologia della forma, ma attenua la tendenza alla determinatezza insita nel concetto di Gestalt attraverso la psicoanalisi e la psicologia di James. Cfr. *La psicoanalisi della percezione*, trad. it. di Susanna Marsan, Roma, 1977.

<sup>86</sup>Questo problema è alla base della complessa rilettura 'fenomenologi-



#### 4 - *La corrente di coscienza*

Dedicato alla descrizione "dall'interno" della corrente di coscienza (*stream of consciousness*), il nono capitolo dei *Principi* forma in tutti i sensi il nucleo centrale del libro. In queste pagine, che sono tra le più note e belle che James abbia mai scritto, viene dipinta un'immagine della realtà mentale in cui si riassumono i motivi più originali della riflessione jamesiana. In effetti, al di là dei contributi specificamente teorici che in esse si riscontrano, ciò che si afferma qui è un modo di intendere e sentire la vita che rispecchia distintamente alcuni tratti caratteristici della sensibilità occidentale al tramonto del secolo. Pur se in un'estrema gradualità di sfumature, le stesse istanze e la stessa ideologia di fondo si ritrovano in Bergson, in Dilthey, nella filosofia della vita, in Croce, e, più in generale, in un'area culturale vastissima, che investe la letteratura, la musica, le arti figurative, non meno che la filosofia.

Addentriamoci in questo capitolo, passando in rassegna le cinque caratteristiche che James attribuisce indistintamente a tutti i pensieri che compongono la corrente.

1) "Ogni pensiero tende a far parte di una coscienza personale". Ribaltando la prospettiva tradizionale che risaliva dal semplice, le sensazioni, al complesso, gli stati mentali, James assume come fatto fondamentale dell'analisi psicologica il pensiero nella sua concretezza. Appare subito chiaro, d'altra parte, che la descrizione di un pensiero acquisterà necessariamente un senso diverso da quello della descrizione di ogni al-

---

ca' dei Principi svolta da B. Wilshire nel libro *W. James and Phenomenology: A Study of 'the Principles of Psychology'*, Londra 1968.

tra cosa o attività. Non si possono descrivere gli attributi di un pensiero nello stesso modo in cui, ad es., descriviamo quelli di un tavolo o del funzionamento di una macchina. E ciò per una ragione molto semplice: parlando di un pensiero sembra impossibile prescindere da un riferimento personale. Ogni pensiero appartiene a qualcuno. Il vero punto di partenza della psicologia non è dunque, questo o quel pensiero, bensì io penso o tu pensi.

Tra i vari pensieri sussiste un nesso interno consistente nella comune inerenza a un io, il quale, se da un lato si modifica e si arricchisce costantemente attraverso la mediazione cognitiva dei suoi pensieri, dall'altro resta invariato e unitario. Con tutto ciò James non mette ancora in gioco il problema tradizionale dell'esistenza di un io sostanziale; per ora restiamo alla superficie delle cose e ci limitiamo a prendere atto del dato empiricamente constatabile dell'unità fattuale della coscienza.

Vi sono però alcune apparenti eccezioni. In situazioni patologiche è possibile riscontrare la formazione di pensieri che appaiono radicalmente scissi dall'unità dell'io empirico. Ma a ben guardare, anche questi casi limite rispettano, con una lieve modifica, la norma generale. Questi pensieri apparentemente isolati mostrano infatti la tendenza a costituire una personalità secondaria, alternativa rispetto a quella principale: anch'essi sviluppano una memoria, delle abitudini, e, soprattutto, un senso dell'identità personale.

Notiamo incidentalmente, che questa digressione sulle personalità secondarie non porta James a prendere posizione in merito al problema dell'esistenza di una sfera psichica inconscia. Che tutti gli stati mentali implicino un riferimento personale non esclude affatto che la direzione del pensiero possa essere determinata in certi momenti da motivazioni che esorbitano dalla chiara luce della coscienza. Anzi, risulterà

evidente in seguito che il riconoscimento di tali motivazioni oscure e marginali costituisce proprio uno degli obiettivi centrali della psicologia jamesiana.

2) "Il pensiero è in costante mutamento". La sua legge è l'irripetibilità. Nel suo svolgimento il pensiero si modifica continuamente e i suoi stati passati non possono ripresentarsi in forma identica. Come debbono essere intese queste affermazioni? E, soprattutto, come eludere l'evidente paradosso derivante dal fatto che, fino a prova contraria, le cose che i pensieri conoscono sono sempre le stesse, e anche il mondo è sempre lo stesso?

"Lo stesso tasto di pianoforte, premuto sempre con la stessa forza, non risuono forse sempre allo stesso modo? Lo stesso prato non ci dà forse sempre la stessa sensazione di verde, lo stesso cielo la stessa sensazione di blu, e non riceviamo forse sempre la stessa sensazione olfattiva tutte le volte che mettiamo il naso nello stesso flacone di colonia? Sembra una sofisteria metafisica suggerire che le cose non stiano a questo modo"<sup>87</sup>.

La permanenza e l'identità delle cose conosciute sembrano richiedere la permanenza e l'identità dei pensieri che le conoscono; e questa richiesta che esclude a priori la tesi del mutamento continuo, può essere soddisfatta, a quanto pare, solo dalla ferrea logica della psicologia associazionistica: ogni stato mentale scaturisce dalla combinazione di certe unità elementari e immutabili; il ripresentarsi delle stesse unità nella stessa combinazione dà luogo a uno stato mentale che conosce la stessa cosa conosciuta in precedenza; mentre nuove unità in nuove combinazioni promuovono la conoscenza di nuove cose.

Ma secondo James, questa immagine della vita mentale, apparentemente così convincente, è sostanzialmente erronea.

---

<sup>87</sup> *Principles*, I, p. 231.

Essa trae origine dalla tendenza, rafforzata dal linguaggio, a trattare gli enti psicologici in termini di cose. In realtà, ciò che si ripete, ciò che resta identico non è l'oggetto del pensiero nella sua effettività, ma solo il suo nucleo sostantivo, solo il suo significato pratico. La stessa cosa la stessa cosa fisica o lo stesso tema di discorso - è pensato in modi sempre diversi: mutano le sue relazioni e le sue determinazioni, muta il nostro atteggiamento, il nostro punto di vista.

Su larga scala questa tendenza al mutamento trova ampio e immediato riscontro. Se siamo depressi o nervosi, il nostro atteggiamento di fronte alle cose - di fronte alle stesse cose - si modifica radicalmente: qualcosa di negativo accompagna tue le nostre visioni e i nostri atti. Una cosa che ieri avevamo giudicato interessante, ci appare oggi, che abbiamo mal di denti, svuotata di ogni interesse; le bellezze della natura non ci dicono nulla, anzi ci infastidiscono, ecc. Tra le varie età della vita queste differenze risultano poi ancora più evidenti.

"Sentiamo le cose diversamente a seconda se siamo assonnati o desti, affamati o sazi, freschi o stanchi; diversamente di giorno e di notte, d'estate e d'inverno, e soprattutto diversamente nella fanciullezza, nella maturità e nella vecchiaia (...). La differenza della nostra sensibilità è mostrata nel modo migliore dalle differenze della nostra emozione di fronte alle cose da un'età all'altra, oppure quando ci troviamo in condizioni organiche differenti. Quel che era luminoso ed eccitante diventa noioso, monotono e inutile. Il canto degli uccelli è tedioso, la brezza fastidiosa, il cielo fosco<sup>88</sup>.

Ma simili mutamenti, così evidenti su larga scala, sono presenti necessariamente anche su scala ridotta. Il corso dell'esperienza ha un carattere cumulativo: la mia attuale percezione, ad es., è determinata da tutta la mia esperienza passata. La transizione dall'esperienza di un momento a quella del

---

<sup>88</sup> *Principles*, I, p. 233.



momento successivo può essere minima, o addirittura impercettibile, come quando fissiamo sempre la stessa cosa senza muoverci, ma in tutti i casi l'oggetto del mio pensiero muta in ogni momento se non altro per il semplice fatto che l'esperienza del momento *B* è successiva a quella del momento *A*, ed è caratterizzata dunque anche da questa relazione di successione.

3) "All'interno di ogni coscienza personale il pensiero è sensibilmente continuo". L'esame di questa caratteristica consente a James di rendere conto in termini più analitici delle nozioni precedentemente introdotte. Finora abbiamo accertato che l'analisi psicologica è diretta in prima istanza su due entità: il pensiero studiato e il corrispondente oggetto. Il discorso ora cade da un lato sui rapporti tra i vari e successivi pensieri, dall'altro su quelli tra i vari e successivi oggetti. Iniziamo considerando il primo aspetto.

La tesi di James è che i pensieri sono sensibilmente continui, e che questa continuità riempie tutte le lacune della vita mentale. Riempie anzitutto le lacune inavvertite, quelle di cui la coscienza non si rende conto. Lo stato di inconsapevolezza in cui cadiamo se ingeriamo una sostanza anestetica, è una lacuna per chi ci osserva, ma non comporta una interruzione vissuta dalla vita senziente - affermare il contrario sarebbe una tipica fallacia psicologica.

Esistono però anche lacune vissute, il sonno ad esempio. Al risveglio noi sappiamo, o meglio sentiamo (un sapere riguarda eventualmente il giudizio sulla presunta durata del sonno) di essere stati incoscienti. Qui dunque si presenta un'effettiva interruzione del pensiero, il filo della vita senziente ci appare spezzato. Ma in che senso è spezzato? Forse nel senso che tra l'ultimo pensiero della notte e il primo del giorno intercorre un rapporto analogo a quello sussistente tra un pensiero di Paolo e uno di Pietro? Evidentemente no: "Quando Paolo e

Pietro si svegliano nello stesso letto e si accorgono di aver dormito, ciascuno torna indietro e si ricongiunge mentalmente soltanto con una delle due correnti di pensiero interrotte dalle ore di sonno. Come la corrente di un elettrodo sotterrato nel terreno trova infallibilmente la via verso il suo compagno anch'esso sotterrato, indipendentemente da quanta terra li separi; così il presente di Pietro trova istantaneamente il passato di Pietro, e mai per errore va a saldarsi con quello di Paolo. Il pensiero di Paolo, a sua volta, è altrettanto poco soggetto a smarrirsi. Il pensiero passato di Pietro è appropriato esclusivamente dal presente di Pietro. Questi può avere una conoscenza, anche corretta, del contenuto degli ultimi sonnolenti stati mentali di Paolo (...) ma è un tipo di conoscenza affatto diversa da quella che egli ha dei propri ultimi stati mentali"<sup>89</sup>.

Quando al risveglio noi *ritroviamo noi stessi*, i vecchi e i nuovi pensieri si ricongiungono come parti di un tutto comune. I due capi della vita senziente si richiudono sopra la lacuna nell'unità di un nesso continuo di pensieri caratterizzati dallo stesso riferimento personale. I difficili problemi sollevati da queste affermazioni saranno oggetto del capitolo sulla coscienza dell'io. Ciò che qui si vuole sottolineare è che, comunque stiano le cose, ogni momento della coscienza si *sente* continuo rispetto ai momenti precedenti.

Il fatto di questa continuità vissuta è illustrato nel modo migliore dicendo che il pensiero fluisce, scorre, e che la connessione dei pensieri costituisce una *corrente*.

Passiamo ora al secondo aspetto, al rapporto tra gli oggetti del pensiero. Come sostenere ancora la tesi della continuità di fronte al fatto che i contenuti della coscienza possono presentare, e in effetti presentano costantemente, interruzioni improvvise, netti contrasti, mutamenti e diversioni di ogni

---

<sup>89</sup> *Principles*, I, pp. 238.239.

genere? La brusca apparizione di un nuovo oggetto, come ad es. un'esplosione imprevista, non interrompe forse la continuità del flusso del pensiero? Non ci costringe forse a considerare i suoi contenuti come entità distinte e separata, alla maniera dell'associazionismo?

Anche in questo caso gioca a nostro sfavore quella tendenza alla oggettivazione e reificazione del pensiero che configura la fallacia più grave a cui la psicologia va incontro. In precedenza, per giustificare la tesi della irripetibilità, avevamo sostenuto che ciò che resta identico nell'oggetto del pensiero è solo il suo nucleo centrale, che costituisce il suo valore pratico. Qui per giustificare la tesi della continuità, affermiamo parallelamente che solo il nucleo può subire un'interruzione netta e improvvisa. Questo nucleo è sempre appreso in un alone di relazioni che muta necessariamente in modo graduale e che conferisce al flusso del pensiero quel senso costante del "da dove e del verso dove" che assicura, al di là di ogni possibile mutamento, la continuità della coscienza.

Illustriamo questi concetti analizzando un esempio. Supponiamo che all'improvviso scoppi un tuono fragoroso. Immersa nel silenzio, la nostra coscienza andava *verso* la continuazione del suo stato di quiete; ma ecco che subentra il tuono e che questo suo senso del *verso dove* subisce una scossa: il tuono ci ha colti mentre provenivamo *dal* silenzio. In tal modo il *da dove* e il *verso dove* modificano peculiarmente la nostra rappresentazione: non è un puro e semplice tuono quello che percepiamo, ma un-tuono-che-rompe-il-silenzio-e-che-conesso-contrasta. La relazione con il silenzio passato è parte integrante della nostra percezione. Se ora esplode un secondo tuono, pressoché identico al primo, la nuova percezione sarà completamente diversa dalla precedente. La coscienza, per così dire, è preparata; se lo aspettava, forse, da un momento all'altro. Il suo senso del *verso dove* non viene sconvolto: il tuo-

no si manifesta questa volta come un-altro-tuono.

"Il sentimento del medesimo tuono oggettivo (...) è del tutto diverso dal sentimento che avremmo qualora il tuono fosse il seguito di un altro tuono. Noi crediamo che il tuono abolisca ed escluda il silenzio; ma il sentimento del tuono è anche un sentimento del silenzio in quanto or ora cessato; e sarebbe difficile trovare nella effettiva e concreta coscienza di un tuono un sentimento talmente limitato al presente da non contenere neanche un indizio di qualcosa che è avvenuto prima. Qui, ancora una volta, il linguaggio lavora contro la nostra percezione della verità. Noi ci limitiamo a denominare i nostri pensieri ciascuno in base alla cosa, come se ciascuno conoscesse la cosa e null'altro. In realtà ciò che ciascuno conosce è, in modo chiaro, la cosa da cui trae il nome, e, in modo indistinto, almeno un migliaio di altre cose. Esso dovrebbe essere denominato in base a tutte quante, ma non lo è mai"<sup>90</sup>.

Con questo discorso ci ricollegiamo a quanto dicevamo in precedenza circa il rapporto di dipendenza di ogni pensiero dai pensieri passati. Grazie al senso del *da dove* e del *verso dove* che attraversa tutta la corrente, ogni stato di coscienza introduce e determina lo stato successivo. Non vi è qui una relazione esterna di causa-effetto, ma un intrinseco rapporto di motivazione, che come tale viene vissuto. Con queste tesi James ha indubbiamente anticipato alcuni aspetti importanti della fenomenologia di Husserl<sup>91</sup>.

A questo punto si pone la questione di passare ad una descrizione più dettagliata della situazione che si è delineata.

---

<sup>90</sup> *Principles*, I, pp, 240 -241. In nota James rimanda al capitolo sull'unità della coscienza nella *Psicologia di Brentano*, scrivendo: "Nel complesso questo capitolo di Brentano sull'unità della coscienza è quanto di meglio io abbia mai letto sull'argomento", ivi, I, p. 240.

<sup>91</sup> Si veda in proposito il capitolo su Husserl.

Nell'esempio discusso, si era detto che al tuono inerisce la relazione di essere-preceduto-dal-silenzio. Ora, che cosa è, in senso psicologico, questa relazione? Esprimendoci in termini che dovranno essere chiariti, possiamo dire che in corrispondenza del passaggio dal silenzio al tuono la velocità del flusso della corrente subisce un'accelerazione. La coscienza abbandona uno stato di relativa stabilità e *vola* verso un nuovo stato. Il volo è una *parte transitiva* che realizza il passaggio tra due *parti sostantive* della corrente.

Questa distinzione tra parti transitive e parti sostantive, che deve essere immediatamente generalizzata a tutte le forme di coscienza, assume sotto vari aspetti un'importanza fondamentale: l'alternanza tra stato transitivi e sostantivi rappresenta infatti l'andatura tipica della corrente di coscienza: e si può dire addirittura che "il fine principale del nostro pensiero consiste in ogni momento nel raggiungimento di una parte sostantiva diversa da quella da cui ci siamo or ora distaccati".

Approfondiamo questa nuova tematica. Nella sfera del pensiero percettivo la funzione della parte transitiva è illustrata chiaramente dall'esempio del tuono. Ma ciò che in questo caso è pienamente evidente, è presente a tutti i livelli, anche laddove il contenuto percettivo subisce variazioni assai più inappariscenti. Ad esempio: quando l'attenzione si sposta tra due cose poste su un tavolo, la coscienza percepisce le due cose nella relazione spaziale dell'una-accanto-all'altra..Ebbene, la tesi di James è che a questa e a ogni altra relazione percettiva debbono corrispondere delle parti transitive consustanziali al tessuto della corrente del pensiero. Nella sfera della coscienza concettuale il discorso è analogo. Prendiamo come esempio gli atti di significazione che accompagnano la formulazione di una frase. Nella frase noi distinguiamo tra termini sostantivi e termini di relazione: se diciamo *le sigarette e il portacenere sono sul tavolo*, dobbiamo distinguere i sostantivi *sigarette*, *portace-*

*nere, tavolo* dai termini di relazione *e e sono sul*. Ora, secondo James, a questi ultimi corrispondono precise modificazioni transitive della corrente. Cosicché "dovremmo parlare di un sentimento del *e*, di un sentimento del *se*, di un sentimento del *ma*, tanto spontaneamente quanto parliamo di un sentimento del *blu* o di un sentimento del *caldo*"<sup>92</sup>.

In conclusione possiamo dire che la corrente del pensiero non consta di una molteplicità sconnessa di elementi, ma presenta fin dall'inizio una struttura sintetica e articolata che non richiede né il ricorso alle leggi dell'associazione delle idee né l'intervento di una superiore attività sintetica dell'intelletto.

Nello stesso genere psicologico delle parti transitive rientrano i *sentimenti di tendenza* (*feelings of tendency*). Questi fenomeni psichici hanno in comune con le parti transitive il carattere della dipendenza da uno stato sostantivo. Nell'economia del pensiero essi non hanno un'esistenza autonoma, ma dipendono funzionalmente dagli stati sostantivi tra cui sono intercalati. Questa loro peculiarità ha una grave conseguenza in sede introspettiva: non per incapacità dell'osservatore, ma per la stessa natura delle cose, risulta infatti logicamente e fattualmente impossibile afferrarli e descriverli dall'interno. Se si fa il tentativo si incorre inevitabilmente nella fallacia dello psicologo e si sostituisce all'indeterminatezza della transizione o della tendenza la determinatezza della conclusione sostantiva:

"È molto difficile vedere introspettivamente le parti transitive così come realmente sono. Se esse non sono altro che voli verso una conclusione, arrestarle per osservarle prima che abbiano raggiunto la conclusione, significa in realtà annientarle. Mentre se aspettiamo che abbiano raggiunto la conclusione, questa le supera talmente in vigore e stabilità da eclissarle e da assorbirle completamente nel suo bagliore. Provi chiunque a

---

<sup>92</sup> *Principles*, I, pp, 245-246.

tagliare di traverso un pensiero e a gettare uno sguardo alla sua sezione, si accorgerà di quanto sia difficile l'osservazione introspettiva dei tratti transitivi. Lo scorrere del pensiero è così precipitoso che ci porta quasi sempre alla conclusione prima di riuscire ad arrestarlo. Oppure se la nostra azione è sufficientemente pronta per poterlo arrestare, esso cessa senz'altro di essere se stesso. Come un fiocco cristallino di neve al contatto col calore della mano non è più un cristallo ma una goccia d'acqua, così, invece di afferrare il sentimento di relazione in movimento verso il suo termine, troviamo di aver afferrato qualcosa di sostantivo"<sup>93</sup>.

Tra i numerosi esempi di sentimenti di tendenza proposti da James, esamineremo soltanto quello relativo alla anticipazione dello schema grammaticale, che è particolarmente interessante. Scrive James: "Se leggiamo 'non più', ci aspettiamo quanto prima di imbatteci in un 'di'; se all'inizio di una frase leggiamo 'per quanto', è un 'tuttavia' o un 'nondimeno' o un 'nonostante che ci aspettiamo. Un nome in una certa posizione esige un verbo in un certo tempo e numero, in un'altra posizione vuole un pronome relativo. Gli aggettivi richiedono nomi, i verbi avverbi, ecc."<sup>94</sup>. La lettura di una parola suscita una tendenza verso altre parole, un'attesa che il prosieguo della lettura confermerà o deluderà.

La spiegazione tradizionale di questo fenomeno è quella associazionalistica: la prima parola richiama, per un'associazione fondata sull'abitudine, l'immagine della seconda, e tale immagine, procedendo nella lettura, trova conferma e si unisce

---

<sup>93</sup> *Psychology*, I, pp. 243-244. Parallelamente ma indipendentemente da James, anche Bergson nel *Saggio* sui dati immediati della coscienza insisterà, sia pure con altri scopi, sull'inaffenabilità degli stati psichici e sull'impossibilità di caratterizzarli verbalmente (Cfr. in proposito il quarto capitolo). Una certa affinità tra James e Bergson è mostrata, tra l'altro, dal fatto che anche quest'ultimo fa ricorso all'esempio dei cristalli di neve.

<sup>94</sup> *Psychology*, I, p. 252.

alla parola che effettivamente leggiamo. A rigore questa spiegazione non mette in gioco nessuna tendenza soggettiva: l'associazione, agendo per così dire in *terza persona*, non fa altro che offrire un'immagine alla coscienza, la quale quindi non vive dall'interno un'attesa. Tutto si svolge attraverso un meccanismo inavvertito. James è di parere contrario. L'anticipazione ha ovviamente fondamento nell'abitudine, ma non può essere risolta nella mera presenza di un'immagine - ancora una volta l'associazionismo opera una reificazione. La prima parola indirizza il nostro senso del *verso dove* nella direzione della seconda parola, e questa, quando compare, conferma e porta avanti la stessa linea di direzione: a ciò deve dunque corrispondere una peculiare modificazione psichica di tipo transitivo, uno specifico sentimento di tendenza.

Analoghe ai sentimenti di tendenza, sono quelle che James chiama le *frange* del pensiero - egli in effetti non stabilisce una chiara demarcazione tra le due nozioni, ma si limita a farle rientrare ambedue nel genere delle parti transitive. Anche la nozione di frangia, del resto, viene illustrata con un esempio tratto dal linguaggio. James opera una distinzione tra il significato statico e il significato dinamico delle parole. Se assumiamo una parola staticamente al di fuori di un contesto, il suo significato è un'immagine se la parola è concreta, ed è invece una descrizione se la parola è astratta. Tutt'altra cosa è il suo significato, se la parola viene assunta dinamicamente all'interno di un discorso. Qui si pone in rapporto al significato complessivo del contesto: lo conferma, lo sviluppa, apre nuove direzioni, oppure risulta inappropriato, entra in contrasto con esso, lo contraddice. Il suo significato dinamico coincide appunto con questa frangia di relazioni di concordanza o di discordanza con il contesto.

Il discorso è analogo laddove il pensiero procede attraverso immagini - immagini visive, verbali, tattili. Il contributo che



ogni immagine reca al pensiero non deriva da ciò che essa statisticamente esibisce, ma dalla frangia di relazioni che la lega al contesto. L'immagine non fa altro che sostenere e concretizzare il significato complessivo del pensiero, essa è il punto di appoggio nel cammino verso la sua conclusione. E in ogni caso è il pensiero che conferisce senso all'immagine, non viceversa.

4) "Il pensiero umano mostra sempre di essere in rapporto con oggetti da esso indipendenti". Con l'esame della quarta caratteristica della corrente di coscienza, James esplicita e approfondisce una distinzione che ha giocato un ruolo decisivo nelle analisi finora condotte e che in generale è al centro della sua impostazione psicologica: la distinzione tra l'oggetto del pensiero, così come è pensato nella totalità delle frange e dei sentimenti di tendenza che lo riguardano, e il suo nucleo sostantivo, il suo significato pratico, o il suo tema (*topic*) come lo chiama James talvolta.

Il problema da cui possiamo partire è questo: qual è l'oggetto del nostro pensiero, in senso rigorosamente psicologico, quando, ad es., pronunciamo la frase "Colombo scoprì l'America nel 1492"?

"Se qualcuno chiede quale sia l'oggetto: della mente quando dite 'Colombo scoprì l'America nel 1492', 'la maggior parte della gente risponderà 'Colombo', o 'America', o al più 'la scoperta dell'America'. Nominerà un nocciolo o nucleo sostantivo della coscienza, dicendo che il pensiero verte 'intorno' a questo - come in effetti è - e chiamandolo il vostro 'oggetto' del pensiero. In realtà, questo nucleo, di solito, è soltanto l'oggetto grammaticale, o più probabilmente il soggetto grammaticale della vostra frase. Esso è tutt'al più il vostro 'oggetto frazionario' (...) il 'tema' del vostro pensiero o il 'soggetto del vostro discorso'. Ma l'oggetto del vostro pensiero è in realtà il suo intero contenuto o cogitatum, né più né meno

(...) L'oggetto del mio pensiero nella frase precedente non è, strettamente parlando, né Colombo, né l'America, né la sua scoperta. Esso non è nulla fuorchè l'intera frase 'Colombo-scopri-l'America-nel-1492'. E se vogliamo parlarne sostantivamente, dobbiamo farne un sostantivo trascrivendola così, con i trattini tra le sue parole. Soltanto questo può designare la sua delicata idiosincrasia. E se vogliamo sentire questa idiosincrasia, dobbiamo riprodurre il pensiero così come fu formulato, con ogni parola frangiata e con l'intera frase immersa in quell'alone originario di oscure relazioni, il quale, simile a un orizzonte, avvolgeva allora tutto il suo significato<sup>95</sup>.

Tra il tema e il totale oggetto del pensiero non può esservi mai una coincidenza. Il tema è un nucleo sostantivo di significato che noi estraiamo dall'oggetto e che possiamo sempre descrivere esaurientemente in termini oggettivi. L'oggetto, al contrario, è un'entità sui generis - né pienamente soggettiva né pienamente oggettiva, potremmo dire - che sfugge a qualsiasi tentativo di rigorosa descrizione, e che se vogliamo in qualche modo 'verbalizzare' dobbiamo rendere sostantiva nella direzione del suo tema, servendoci di uno stratagemma espressivo. Ma è chiaro che la nostra descrizione sarà sempre, e per principio, inadeguata.

Certamente nessuno vuole mettere in dubbio che noi, pronunciando quella frase, esprimiamo precisamente quel tema sostantivo. Del resto, nella vita di ogni giorno è proprio il tema ciò che conta di più; esso rappresenta l'elemento privilegiato della comunicazione verbale e dell'attività pratica del pensiero; e quando diciamo, ad es., che "abbiamo finalmente risolto un problema" ciò significa che dopo molti sforzi siamo riusciti a concepire in modo chiaro e distinto un tema che prima ci appariva lacunoso e problematico. L'oggetto in senso psicologico è però tutt'altra cosa, si colloca su un piano radi-

---

<sup>95</sup> *Psychology*, I, pp. 275-276.

calmente diverso: esso, in breve, è il modo esatto in cui, nella viva concretezza del nostro pensiero, ci riferiamo ed esprimiamo un tema. I temi possono ricorrere, io posso pensare ed esprimere sempre le medesime cose; gli oggetti, viceversa, non possono, strettamente parlando, essere definiti identici. Non foss'altro che per il senso della ripetizione - che diventa qui condizione dell'irripetibilità - il tema viene pensato, vissuto in modo nuovo, con una frangia che prima non esisteva. E ritroviamo qui gli argomenti precedentemente trattati della continuità e irripetibilità del pensiero<sup>96</sup>. Questa dialettica di identità e mutamento può essere riscontrata anche nella breve successione degli atti di significazione attraverso cui si compie la formulazione di una frase. Durante il tratto di tempo necessario alla formulazione, mentre da un lato il tema resta immutato, dall'altro l'oggetto del pensiero si modifica gradualmente man mano che la frase procede. All'inizio vi era solo l'intenzione di "dire così e così", cioè di esprimere in un certo modo quel tema; a frase conclusa vi è, tra le altre cose, la consapevolezza di averlo espresso così come è stato espresso: "Dovunque è lo stesso oggetto ad essere conosciuto, ma ora dal punto di vista di questa parola, se così possiamo dire, ora dal punto di vista di quella. E nel nostro sentimento di ciascuna parola risuona l'eco o il presentimento di ogni altra"<sup>97</sup>.

Peraltro, la distinzione tra tema e oggetto può essere colta anche in una diversa angolazione, dalla quale il rapporto viene

---

<sup>96</sup>Sia Aron Gurwitsch (*Théorie du champ de la consciente*, Belgio, 1957) che Hans Linschoten (*Auf dem Wege zu einer Phänomenologischen Psychologie*, Berlino, 1961, ediz. ingl. Pittsburgh 1968) hanno richiamato l'attenzione su una vicinanza tra la nozione jamesiana di oggetto del pensiero e quella husserliana di oggetto intenzionale (o pieno noema). In entrambi i casi non è stata prestata sufficiente attenzione al diverso contesto metodologico e teorico in cui queste nozioni si inseriscono. Si veda a tale proposito l'ultimo paragrafo del presente capitolo.

<sup>97</sup>*Principles*, I, p. 281.

a prospettarsi in termini non tanto psicologici, quanto piuttosto logici. Se dopo la frase dell'esempio precedente, dicessimo "Egli fu un genio intrepido", il tema del pensiero sarebbe ancora Colombo, ma verrebbe pensato attraverso un oggetto nuovo, che implicherebbe l'attribuzione al soggetto logico della proposizione di una determinazione che prima non veniva predicata. E così in generale lo stesso tema può essere pensato con determinazioni e proprietà sempre nuove e diverse, mediante oggetti che divengono portatori di un contenuto conoscitivo sempre più ricco.

5) "Il pensiero è sempre selettivo". La vita mentale, dice James, è caratterizzata in tutti i suoi aspetti dallo svolgersi di un'attività di selezione. Al livello più basso la selezione è attuata dagli organi di senso, i quali sono in grado di recepire e di tradurre in sensazione solo quegli stimoli fisici che superano una certa soglia di intensità.

Su un piano puramente psicologico la selezione si realizza anzitutto attraverso l'azione di accentuazione e rilievo esercitata dall'attenzione. L'orientamento dell'interesse dà sempre luogo a un intervento soggettivo di strutturazione del dato percettivo:

"Ci risulta del tutto impossibile disperdere in modo imparziale la nostra attenzione su un gruppo di impressioni. Una successione monotona di rintocchi viene articolata in un ritmo (...) dal differente accento che poniamo sui vari rintocchi. Il più semplice di questi ritmi è quello doppio, tic-toc, tic-toc, ecc. Punti disseminati su una superficie vengono percepiti in file e in gruppi. Linee separate in figure diverse. L'ubiquità nelle nostre menti delle distinzioni questo e quello, qui e là, ora e poi, è la conseguenza del fatto che noi attribuiamo lo stesso rilievo selettivo anche alle parti dello spazio e del tempo"<sup>98</sup>.

---

<sup>98</sup> *Principles*, I, p, 284.

Un altro livello dell'attività selettiva riguarda le sensazioni che riceviamo da una stessa cosa. Tra queste, in base a un interesse soggettivo, la mente sceglie quella che rappresenterà la cosa nel modo più autentico. Ad esempio, se giriamo intorno a un tavolo la sua forma percettiva si modificherà continuamente: i suoi angoli ci appariranno ora Acuti, ora retti, ora ottusi. E così tutto il resto. In sé e per sé nessuno di questi modi di apparire del tavolo gode di una posizione privilegiata; non vi è alcuna ragione intrinseca per cui l'uno debba essere preferito all'altro. Siamo noi, tuttavia, che, in forza di un'esigenza ad un tempo pratica ed estetica, ne eleviamo uno (quello in cui la figura è più regolare) allo statuto di forma reale e abbassiamo gli altri a segni o aspetti di questa.

In tal senso il mondo oggettivo, così come ci appare nella varietà delle sue stratificazioni, può essere considerato come il prodotto di un'attività del soggetto. Ed è facile comprendere come questo principio della selettività, che costituisce indubbiamente uno dei presupposti psicologici del pragmatismo jamesiano, possa essere elaborato e sviluppato lungo una direzione in cui il termine realtà, nelle sue varie accezioni, diventa tendenzialmente sinonimo di interesse soggettivo e di utilità pratica<sup>99</sup>.

---

<sup>99</sup>Una critica specifica alla teoria della selettività nell'ambito della percezione, è stata avanzata da Husserl: "Un suono di violino, nella sua identità oggettiva, è dato per adombramenti, ha i suoi mutevoli modi di apparire. Essi variano secondo che mi avvicino o mi allontano, secondo che mi trovo nella sala da concerto ovvero ascolto attraverso le porte chiuse, ecc. E nessuno di tutti questi modi di apparire pretende di valere come assoluto, quantunque uno tra essi abbia il privilegio di presentarsi, nel quadro dei miei interessi pratici, come normale: infatti nella sala da concerto, al posto 'giusto', io odo il suono 'stesso', come 'realment'è risuona. Similmente diciamo di ogni elemento fisico in rapporto visivo, che ha un aspetto normale; diciamo di un colore, di una figura, di una



### 5 - La coscienza dell'io

Il decimo capitolo dei *Principi*, dedicato al problema della soggettività, consiste in sostanza in un'analisi dei differenti significati che possono essere assunti, sia nel linguaggio comune che in quello scientifico e filosofico, dalle parole *io* e *me*. Si tratta, come ha osservato Bruce Wilshire<sup>100</sup>, di un capitolo 'tormentato', nel quale i paradossi e le difficoltà che James mette in luce hanno forse più importanza, dal punto di vista teorico, dei risultati positivi acquisiti.

Le classificazioni proposte, che talvolta rendono faticosa la lettura, hanno lo scopo di tenere distinti i diversi piani di discorso e i corrispondenti gruppi di problemi. La distinzione fondamentale, quella a cui qui unicamente ci interesseremo, è la seguente: gli elementi costitutivi dell'io, inteso nel senso più generale possibile, possono essere suddivisi in due gruppi: A) quello che formano 1 - l'io materiale, 2 - l'io sociale, 3 - l'io spirituale; B) quelli che formano l'io puro. Esaminiamo que-

---

cosa intera, di una luce normale e in una normale orientazione, che la cosa ha realmente quell'aspetto, che il colore è realmente quello, ecc. Ma tutto questo si riferisce soltanto ad una sorta di obiettivazione secondaria nel quadro della complessiva obiettivazione spaziale. Ed è facile convincersene. È infatti chiaro che se conservando esclusivamente il modo 'normale' di apparizione, ne separiamo le rimanenti molteplici apparizioni e rompiamo i legami che quello ha con queste, non rimane più nulla del senso del dato spaziale". Husserl, *Idee*, libro primo, trad. it. di G. Alliney, Torino 1976, p.96.

<sup>100</sup> Cfr. B. Wilshire, *W. James and Phenomenology: A Study of 'The Principles of Psychology'*, op. cit. p.124.

ste nozioni.

Nel mio *io materiale* rientra tutto ciò che posso chiamare mio. Non soltanto la mia mente e il mio corpo, ma anche la mia famiglia, la mia casa, le mie proprietà, e così via. Come è ovvio, l'importanza di queste componenti è diversa: il mio corpo e i miei figli, ad esempio, sono più *miei* della mia casa, rivestono per me un'importanza più grande. È poi naturale che la scala di valori muti di persona in persona, e che per l'avar, ad esempio, il conto in banca costituisca una componente dell'io materiale di primario interesse.

Il rapporto con gli altri è alla base del proprio *io sociale*. Le immagini che gli altri si fanno della mia persona formano il mio io sociale. Poichè ognuno è in rapporto con persone e ambienti diversi, queste immagini variano, e possono contrastare l'una con l'altra, producendo talora una pericolosa scissione della personalità. Anche in questo caso la scala dei valori muta di persona in persona. E se forse è vero che la nostra immagine nella mente delle persone che amiamo è quella più importante, è altrettanto vero che ognuno di noi, al di là di questo punto fermo, privilegia certe persone e ambienti, ponendo in secondo piano tutto il resto. Da un punto di vista psicologico, l'onore, gli obblighi sociali, la buona creanza hanno qui, in questo settore dell'io: il loro luogo di origine.

È interessante notare che la trattazione jamesiana dell'io sociale, pur nella sua estrema concisione e nonostante il suo carattere colloquiale, contiene molti spunti che, su un piano di più rigorosa scientificità verranno sviluppati in sede di psicologia sociale a partire dal funzionalismo di Dewey e G.H. Mead, entrando definitivamente nel corpo di questa disciplina.

La nozione di *io spirituale* pone sul tappeto problemi che ci riportano ancora una volta a diretto contatto con la tematica gnoseologica. L'io spirituale viene identificato con l'esistenza

soggettiva e interiore della persona. Esistono vari modi di studiarlo: secondo un approccio di tipo astratto e speculativo che però James mette da parte fin dall'inizio - esso viene considerato come costituito di distinte facoltà psichiche, la natura delle quali deve essere analizzata *facendo astrazione* dall'esperienza concreta e globale in cui operano. Seguendo invece un modo di approccio concreto, l'io spirituale viene ad essere identificato con la corrente di coscienza nel suo complesso, oppure, ancor più concretamente, con il segmento attuale e per così dire *vivente* di tale corrente. Questa identificazione presuppone un processo riflessivo attraverso il quale ci distogliamo dai nostri oggetti del pensiero e fissiamo tutta la nostra attenzione sul pensiero stesso in quanto tale. Il termine *io spirituale* deve indicare appunto questa pura soggettività, questo puro flusso interiore. Il problema che James a questo punto si pone è quello di stabilire quali parti della corrente di coscienza meritano, più delle altre, di essere chiamate *mie*: quali parti, cioè, possono essere definite *spirituali in senso eminente*. Entro certi limiti, osserva James, tutti gli uomini risolverebbero questo problema in termini simili: il nucleo dell'io spirituale, questo 'santuario nella cittadella' della soggettività, coincide con ciò che in ogni stato di coscienza si manifesta in forma di attività:

"[Tutti] lo definirebbero come l'elemento attivo in ogni coscienza, dicendo che qualunque siano le qualità dei sentimenti di un uomo, e qualunque sia il contenuto incluso nel suo pensiero, vi è in lui qualcosa di spirituale che sembra uscir fuori per andare incontro a tali qualità e contenuti, laddove questi sembrano entrar dentro per essere da esso ricevuti. È ciò che accoglie o respinge. Ciò che presiede alla percezione delle sensazioni, e concedendo o negando il suo assenso influenza i movimenti che esse tendono a suscitare. È la sede



dell'interesse - non il piacevole o il doloroso, e neanche il piacere o il dolore in quanto tali, ma ciò a cui, dentro di noi, il piacevole e il doloroso, il piacere e il dolore, parlano. È la sorgente dello sforzo e dell'attenzione, e il luogo da cui sembrano emanare i fiat della volontà"<sup>101</sup>.

Queste attività interne sono cose che sentiamo in ogni momento della nostra vita mentale e la cui esistenza nessuno metterebbe in dubbio. Ma vediamo ora di sottoporre tali attività ad un'analisi introspettiva accurata.

Una prima descrizione, che non arriva ancora al fondo delle cose ma getta uno sguardo ancora generale, fornisce risultati che anche in questo caso possono essere, nella sostanza, accettati da tutti: quando il nostro sguardo interno si dirige sul nostro pensiero in se stesso, quel che cogliamo distintamente è un gioco di freni e di spinte, di tendenze e contro-tendenze, di rafforzamenti e ostruzioni, una costante azione della volontà, in breve, "una palpitante vita interiore". Ma l'analisi non può arrestarsi a questo stadio: occorre andare più in profondità e occorre dare alle parole che vengono impiegate un significato preciso e diretto, che escluda ogni equivoco. Ora, il risultato a cui James giunge al termine di questo ulteriore e più penetrante tentativo di introspezione, di cui ci fornisce il resoconto, è sorprendente:

"Questa palpitante vita interiore è, in me, quel nucleo centrale che ho appena cercato di descrivere in termini che chiunque potrebbe usare. Ma quando abbandono tali descrizioni generali e mi cimento con i particolari, venendo il più possibile ai ferri corti con i fatti, mi risulta difficile sorprendere in azione un qualunque elemento puramente spirituale. Ogni qual volta il mio sguardo introspettivo riesce a volgersi abbastanza rapidamente così da afferrare una di queste ma-

---

<sup>101</sup> *Psychology*, I, pp. 297-298.

nifestazioni di volontà in atto, tutto quello che esso può sentire distintamente è un qualche processo corporeo, avente luogo per lo più nella testa"<sup>102</sup>.

Gli elementi puramente spirituali apparivano come manifestazioni di processi fisiologici, e al di là di ciò si scorgeva soltanto, dice James, uno sfondo oscuro e indistinto. Il termine *attività dell'io*, nel contesto di questa procedura introspettiva, veniva così a indicare paradossalmente un processo corporeo.

Al di là del suo intrinseco valore, le conseguenze teoriche che si possono trarre da questa analisi sono assai gravi: ciò che finisce con l'essere messo in dubbio è la possibilità stessa di operare un'introspezione e di dare così un referente concreto al termine io spirituale. Nella descrizione introspettiva di uno stato di coscienza, noi cerchiamo di cogliere il pensiero in se stesso, prescindendo dal suo oggetto. Che una tale operazione sia possibile, finché rimaniamo sul piano di un resoconto generale, nessuno lo nega. Sarebbe come negare l'esistenza stessa della nostra interiorità. Ma quando l'analisi viene condotta, come nel nostro caso, fino alle sue estreme conseguenze, il risultato a cui mette capo sconvolge le nostre premesse e ci priva del punto di appoggio: l'elemento spirituale, l'elemento puramente soggettivo, si dilegua, e ciò che afferriamo è solo un aspetto marginale del nostro campo di coscienza, una frangia del nostro oggetto del pensiero connessa a processi che si svolgono nel nostro campo. Ad esempio, miriamo a percepire dall'interno un atto di attenzione e cogliamo al suo posto una sensazione relativa alla chiusura della glottide<sup>103</sup>.

---

<sup>102</sup> *Psychology*, I, p. 300.

<sup>103</sup> Cfr. *Principles*, I, p. 301. Non a caso Wittgenstein rimanda espressamente a questa analisi jamesiana nel quadro della sua critica del metodo introspettivo in filosofia. Cfr. *Ricerche Filosofiche*, ediz. it, a cura di M. Trinchero, Torino, 1974, p. 164. È interessante notare, peraltro, che i

Volendo essere ancora più radicali, dovremmo aggiungere che i risultati di questa analisi, rendendo problematica la possibilità dell'introspezione, incrinano uno dei punti cardinali dell'impostazione complessiva dei Principi: la distinzione originaria e irriducibile tra pensiero e oggetto. Se infatti generalizziamo il suo significato, ci vediamo spinti a sospettare che la parola pensiero possa indicare in tutti i casi e in tutti i contesti possibili non già qualcosa di spirituale, qualcosa di nettamente distinto dall'oggetto, bensì un elemento riconducibile a quest'ultimo. La distinzione soggetto-oggetto sarebbe dunque una sorta di sovrastruttura che noi applichiamo, mediante un'operazione secondaria, al dato originario dell'esperienza, che sarebbe in se stesso refrattario a ogni distinzione. In seguito, in sede strettamente filosofica, sarà proprio questa la via che James imbroccherà, pervenendo a una sorta di monismo dell'esperienza pura<sup>104</sup>. Ma nei *Principi* egli, pur consapevole di tali difficoltà, non trae le dovute conseguenze e si limita a suscitare qualche dubbio circa la fondatezza dell'impianto dualistico della sua psicologia. La sua analisi, ci dice, va considerata come una digressione incidentale che esce dal solco principale e legittimo della ricerca psicologica. La possibilità di avere coscienza della propria pura soggettività viene riaffermata e con essa si ribadisce che l'io spirituale di un uomo fa tutt'uno con la sua personale corrente di coscienza.

Il termine *io puro*, diversamente dai casi precedenti, indica semplicemente un problema: quello dell'unità della coscienza. Nel capitolo sulla corrente del pensiero, questa unità era pre-

---

Principi di James costituiscono un costante punto di riferimento critico dell'antipsicologismo del secondo Wittgenstein. In proposito, oltre alle *Ricerche*, cfr. *The Blue and Brown Books*, New York 1958.

<sup>104</sup> Negli *Essays in radical Empiricism*, scritti tra il 1904 e il 1905 e pubblicati, a cura di R.B. Perry, nel 1912 a New York (trad. it. a cura di N. Dazzi, Bari 1971),

supposta in quanto fatto empiricamente constatabile. Qui si tratta di giustificarla. Qual è il fondamento dell'identità personale? Che cosa fa sì che io possa dire di essere sempre lo stesso? Ed è vera o illusoria questa affermazione?

L'analisi di James si articola in due parti: nella prima prevale un modulo argomentativo tipicamente empiristico; nella seconda entra in campo un problema di origine kantiana. Esporremo schematicamente la sua trattazione. Il dato di fatto da cui egli parte è che il pensiero è sensibilmente continuo, che l'io presente si sente intimamente unito ai suoi io passati. Ad esempio, se adesso ripenso a quello che ho fatto ieri, trovo in questo ricordo un *calore* e un'*intimità* che certamente non compariranno se ora mi metto a pensare a quello che ieri hanno fatto Tizio o Caio. Si può senz'altro dire, dunque, che il pensiero presente fa sempre e immediatamente una distinzione tra i pensieri passati che appartengono al suo stesso io e quelli che non vi appartengono. Si tratta adesso di rendere ragione di questo stato di cose, individuando i fatti da cui trae origine. Il primo di questi fatti, dice James, è indubbiamente la *somiglianza*: in tutti i pensieri vi è un sentimento costante della presenza del proprio corpo e del nucleo dell'io spirituale. La sussistenza di questi elementi nei pensieri passati fa sì che noi, per 'naturale conseguenza' li troviamo caldi e intimi e li assimiliamo al nostro io presente. Il secondo fatto è la *continuità*: i pensieri passati che appartengono al suo stesso io, appaiono al pensiero presente come temporalmente continui, come costituenti una serie potenzialmente ininterrotta che conduce sino al momento attuale. Questa continuità rafforza il legame prodotto dalla somiglianza, ovvero crea essa stessa un legame laddove il primo sia venuto meno.

Da questo punto di vista, che, ripetiamolo, è di stretta osservanza empirista, l'identità personale è un'identità semplicemente rappresentata, vissuta, che non sottintende un'ide-

ntità reale. Le parti della corrente si configurano, in tal senso come enti distinti e separati.

Inizia ora la seconda parte della trattazione: la dottrina esposta, che coincide con quella "ordinariamente professata (...) dagli associazionisti in Inghilterra e in Francia e dagli herbartiani in Germania", lascia irrisolto un problema più sottile: non ci dice chi esperisce la somiglianza e la continuità, non ci spiega dunque come da tali relazioni oggettive possa sorgere la percezione dell'identità. Questa obiezione, tuttavia, non ci costringe necessariamente a ritornare a un punto di vista sostanzialistico o trascendentalistico, a postulare cioè un io puro, un'entità che non sia soggetta al corso del tempo che resti almente identica nel mutamento. La teoria empiristica, sostanzialmente corretta, secondo James, richiede soltanto un piccolo perfezionamento. È sufficiente aggiungere che il pensiero presente, tra le cose che conosce, conosce anche il pensiero che lo ha preceduto - che gli è simile negli aspetti indicati - e trovandolo caldo e intimo se ne appropriava e lo assimila al suo stesso io; facendo ciò, inoltre, si appropriava indirettamente anche di tutti gli altri pensieri passati, i quali erano inclusi nello stesso modo tra le cose conosciute dal pensiero di cui esso direttamente si è appropriato. In sostanza, si ha qualcosa di simile alla transizione di un diritto di proprietà, dove "chi è proprietario dell'ultimo io è anche proprietario del penultimo, perchè chi possiede il possessore possiede il possesso".

Questa teoria si espone, a nostro avviso, a un'ovvia critica. Formulando la domanda, "Chi esperisce la somiglianza e la continuità?", James si pone per ciò stesso al di fuori di una prospettiva empirista, nella quale, come è noto, somiglianza e continuità sono forze associative che operano nell'anonimato, indipendentemente e all'insaputa del soggetto. All'inizio, le parti della corrente sono *oggettivamente* simili e continue, ma *soggettivamente* distinte; l'unità dell'io non si è ancora costi-

tuita, e l'io è un *io variopinto*. Ma con lo sviluppo naturale dell'esperienza, grazie all'azione inavvertita delle leggi dell'associazione, queste relazioni producono la percezione dell'identità e la formazione del senso dell'io. Ora, se si rinuncia a questa linea esplicativa, che James peraltro giustamente definisce misteriosa, si deve anche rinunciare ai vantaggi che essa offre: se si nega che la somiglianza opera da sola un'integrazione, convertendosi, per così dire, un'identità vissuta, non si può più affermare, come invece James continua a fare, che il pensiero presente, riconoscendosi simile al pensiero passato, lo appropria al suo stesso io, sebbene sia da esso distinto. Nella teoria jamesiana sulla giustifica il passaggio dalla somiglianza alla percezione dell'identità<sup>105</sup>.



#### 6 - La coscienza concettuale

L'analisi del problema della concezione (*conception*), su cui verte il dodicesimo capitolo, è preceduta da un'importante premessa di ordine generale. James introduce quello che si chiama il "principio della costanza nelle intenzioni della mente", secondo il quale "gli stessi contenuti possono essere pensati in porzioni successive della corrente mentale, e alcune di tali porzioni possono sapere di intendere (*mean*) gli stessi contenuti intesi dalle altre porzioni (...) La mente può sempre proporsi, ed essere cosciente, di pensare la stessa cosa"<sup>106</sup>.

Nel capitolo sulla corrente del pensiero giocava un ruolo

---

<sup>105</sup> Un'analisi critica estremamente acuta di questa teoria si trova in AJ. Ayer, *The Origins of Pragmatism*, San Francisco, 1968, pp. 247-277.

<sup>106</sup> *Principles*, I, p. 458.

fondamentale, come abbiamo visto, la distinzione tra oggetto del pensiero e tema: la mente può riferirsi, intendere la stessa cosa attraverso oggetti diversi; lo stesso tema può essere pensato in modi sempre nuovi. Ora, il principio della costanza viene a rappresentare la condizione psicologica indispensabile di tale distinzione.

Il termine *concezione* indica appunto la funzione con cui la mente identifica un "soggetto di discorso numericamente distinto e permanente". Il primo punto da sottolineare è che le cose concepite sono *immutabili*: esse non sono soggette al corso del tempo, al mutare delle opinioni e dei punti di vista. Il modo di concepire una cosa può variare in tutti i modi. La nostra conoscenza di essa può essere ridotta al minimo indispensabile oppure può essere ricchissima, ma in ogni caso la cosa stessa, ciò che noi intendiamo, permane identica.

Il secondo punto da mettere in luce - o meglio, da ribadire - è che il concepito non solo non si identifica, ma neanche è in qualche modo dipendente dalle immagini che eventualmente accompagnano l'atto di concezione. Le immagini, lungi dal materializzare il senso del concepito come qualcosa a cui la coscienza si volga passivamente, sono esse stesse ad essere animate e pervase fin dall'inizio dal senso dell'intenzione concettuale. L'immagine di un triangolo che si forma nella mia mente quando penso concettualmente all'idea triangolo, si limita a svolgere una funzione illustrativa di accompagnamento, ma è del tutto indipendente dalla concezione vera e propria, e non aggiunge né toglie nulla al suo contenuto specifico.

Esaminiamo un esempio, che illustra il carattere di immutabilità del concepito. Supponiamo di osservare un poligono disegnato sulla carta. Il nostro sguardo può percorrerlo in tutte le direzioni e tracciare al suo interno linee immaginarie, diagonali, figure; con tutto ciò l'oggetto della percezione muta

incessantemente, sebbene continuiamo intendere lo *stesso* poligono. Ma poniamo che ora, grazie a un nuovo orientamento dell'attenzione selettiva, che fa insorgere una nuova intenzione significativa, la figura non ci appaia più come un poligono, bensì come un insieme di triangoli giustapposti. Che cosa è accaduto? Forse che il poligono come tale, in virtù di un'interna evoluzione, si è *sviluppato* in una nuova figura? Certamente no: è accaduto soltanto che il nostro pensiero si è fatto veicolo di una nuova intenzione concettuale: non intendiamo più questo, ma quello. Tra le due figure sussistono precise relazioni - quella, ad es., di occupare lo stesso luogo geometrico - le quali potrebbero costituire l'oggetto di ulteriori concezioni. In se stesse, tuttavia, esse sono e restano cose distinte e separate, al pari di ogni oggetto di concezione:

"Le concezioni formano una classe di entità che non possono in nessuna circostanza mutare. Possono cessare di esistere, completamente; oppure possono permanere, tanto numerose quante sono; ma non sussiste per esse una via di mezzo. Esse formano un sistema essenzialmente discontinuo, traducendo il processo della nostra esperienza percettiva, che è per sua natura un flusso, in una serie di termini stagnanti e pietrificati. La stessa concezione di questo flusso è un'intenzione assolutamente immutabile della mente: essa significa (*signifies*) appunto quell'unica cosa, il flusso, impassibilmente"<sup>107</sup>.

---

<sup>107</sup> Questo discorso sulla immutabilità delle concezioni è diretto polemicamente contro la filosofia neohegeliana - un obiettivo critico costante nella riflessione di James. Gli autori presi di mira sono Bradley, Green, Royce; autori, come si vede, molto diversi tra loro, ma che James accomuna per la loro matrice 'monistica'. I più importanti scritti jamesiani intorno a Hegel e all'hegelismo sono; *On some Hegelism* ('Mind', 1882); *La cosa e le sue relazioni* (1905), in *Saggi sull'empirismo radicale*, trad. it. cit., pp. 91-111; *L'idealismo monistico* (1909), in *Un universo pluralistico*, trad. it. di Maria G. Santoro, Torino, 1973, pp. 34-56; *Hegel e il suo metodo* (1909), *ivi*, pp. 57-82. Come osserva G. Riconda nella sua Nota



Nell'ultima parte del capitolo James discute il classico problema delle idee astratte e degli universali. La sua analisi non è tanto importante per le tesi introdotte - James si limita in sostanza ad applicare concetti elaborati nei capitoli precedenti - quanto per la lucidità con cui viene condotta la critica della teoria nominalistica del concetto.

Schematicamente possiamo dire che nell'empirismo inglese - è a questa scuola che James, qui come in molti casi, si contrappone polemicamente - il problema delle idee astratte e universali scaturiva da questa premessa: concepire significa avere un'immagine determinata di fronte alla mente; concepi-

---

alla traduzione italiana di *Un universo pluralistico*, James pur avversando i monisti neohegeliani, "dimostra per Hegel una speciale predilezione e amichevole parzialità" (ivi, p. 245). In effetti nel saggio Hegel e il suo metodo James compie ogni sforzo per penetrare nell'universo hegeliano e per stabilire un dialogo con Hegel. Il risultato è un'interpretazione assolutamente personale, lontanissima da tutti i canoni usuali dell'esegesi hegeliana; lo stesso James la definisce 'impressionistica'. Nonostante tali caratteristiche anche questo scritto jamesiano ebbe i suoi estimatori, tra i quali il più illustre fu indubbiamente Ernst Mach, che in una lettera a James ebbe a scrivere quel die segue: "Avevo costantemente cercato di leggere Hegel, supponendo di poter trovare in lui idee profonde, ma non sono mai arrivato ad una buona comprensione, forse perché lo affrontavo da un punto di vista scientifico. Attraverso la vostra terza conferenza (Mach allude allo scritto Hegel e il suo metodo che costituiva appunto la terza lezione di un ciclo di conferenze tenuto da James a Oxford nel maggio 1908) sembra che sia sopravvenuta in me una prima comprensione di Hegel. Per questa illuminazione vi sono molto grato". In R.B. Parry, *the Thought and the Character of W. James*, Boston, 1935, vol. H; pp. 593-594 - la lettera è datata 6 maggio 1909. Un'altra testimonianza dello scarso credito in cui era caduto Hegel in larga parte della cultura europea di quel periodo, ci viene da Croce. Croce racconta che Bergson nel 1911 fece questa imbarazzante dichiarazione: "Je vous avoue que je n'ai jamais lu Hegel. Il faudra bien la lire". ('Quaderni della critica', novembre 1949, citato da E. Garin, *Cronache di filosofia italiana*, Bari, 1975, p. 552, nota n. 57).

re un cavallo nero, ad es., significa avere nella mente l'immagine visiva di un cavallo nero. Ciò posto, i problemi in questione si manifestano immediatamente: come è possibile concepire idee astratte o universali come *cavallo in generale* o *tutti i cavalli*, dal momento che le immagini di cavalli che possiamo verosimilmente rappresentarci sono tutte necessariamente individuali e definite nei dettagli?

La soluzione a cui giunsero gli empiristi, a partire da Berkeley, fu quella di affermare che la immagine particolare, grazie a un meccanismo di associazioni, può fungere da rappresentante di altre immagini assenti, ed eventualmente di tutte le immagini della stessa classe. Ad esempio, ho di mira l'immagine di un cavallo particolare, di una certa grandezza e di un certo colore, ma in virtù di un'abitudine associativa radicata nel mio pensiero, posso intendere attraverso di essa *tutti i cavalli* o *cavallo in generale*. Il particolare diventa segno del generale, che viene pensato, pertanto, solo simbolicamente. Gli oggetti astratti e universali sono finzioni psicologiche costruite per gli scopi della comunicazione, ma a cui non corrispondono entità concepibili in senso proprio. Questa dottrina costituisce la base psicologica del nominalismo linguistico.

Secondo James, l'impostazione empirista è sostanzialmente ernea e scaturisce, come ogni errore in psicologia, dalla fallacia dello psicologo. Sul pensiero concipiente, veicolo dell'atto di concezione, vengono proiettate determinazioni inerenti all'oggetto concepito. Se l'oggetto è universale, come *tutti i cavalli*, allora, si dice, anche il pensiero dovrà presentare in qualche modo un elemento di universalità. Ma siccome questa richiesta è chiaramente assurda - giacchè le immagini di *un cavallo universale* o di un *triangolo generale* implicano una palese contraddizione -, la soluzione di ripiego non può essere che un nominalismo psicologico.

In realtà, osserva James, ciò che qui va eliminato è proprio il presupposto iniziale e fondamentale dell'argomentazione empiristica. L'oggetto del pensiero, secondo tale presupposto, deve essere un'idea, un'immagine mentale: questa idea manifesta se stessa, il suo senso sta in ciò in cui essa consiste. Tra ciò che il pensiero è e ciò a cui esso si riferisce deve esservi un'analogia sostanziale, un rispecchiamento. Al di là di questo punto l'empirismo non va, ed è di conseguenza costretto a ipotizzare che in determinati casi l'immagine diventi rappresentante simbolico di qualcosa che in se stesso non è direttamente concepibile. Ma contro questa concezione gioca l'intero apparato concettuale elaborato da James, a partire dalla distinzione irriducibile tra il pensiero e il suo oggetto. Certo, qualsiasi atto di concezione può essere accompagnato e, per così dire, sostenuto da immagini. Ma, come si è detto, queste ultime non formano in nessun caso l'oggetto vero e proprio della concezione. Ciò che conta qui è il senso della intenzione significativa, e questo, dice James, può essere senz'altro ricondotto, senza ulteriori analisi, a una frangia del pensiero:

"Il senso della nostra intenzione è un elemento del pensiero assolutamente peculiare. È uno di quei fatti mentali evanescenti e transitivi che l'introspezione non può cogliere, isolare e sottoporre ad esame, come fa un entomologo con l'insetto infilzato sullo spillo. Secondo la terminologia (piuttosto goffa) che ho usato, esso inerisce alla 'frangia' dello stato soggettivo (...) Il geometra che ha davanti a sé una figura definita sa perfettamente che i suoi pensieri si applicano altrettanto bene e innumerevoli altre figure, e che, pur *vedendo* linee di specifica grandezza, colore e direzione, egli non intende nessuno di questi particolari (...) Pertanto la nostra dottrina della 'frangia' ci induce a una soluzione perfettamente soddisfacente della controversia tra nominalisti e concettualisti, per quel che riguarda la psicologia. Noi ci pronunciamo in favore dei concettualisti, e affermiamo che la

facoltà di pensare cose, qualità, relazioni, o qualsivoglia altro elemento, isolati e astratti dall'esperienza complessiva in cui si presentano, è la funzione più incontestabile del nostro pensiero<sup>108</sup>.

Nella sua *pars destruens* questa indagine jamesiana sul concetto è assai interessante, e anticipa, ad es., la linea di pensiero che caratterizzerà la critica dello psicologismo che Husserl condurrà nelle *Ricerche Logiche*, sia pure con altri interessi e altri scopi e con ben altre preoccupazioni teoriche<sup>109</sup>. A ben guardare, tuttavia, l'esito del discorso di James mostra, alla fin fine, un carattere negativo: quel che egli afferma, in sostanza, è che tra la coscienza del particolare e quella dell'universale non esiste, da un punto di vista psicologico, un'effettiva differenza. *I pensieri corrispondenti* presentano sì una conformazione diversa, ma è solo una questione di frange, di aspetti transitivi che sfuggono all'occhio dello psicologo. Ciò che va sottolineato è la possibilità di concepire quel che si vuole, e la estraneità, l'indipendenza più completa tra ciò che si concepisce e il pensiero soggettivo che opera la concezione. Ma affermare questo significa dire, in ultima analisi, che un problema degli universali non è per sua natura di competenza della psicologia. In questo caso lo psicologo si limita a prendere atto del carattere libero della funzione concet-

---

<sup>108</sup> *Principles*, I, p. 472.

<sup>109</sup> In una nota delle *Ricerche Logiche*, Husserl si riferisce a James in questi termini: "James ha modernizzato (...) la filosofia di Hume. E quanto poco le geniali osservazioni di James nel campo della psicologia descrittiva dei vissuti rappresentazionali spingano verso lo psicologismo, lo si vede dalla presente opera. Infatti gli impulsi di cui io sono debitore a questo eminente studioso in sede di analisi descrittiva, non hanno fatto altro che favorire il mio distacco dallo psicologismo". (*Ricerche Logiche*; op. cit., I, pp. 484-485). Di un'influenza jamesiana Husserl parla anche in un testo in cui traccia uno schizzo della propria formazione scientifica e filosofica: *Persönliche Aufzeichnungen*, a cura di W. Biemel, "Phl and Phen. Research", 1956, pp. 294-295.

tuale e a criticare quelle dottrine che entrano in contraddizione con questo aspetto. Vien fatto però di sospettare che James non colga chiaramente la portata teorica delle questioni in gioco, e che in fondo voglia suggerire, tra le righe, che un problema degli universali, in quanto tale, non si pone per la psicologia, ma neanche per la filosofia e per la logica<sup>110</sup>.



### 7 - *La percezione del tempo*

Nel capitolo quindicesimo, che è a nostro avviso tra i più significativi del libro, il problema è quello dell'origine del senso del tempo. La mente può pensare al passato e al futuro, può ricordare e prevedere: qui si tratta di individuare le condizioni psicologiche di possibilità di queste operazioni. "Per ricordare una cosa come passata, è necessario che la nozione di 'passato' sia una delle nostre 'idee' (...)Ma in che modo le cose ricevono questa loro qualità di essere-passate (*pastness*)? E qual è l'originale della nostra esperienza dell'essere-passato? Da dove riceviamo il significato del termine?"<sup>111</sup>

L'analisi jamesiana, come è suo solito, si dispiega a vari livelli, dirigendosi ora su problemi di ordine sperimentale, ora su problemi descrittivi, ora su problemi che investono interrogativi filosofici. Ma il punto cruciale, intorno al quale ruotano tutte le altre ricerche, è la nozione di *presente specioso* (*specious present*). Introduciamola esaminando, a titolo esemplificativo, un'elementare situazione percettiva.

Supponiamo di ascoltare una successione di rintocchi. Tra

<sup>110</sup> Cfr. C. Sini, *Il pragmatismo americano*, Bari, 1973, p. 298.

<sup>111</sup> *Principles*, I, p. 605.

i vari rintocchi sussistono semplici relazioni temporali di *prima* e di *dopo*: ora ascolto il primo, ora il secondo, ora il terzo; e nel momento in cui ascolto il quarto io so che esso è stato preceduto da altri rintocchi, e so anche che adesso, con ogni probabilità, seguirà un quinto e poi un sesto e così via. Ogni rintocco ci si manifesta come caratterizzato dal fatto di seguirne e precederne altri; la relazione di successione rispetto ad altri rintocchi è parte integrante del rintocco che attualmente percepiamo. Essa inerisce al nostro *oggetto* del pensiero. Del resto, se così non fosse, io non percepirei una successione: i rintocchi non risuonerebbero uno-dopol'altro, ma sarebbero eventi temporalmente indipendenti.

Tutto ciò è meno ovvio di quanto sembri a prima vista: è chiaro e indiscutibile, infatti, che ogni rintocco risuona in un punto definito del tempo, e che prima di risuonare non è ancora presente, e dopo aver risuonato non, lo è più. In che modo, dunque, i rintocchi *assenti* possono entrare percettivamente in relazione con il rintocco presente?

La risposta ingenua a questa domanda è all'incirca la seguente: la successione degli eventi esterni (nel nostro caso dei rintocchi) attraverso la mediazione degli organi di senso si riflette sulla corrente di coscienza producendo una successione simmetrica di stati mentali; e la corrente, percependo dall'interno i propri stati, percepisce anche le loro relazioni temporali. In altri termini, la semplice sussistenza di relazioni temporali oggettive costituirebbe la condizione necessaria e sufficiente della percezione delle relazioni stesse<sup>112</sup>. Sfortunata-

---

<sup>112</sup> James cita, a titolo esemplificativo, la posizione di Helmholtz: "Il solo caso in cui le nostre percezioni possono corrispondere esattamente alla realtà esterna, è quello della successione temporale di fenomeni (...) Gli eventi, come le nostre percezioni di essi, hanno in posto nel tempo, sicchè le relazioni temporali di queste ultime forniscono una copia esatta di quelle che sussistono tra i primi. La sensazione del tuono segue la sen-

mente, replica James, questa filosofia è troppo rozza, e la sua insussistenza è, di nuovo, il prodotto di quella fallacia psicologica che ci induce a trasporre sugli enti soggettivi determinazioni inerenti alla realtà oggettiva:

"Seppure concepissimo le successioni esterne come forze che imprimono la loro immagine sul cervello, e le successioni del cervello come forze che imprimono la loro immagine sulla mente, tra l'essere i mutamenti successivi e il conoscere la loro successione si aprirebbe ancora un baratro tanto profondo quanto quello che divide il soggetto e l'oggetto di ogni nostro altro caso di cognizione. Una successione di sentimenti non è, in sé e per sé, un sentimento di successione? E giacché ai nostri sentimenti successivi si aggiunge un sentimento della loro successione, quest'ultimo va trattato come un fatto supplementare richiedente una specifica delucidazione<sup>113</sup>.

Affinché ma successione sia percepita, affinché ogni rintocco sia colto in relazione al rintocco precedente e a quello seguente, è necessario che il campo della coscienza non sia limitato temporalmente al presente istantaneo, all'attimo dell'ora, ma abbia esso stesso una durata temporale e si estenda non solo a ciò che accade nell'istante attuale, ma anche a

---

sazione del lampo proprio come il movimento sonoro dell'aria prodotto dalla scarica elettrica raggiunge l'osservatore dopo l'etere luminifero". (*Handbuch der physiologischen Optik*, 1856, citato da James a p. 629, vol. I).

<sup>113</sup> *Principles*, I, pp. 628-629. L'influenza di queste tesi jamesiane sulla teoria husserliana del tempo è notevole e indiscutibile. Ad esempio, in un passo delle Lezioni sul tempo del 1905 Husserl - parafrasando un'espressione di James citata nel testo scrive: "Il fatto che l'eccitazione duri non significa che la sensazione sia sentita come perdurante, solo che anche la sensazione dura. Durata della sensazione e sensazione della durata sono due cose distinte. E lo stesso vale per la successione. Successione di sensazioni e sensazione di successione non sono la stessa cosa". (*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, *Husserliana*, X, Haag, 1966, pp.11-12.

quello che è accaduto nell'istante appena trascorso e a quel che accadrà (che dovrebbe accadere) tra un attimo. Nel momento in cui risuona il rintocco *C*, il rintocco *B* che lo ha preceduto, e quello *D* che lo segue, debbono essere ancora presenti alla coscienza. Naturalmente questo passato e questo futuro immediati non si presentano in forma modificata: in tal caso, i vari eventi anzichè disporsi in successione, si sovrapporrebbero. Nel corso di questa percezione che dura, gli eventi debbono modificare il loro coefficiente temporale: da non ancora, a non ancora del tutto, ad ora, appena passato, passato del tutto. "Questa durata, così regolarmente percepita, non è altro, evidentemente, che il "presente specioso" (...). Il suo contenuto è un flusso costante: gli eventi spuntano presso la sua estremità anteriore tanto rapidamente quanto sfumano dall'estremità opposta, e ciascuno di essi, mentre passa; muta il suo coefficiente temporale da 'non ancora', 'non ancora del tutto', a 'appena passato', 'passato'. Frattanto il presente specioso, la durata intuita, resta immobile, come l'arcobaleno sulla cascata, senza che la propria natura sia modificata dagli eventi che scorrono attraverso di esso. Ciascuno di questi eventi, una volta volato via, conserva la facoltà di essere riprodotto; e se è riprodotto, è riprodotto con la durata e con il contesto che ebbe originalmente"<sup>114</sup>.

È importante notare che questa percezione del passato immediato è cosa affatto diversa dalla memoria vera e propria. In quest'ultimo caso noi riproduciamo un evento passato che non è temporalmente contiguo al presente della coscienza; nel primo caso, al contrario, vi è contiguità, o meglio coincidenza: la data vissuta dell'evento appena passato è ancora il presente.

I risultati di questa analisi del presente specioso mostrane

---

<sup>114</sup> *Principles*, I, p. 630.



che l'unità di composizione della percezione del tempo non è l'istante, ma quella durata intuita che ha un versante volto verso il futuro e un altro volto verso il passato. Il presente della coscienza coincide appunto con questo campo temporale: il suo contenuto è un flusso costante di eventi che si annunciano, si presentano, si allontanano in direzione del passato e infine scompaiono definitivamente.

Il presente specioso si profila così come la condizione ultima della continuità della corrente di coscienza: da esso scaturisce quel senso del da dove e del verso dove che accompagna costantemente il suo flusso. Questo presente, inoltre, è il "modello originale e il prototipo" di ogni altra apprensione di eventi temporali: noi possiamo rappresentarci eventi passati e futuri solo in quanto del passato e del futuro abbiamo nel presente specioso un'intuizione diretta. Qui dunque hanno origine l'idea e il senso del tempo, "qui la memoria e la storia edificano i loro sistemi".

"Questa permanenza dei vecchi oggetti e questo affacciarsi dei nuovi sono i germi della memoriae dell'attesa, il senso prospettivo e retrospettivo del tempo. Essi conferiscono alla coscienza quella continuità senza la quale non potrebbe essere chiamata una corrente"<sup>115</sup>.



## 8 - Sensazione e percezione

Applicando al problema della percezione i concetti elaborati nella sua descrizione generale della corrente di coscienza, James formula, nei vari capitoli dei *Principi* dedicati ai temi

---

<sup>115</sup> *Principles*, I, p. 606.

della percezione, alcune tesi che urtano nettamente contro le posizioni della psicologia del suo tempo. Il contrasto si può cogliere già dal significato che egli attribuisce al termine *sensazione*: esso non indica, come accadeva comunemente, il dato o l'impressione sensibile, bensì un certo tipo di funzione cognitiva, un modo particolare con cui la coscienza si rapporta al proprio oggetto.

La caratteristica essenziale di tale rapporto sta nel fatto che l'oggetto conosciuto appare alla coscienza come una realtà esterna immediatamente e fisicamente presente. E qui scorgiamo una seconda e più importante differenza, quanto meno nell'impiego del termine, rispetto all'approccio tradizionale. Nella sensazione, la coscienza, che qui come sempre esercita una funzione autotrascendente, conosce direttamente una realtà esterna, senza la mediazione di elementi psichici - le impressioni - che fungono da rappresentazioni o da *segni* dell'oggetto reale. Lo schema empiristico viene così capovolto.

Tra funzione sensitiva e quella percettiva, sostiene James, non vi è una differenza di principio, ma solo una differenza di grado: nella prima il fatto esterno si manifesta, per così dire, nudo e crudo; nella seconda viene assunto in un alone di relazioni, che ne arricchisce il senso. Tra le due forme di conoscenza vi è una transizione graduale: dalla assoluta semplicità della sensazione giungiamo, attraverso stadi intermedi, alla estrema complessità della percezione. Si tratta ora di chiarire la natura di questo progressivo arricchimento, e di chiederci in che senso l'oggetto della percezione contiene *qualcosa di più* rispetto a quello della pura sensazione. Affrontiamo il problema esaminando certe caratteristiche della percezione spaziale.

Alcune relazioni spaziali non sono suscettibili di una conoscenza diretta. Se dico che Napoli è a Sud di Milano, se enuncio la latitudine e la longitudine di un punto, stabilisco

delle relazioni spaziali di cui non potrò mai avere una percezione immediata. Al contrario, se dico che il tavolo è di fronte a me, che la parete è alle mie spalle, che il quadro è alla mia destra, stabilisco relazioni spaziali che ineriscono agli oggetti della mia percezione, che fanno parte del mio spazio vissuto. Ora, in una conoscenza puramente sensoriale, nell'ipotetica percezione del neonato che apre adesso i suoi occhi al mondo, tali relazioni spaziali non sono ancora presenti. O meglio, sono presenti potenzialmente, ma non in forma esplicita. Perché vengano esplicitate occorrerà la successiva esperienza, che ci metterà in grado di compiere operazioni di discriminazione e localizzazione. Esaminiamo, ad es., la relazione *di fronte*. Che una cosa sia di fronte a me significa anzitutto che essa si trova in una ben precisa relazione con il mio corpo: se allungo la mano posso toccarla, e utilizzarla, finché tengo gli occhi aperti essa permane al centro del mio campo visivo, mentre se le volge le spalle sparisce - adesso non è più di fronte ma dietro di me. Ebbene, in una sensazione pura i termini di questo rapporto sono già dati. Il neonato, infatti, ha una conoscenza immediata sia del proprio corpo sia dell'oggetto visivo - ad esempio, della candela che illumina la sua stanza. Questa candela, tuttavia, non è ancora *di fronte*, è semplicemente per ora indica soltanto un punto indeterminato dello spazio, un punto che non è ancora connotato come *di fronte*, ossia che non è ancora assunto come il luogo a cui si può arrivare allungando la mano. Questo risultato propriamente percettivo verrà raggiunto solo quando il bambino avrà imparato a coordinare la posizione del proprio corpo con quella dei luoghi dello spazio circostante, acquistando in tal modo la capacità di percepire come di fronte a sé le cose che occupano un luogo *a portata di mano*. Si tratta di stabilire un ordine tra le proprie sensazioni, che di per se stesse non subiscono alcuna modificazione:

"L'oggettività con cui ciascuna delle nostre sensazioni ci si presenta originariamente, quel carattere di voluminosità e spazialità che è una parte primitiva del suo contenuto, non è in relazione, in prima istanza, con nessun'altra sensazione. Quando apriamo gli occhi per la prima volta, noi riceviamo un oggetto ottico che è sì un luogo, ma che non è ancora localizzato in relazione a qualche altro oggetto, nè è identificato con qualche altro luogo conosciuto in altre circostanze. Esso è un luogo con cui per ora siamo semplicemente in contatto. Quando in seguito sapremo che questo luogo è 'di fronte' a noi, ciò significherà soltanto che noi abbiamo imparato qualcosa intorno ad esso, e cioè che esso è conforme a quell'altro luogo, detto 'di fronte', che ci è dato da certe sensazioni del braccio e della mano o della testa e del corpo (...) Quindi, quando il bambino cerca di afferrare la luna, questo non significa che ciò che egli vede non gli dia la sensazione che successivamente conoscerà come distanza; significa soltanto che non ha ancora imparato a stabilire a quale distanza manuale o tattile si trovano le cose quando gli appaiono a quella distanza visiva"<sup>116</sup>.

'Tra l'oggetto della sensazione e quello della percezione non esistono, dunque, differenze sostanziali: entrambi implicano l'apprensione di un contenuto spaziale, entrambi realizzano una conoscenza del mondo. Le relazioni che qualificano l'oggetto percettivo, conferendogli una maggiore ricchezza di senso di quella posseduta dall'oggetto puramente sensoriale, risultano da un processo di graduale discriminazione di quest'ultimo. Al primo stadio, i luoghi dello spazio ci sono dati al di fuori di qualsiasi schema complessivo di coordinazione; con lo sviluppo dell'esperienza, la rete delle relazioni spaziali, che ha come centro il corpo proprio, viene lentamente alla luce, e

---

<sup>116</sup> *Principles*, II, pp. 39-40.

ogni nostra percezione si caratterizza come spazialmente orientata. In tal senso James può ben dire che "La prima impressione ricevuta dal bambino rappresenta per lui l'Universo. E l'Universo che egli in seguito va via via conoscendo non è altro che un'amplificazione di quel primo semplice germe".

Nel capitolo XIX, intitolato *La percezione delle cose*, queste tesi trovano ulteriori conferme. James illustra la teoria associazionistica della percezione. Ogni atto percettivo comporta dei processi di completamento che 'integrano' nell'unità di una cosa ciò che realmente vediamo con una serie di elementi che non percepiamo direttamente, ma che vengono richiamati dalle leggi di associazione delle idee. Quando percepisco il tavolo che mi sta di fronte, ad es., io so che esso ha quattro gambe, un retro, un piano regolare, so che ha un peso, una consistenza, che è utilizzabile in questo o quel modo, so tutte queste cose anche se in realtà vedo, nella mia attuale prospettiva, soltanto tre gambe irregolari, un piano sbilenco, una forma generale complessivamente distorta, e senz'altro non vedo la sua pesantezza, la sua consistenza materiale, le sue funzioni e i suoi possibili impieghi. Ma grazie alla abitudine e alle leggi dell'associazione, ciò che realmente vedo richiamo altre idee assenti e si unisce ad esse nell'unità - che è anche un'unità di senso - della cosa percepita.

Nell'impostazione jamesiana, questa dottrina, che egli fa propria nella sostanza, viene ad assumere un significato completamente diverso da quello originario. Per gli empiristi, il dato sensibile è una parte integrante dell'oggetto percepito. In forza di un meccanismo psichico inavvertito, noi crediamo di vedere un tavolo fatto così e così; ma in realtà quel che abbiamo di fronte è solo un fascio di idee. Per James, al contrario, tutto quello che si può dire è che la percezione è più complessa, più articolata della sensazione, ma ambedue sono forme di coscienza in cui l'oggetto ci è dato come una realtà

direttamente presente:

"Più di tanto non possiamo dire; non siamo certamente tenuti a dire ciò che solitamente dicono gli psicologi, e a trattare la percezione come una somma di distinte entità psichiche, vale a dire la sensazione presente, più una gran quantità di immagini tratte dal passato, tutto 'integrato' insieme in un modo che è impossibile descrivere"<sup>117</sup>.

Postulare una sensazione pura come nucleo del dato percettivo non soltanto è inverificabile, ma anche inutile. Qui, evidentemente, la critica jamesiana della psicologia associazionistica raggiunge il suo culmine. Ad onta di quel carattere empiristico di cui si fregia, l'associazionismo non opera secondo un procedimento descrittivo, non si attiene ai fatti così come concretamente si configurano, ma a questi, attraverso un'operazione logica di scomposizione, sostituisce entità astratte - e mitiche, dice James - quali le impressioni e le idee, con cui cerca poi di ricostruire in via puramente ipotetica l'intera vita mentale. In questa critica la psicologia moderna trova indubbiamente uno dei suoi punti di partenza.



### 9 - Coscienza e realtà

Il capitolo XXI, *La percezione della realtà* si sviluppa attraverso piani di discorso diversi, in un accavallarsi di temi in cui alla fine risulta difficile raccapezzarsi. Qui ci limiteremo a schematizzare il suo contenuto, prendendo come filo conduttore i vari significati che James, pur senza differenziarli esplicitamente, attribuisce via via al termine *realtà* (*reality*).

---

<sup>117</sup> *Principles*, II, pp. 79-80.

In una prima accezione, il termine va applicato a tutti gli oggetti del pensiero, indipendentemente dalla loro natura e dal modo in cui sono pensati. Prima ancora di sapere se abbiamo a che fare con l'oggetto di una percezione o con quello di una mera rappresentazione, noi possiamo dire che esso, in quanto costituisce il termine oggettivo di un pensiero, è reale. Questa prima accezione, che ha evidentemente un carattere astratto, ne introduce una seconda, che è già più concreta ma che non entra ancora nel merito del vero e proprio problema psicologico della percezione della realtà. Ogni oggetto è pensato in una certa modalità di coscienza: è percepito, concepito, desiderato, fantasticato. Dalle possibili relazioni di esclusione e di non identificabilità tra gli oggetti pensati in modalità di coscienza diverse deriva un'articolazione del campo complessivo di realtà delimitato dalla prima accezione del termine. Questo campo, cioè, si ripartisce in vari *sottouniversi* di realtà, ognuno dei quali è caratterizzato da specifiche regole interne di organizzazione e da un suo peculiare "stile di esistenza". Cose appartenenti a sottouniversi distinti saranno incompatibili: tra esse potranno sì essere stabilite relazioni di vario tipo, ad es. di somiglianza, ma in nessun caso potrà sussistere un rapporto di identità. Ad esempio:

"Se io mi limito a sognare un cavallo alato, il mio cavallo non interferisce con alcunchè e non può essere contraddetto. Il cavallo, le ali e il suo luogo sono tutte cose ugualmente reali. Questo cavallo esiste non altrimenti che come alato, e inoltre è realmente qui, poichè questo luogo esiste non altrimenti che come il luogo di quel cavallo, e non pretende per ora di entrare in connessione con altri luoghi del mondo. Ma se con questo cavallo faccio un'incursione nel mondo in modo diverso, dicendo, ad esempio. "Questa è Maggie, la mia vecchia cavalla, a cui sono cresciute le ali mentre stava nella stalla", la situazione muta completamente; poichè adesso il

cavallo e il luogo vengono identificati con un cavallo e un luogo conosciuti in modo diverso, e ciò che si conosce di questi ultimi oggetti è incompatibile con ciò che si è percepito dei primi. 'Maggie nella sua stalla con le ali! Assurdo!'"<sup>118</sup>.

Il sorgere di un senso di assurdità mostra che tra le due cose esiste un confine che non può essere superato, un confine che separa sottouniversi che non sono interscambiabili e in ognuno dei quali la parola *realtà* significa una cosa diversa. Qualcosa di analogo accade nella sfera della fantasia, tra i mondi della iminaginazione:

"Ciascuno di questi mondi è un sistema coerente, con precise relazioni tra le sue parti. Il tridente di Nettuno, ad esempio, non ha alcuno statuto di realtà nel paradiso cristiano; ma all'interno dell'olimpico classico certe cose che lo riguardano sono vere, si creda o meno nella realtà della mitologia classica nel suo insieme"<sup>119</sup>.

Abbiamo così individuato un secondo significato del termine *realtà*: i vari sottouniversi costituiscono ordini distinti di realtà. E gli oggetti che ineriscono a un certo ordine sono reali in un senso diverso e non confrontabile con quello di altri ordini. Finora abbiamo considerato il problema da un punto di vista che potremmo definire logico: il tavolo che ho di fronte e il tavolo descritto in un romanzo sono ambedue reali, anche se in modo diverso e incompatibile. A questo livello non è ancora possibile affermare che uno è *più* reale dell'altro. Per far entrare in gioco anche questo aspetto, per poter parlare di una gerarchia dei vari ordini di realtà, dobbiamo portarci su un piano psicologico e introdurre il problema della *credenza*, il problema del senso e della percezione della realtà.

L'io, dice James, è un termine attivo ed emozionale: il suo rapportarsi ai suoi possibili oggetti del pensiero non assume

---

<sup>118</sup> *Principles*, II, p. 289.111

<sup>119</sup> *Principles*, II, p. 292.



mai il carattere puramente cognitivo, ma implica in ogni caso una *relazione affettiva*. Quanto più la relazione è intima da questo punto di vista, tanto più *l'io crede* nella realtà dell'oggetto. E tale relazione affettiva è tanto più stretta e intima, quanto più gli oggetti sono stimolanti e vicini agli interessi fondamentali dell'io. I dogmi della teologia cristiana sono più reali, in questo nuovo senso psicologico, per il credente che per il non credente. Le leggi della fisica sono più *reali* per lo scienziato che non per l'uomo comune. Qualcuno può attribuire a un mondo soprannaturale lo stesso grado di realtà che attribuisce al mondo sensibile - si pensi, ad es., osserva James, ai primitivi, i quali pongono su uno stesso piano di realtà gli oggetti dei sensi, le allucinazioni, i sogni, ecc.<sup>120</sup>.

In breve, la fonte di ogni distinzione tra realtà e irrealtà è l'io nella sua natura attiva ed emozionale. Ciascuno, sotto la spinta dei propri personali interessi - *interessi*, beninteso, nel senso più ampio - circonda una sfera privilegiata di realtà, alla quale tutto il resto si subordina. Questa sfera costituisce quello che James chiama il mondo delle *realtà viventi* (*living realities*).

In un paragrafo successivo, intitolato La realtà predominante delle sensazioni, James attenua notevolmente il relativismo psicologico insito in queste tesi. Se è vero che la soggettività gioca qui un ruolo fondamentale, è anche vero che, almeno in pratica, se non in teoria, al di là di tutte le possibili differenze e predilezioni individuali, il mondo dei sensi gode in ogni caso di una posizione di supremazia. La ragione principale di questa 'preferenza' è evidente: gli oggetti sensibili esercitano una continua azione coercitiva sull'interesse e sull'attenzione; di fronte ad essi la coscienza si trova in una situazione di passività, non può far altro che percepirli in qualità di cose esterne, la cui esistenza non è seriamente dubitabile.

---

<sup>120</sup> Cfr. *Principles*, II, pp. 293 sgg.

Inoltre, ogni altro oggetto appartenente a ulteriori sfere di esistenza viene percepito come reale, suscita cioè il senso psicologico della realtà, soltanto se da esso discendono, direttamente o indirettamente, effetti che si manifestano all'interno del mondo sensibile. La credibilità di una teoria scientifica, ad es., dipenderà non tanto e non soltanto dalla sua interna coerenza logica, quanto dai risultati che la sua applicazione determina sul piano della percezione. E lo stesso varrà per una dottrina politica o per un'opinione religiosa. In tutti i casi quel che è decisivo è, per usare un'espressione efficace che James conierà in seguito, il valore in contanti della teoria. In tal senso potremmo formulare il principio secondo cui il grado della credenza è direttamente proporzionale alla misura delle sue ripercussioni sul mondo sensibile.

In conclusione, il mondo dei sensi non solo viene a costituire il nucleo fondamentale della realtà vivente, ma diventa anche il luogo di origine e il banco di prova di ogni altra certezza, di ogni ulteriore attribuzione di realtà:

"Gli oggetti sensibili sono pertanto le nostre realtà ovvero le prove delle nostre realtà. Gli oggetti concepiti debbono mostrare effetti sensibili, altrimenti, sono rifiutati. E gli effetti, anche se ridotti ad una relativa irrealtà quando entrano in campo le loro cause (come il calore che le vibrazioni molecolari rendono irreali) sono tuttavia le cose su cui poggia la nostra conoscenza delle cause"<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> *Principles*, II, p. 301. Anche la nozione jamesiana di mondo delle realtà viventi è stata interpretata in chiave fenomenologica e accostata alla nozione husserliana di *Lebenswelt*. In questo caso però l'accostamento ci sembra assai poco pertinente. Tra l'altro, esso finisce col fare un grave torto alle intenzioni di James: svuotando la sua dottrina di ogni elemento psicologico-fattuale - come necessariamente si deve fare per avvicinarla alla tematica husserliana del mondo della vita - da un lato la si destituisce di quello che manifestamente è il suo fondamento, dall'altro si arriva a privarla irrimediabilmente del suo senso più autentico. In James l'accento



### 10 - James e Husserl

Come si era osservato all'inizio, gli storici della psicologia, e soprattutto quelli di scuola americana, tendono ad assimilare la dottrina jamesiana della coscienza a un punto di vista funzionalistico: gli aspetti propriamente descrittivi e quelli più attinenti alla tematica gnoseologica vengono generalmente tralasciati, e si insiste soprattutto da un lato sulla sua radicale critica della psicologia classica, ancora così intrisa di filosofia (associazionismo, spiritualismo), dall'altro sulla sua attribuzione alla coscienza di un carattere teleologico. È in tal senso che viene interpretata la teoria della corrente di pensiero, con la distinzione tra parti transitive e parti sostantive. A James, in sostanza, viene riconosciuto un duplice merito: aver contribuito, quanto meno tendenzialmente, a liberare la psicologia dal giogo della metafisica, instradandola così verso la scientificità rigorosa; aver introdotto un nuovo modo di concepire il fatto psicologico, un modo non più statico ma dinamico, non più astratto e scolastico, ma concreto e globale. L'accusa che invece gli si muove è quella di non essersi atte-

---

cade sul soggetto nella sua concretezza psicologica perchè ciò che qui, in sede teoretica, si vuole evidenziare è la sua originaria possibilità di scegliere e di credere. Per convincersene basta del resto guardare al posto che il tema della credenza e della volontà andrà ad occupare nella sua successiva riflessione morale e religiosa. Un discorso a parte andrebbe invece fatto a proposito della utilizzazione di questo capitolo da parte di Alfred Schuetz nei suoi *Collected Papers*. Schuetz fa propria l'idea jamesiana di una stratificazione della realtà, ma converte la nozione psicologica di sotto-universo in quella fenomenologica di regione di significato. Cfr. *Collected Papers*, The Hague, 1962, parte terza, *Symbol, Reality and Society*.

nuto alla prospettiva evuzionistica, che pure egli fa propria nei primi capitoli dell'opera, e di non aver espresso il rapporto tra l'io e il mondo in termini di organismo e ambiente.

Ben diverso, evidentemente, è l'atteggiamento di quei critici che hanno affrontato i *Principi* alla luce dell'opera di Husserl, scoprendovi non solo somiglianze e punti di convergenza, ma anche un'affinità sotterranea nell'impostazione di fondo, perfino nella metodologia. Su questa nuova e interessante linea interpretativa faremo adesso alcune considerazioni conclusive - che peraltro potremo comprendere appieno solo quando, più avanti, esamineremo l'opera di Husserl. Nel corso della nostra analisi sono emerse indubbiamente alcune rilevanti convergenze con la fenomenologia husserliana. L'idea di una corrente di coscienza nella quale ogni stato sfuma gradualmente in quello successivo, introducendolo e *motivandolo* dall'interno; la distinzione tra l'oggetto del pensiero, che muta continuamente ed è irripetibile, e il suo tema, che può invece ricorrere ed essere definito identico; la dottrina della percezione del tempo, incentrato sulla nozione di un presente specioso, munito di durata; la critica della teoria delle immagini mentali, con il suo implicito nominalismo psicologico. Questi sono temi di notevole portata teorica che si possono ritrovare, sia pure modificati nel linguaggio e nella elaborazione analitica, anche nei testi di Husserl. Ma è legittimo affermare su questa base che James fu un precursore della fenomenologia? Da un punto di vista storico la risposta deve essere affermativa. La psicologia descrittiva del XIX secolo costituì, come è noto, un punto di riferimento costante per Husserl, e James è senz'altro da annoverare tra i maggiori interpreti di questo dibattito. Del resto sussistono tutti gli elementi anche per poter parlare di una sua effettiva influenza: Husserl studiò con estrema attenzione i *Principi* ed espresse in varie occasioni giudizi estremamente lusinghieri, riconoscendo di avere un

debito verso il pensatore americano<sup>122</sup>.

Tutt'altro discorso va fatto se accostiamo il problema in una prospettiva teoretica. Qui si impongono immediatamente certe sostanziali differenze di fondo che non possono essere trascurate, se non vogliamo falsare completamente anche la prospettiva storica. Una prima macroscopica differenza è la seguente: in Husserl la trascendenza - ossia l'oggettività - non è mai intesa come un dato che in una forma o nell'altra possa essere meramente presupposto. Essa si costituisce nell'immanenza della coscienza, e lo scopo principale, e squisitamente filosofico, dell'analisi fenomenologica è proprio quello di portare alla luce questo processo di costituzione. Che James occasionalmente si sia mosso in questa direzione - e pensiamo in particolare alla sua teoria del presente specioso - è un fatto rilevante, che non ci autorizza tuttavia ad attribuirgli la consapevolezza di un problema che non poteva che essergli estraneo. Si tenga conto, del resto, che le indagini jamesiane sottintendono sempre la possibilità che le descrizioni puramente psicologiche trovino prima o poi riscontro e conferma in sede di fisiologia del cervello. E questo è escluso fin dall'inizio dall'ottica di Husserl.

Strettamente connessa a tutto ciò vi è una seconda differenza, non meno importante. A partire dall'elaborazione della *Terza Ricerca Logica* della distinzione tra proposizioni necessarie di natura formale e proposizioni necessarie di natura materiale, Husserl persegue l'obiettivo che i risultati dell'analisi fenomenologica siano espresse dalle proposizioni del secondo tipo, e rientrino in tal modo nella sfera di un a priori materiale. Le 'leggi' fenomenologiche, aspirano a uno statuto di necessità, una necessità di specie diversa da quella che contraddistingue le leggi formali, ad es. le leggi della logica, ma altrettanto assoluta. La descrizione fenomenologica acquista

---

<sup>122</sup> Cfr. la nota 34 del presente capitolo.

così un carattere strutturale: si rivolge alle operazioni della coscienza, ma cerca di coglierne le caratteristiche essenziali, in piena indipendenza dalla fattualità empirica. Questa tendenza a una purezza logica differenzia la fenomenologia da ogni tipo di analisi psicologica. In James, come abbiamo visto, la ricerca si sviluppa su un piano introspettivo e ha sempre di mira gli eventi psichici nella loro concretezza e immediatezza. Laddove Husserl, mettendo a frutto l'eredità di Brentano, si proponeva di costruire una dottrina pura e a priori dell'esperienza, tutto l'interesse di James va al dato psicologico, di cui vuole mostrare la ricchezza inesauribile ed anche il fondo di impenetrabilità ad ogni approccio scientifico.



### 11- *Psicologia e religione*

Dopo la pubblicazione dei *Principi di Psicologia* nel 1890, l'attività di James subisce una svolta. Messa da parte gli interessi strettamente scientifici verso la ricerca psicologica, le sue energie creative vengono interamente indirizzate all'elaborazione di quella filosofia pragmatista in cui ormai si riconosce pienamente e della quale assume la veste di interprete ufficiale. Diversamente dall'amico Peirce, chiuso nella sua meditazione e alieno da ogni contatto pubblico, James concepisce e vive il pragmatismo non tanto come una costruzione teorica da opporre ad altre costruzioni nel cielo della ragione filosofica, quanto piuttosto come un sistema di idee radicali destinate a svilupparsi naturalmente in un movimento culturale di ampio respiro e quindi a incidere direttamente sulla coscienza generale. Brillanti e in 'stile popolare', i suoi scritti pragmatisti, a partire da *La volontà di Credere* del 1897, ben

più che da preoccupazioni teoretiche sono caratterizzati da un obiettivo di divulgazione e di compenetrazione nella cultura contemporanea. I valori e lo spirito che essi diffondono, attraverso un'operazione culturale che andrà incontro a un successo vastissimo, congiungendosi peraltro con tutta una serie di operazioni analoghe, si riassumono in un modo nuovo e anti-conformista di atteggiarsi di fronte alla scienza, alla filosofia, alla religione e in generale a tutti gli interessi fondamentali della vita.

In un saggio del 1898, intitolato *Concezioni filosofiche e Risultati pratici*, James sosterrà di volersi limitare, nell'ambito della sua riflessione pragmatista, a sviluppare in una sfera più larga i principi messi a punto originariamente da Peirce. In realtà, come è noto, James andò molto al di là di questo umile compito di applicazione e di estensione: il suo pragmatismo non era una versione, sia pure divulgativa e popolare, delle profonde teorizzazioni che componevano il 'pragmaticismo' di Peirce: era qualcosa di completamente diverso, che trovava peraltro la sua base teorica e i suoi principi informativi nel suo stesso pensiero psicologico. Non a caso Peirce reagì in modo stizzito alle iniziative jamesiane, dalle quali prese definitivamente le distanze<sup>123</sup>.

All'inizio del secolo, tuttavia, a James si presentò un'occasione irrinunciabile per riesumare, *bongré malgré*, la propria preparazione scientifica e rituffarsi nel vivo di un'indagine psicologica: l'università di Edinburgo, conferendo un alto tributo alla sua fama ormai internazionale, lo invitò a tenere il ciclo annuale delle *Gifford Lectures* sul tema 'Religione natu-

---

<sup>123</sup> Sui rapporti tra James e Peirce, e in generale per un'analisi del pragmatismo americano, si veda G. Sini, *Il pragmatismo americano*, op. cit. Sempre sul pragmatismo cfr. A. Ayer, *The Origins of Pragmatism*, op. cit., H. W. Schneider, *Storia della filosofia americana*, Bologna 1963. Si consulti inoltre la bibliografia.

rale'. Così nei mesi invernali tra il 1901 e il 1902, James pronunciò, presso l'università scozzese, venti lezioni, le quali, con pochi ritocchi e con l'aggiunta di un poscritto, formarono il testo di *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, che apparve nel 1902.

Abbiamo detto che le lezioni sviluppano un'indagine psicologica, non si tratta però soltanto di questo: indubbiamente esse configurano un capitolo di psicologia applicata, applicata ai sentimenti religiosi, ma attraverso questo tramite ciò a cui James mira è mettere a frutto e alla prova da un lato le proprie concezioni psicologiche, in particolare la teoria della coscienza, dall'altro le tesi e i criteri della filosofia pragmatista. Nelle *Varieties*, in effetti, psicologia e pragmatismo, queste due strade maestre del pensiero jamesiano, si fondono armoniosamente mostrando una volta di più di derivare da un'origine comune e di partecipare di una medesima intuizione del mondo.

Lo scopo interno del libro è duplice, così come sono due, secondo James, i possibili modi di approccio ai fenomeni religiosi. Un conto è porre una *questione di fatto*, un altro è sollevare una *questione di valore*. Studiare l'esperienza religiosa non significa ancora interrogarsi sul suo valore esistenziale o assoluto, o addirittura sulla veridicità delle credenze che essa implica. I due livelli di indagine vanno tenuti nettamente distinti, evitando ogni confusione. Ed è chiaro del resto che a differenza delle questioni di fatto, le questioni di valore, in materia religiosa come in ogni altro campo, presuppongono una teoria che ci metta in grado di formulare giudizi valutativi, che ci autorizzi cioè a discriminare ciò che è un valore da ciò che non lo è.

Ora le *Varieties* si muovono su entrambi i livelli. Anzitutto, circoscrivendo "un curioso capitolo della storia naturale della conoscenza umana", esse operano una descrizione psi-



cologica, e quindi puramente fattuale, delle varie forme in cui si manifesta l'esperienza religiosa. L'analisi descrittiva assume qui un carattere prevalentemente psicogenetico: quel che a James interessa principalmente non è tanto stabilire una tipologia degli atteggiamenti religiosi comuni e consolidati, quanto risalire e sviscerare il processo della loro origine.

"Non parlo qui del credente ordinario, che segue le pratiche religiose del proprio paese, sia egli buddista, cristiano o maomettano. La sua religione è stata costruita per lui da altri, comunicata a lui per tradizione, modellata su forme fisse di limitazione e conservata per abitudine. Gioverebbe ben poco studiare questa vita religiosa di seconda mano. Noi dobbiamo porci piuttosto alla ricerca delle esperienze originali che costituiscono i modelli di questa massa di sentimenti indotti e di comportamenti imitati. Queste esperienze possiamo trovarle soltanto in individui per i quali la religione esiste non come un'abitudine spenta, bensì come una febbre ardente"<sup>124</sup>.

Dall'altro lato, sempre nell'ambito della parte descrittiva, l'attenzione si sposta sui risultati, sui frutti della vita religiosa, sui comportamenti e sulle scelte che essa motiva, sul significato che assume per la vita. Questa indagine prelude il passaggio alle questioni di valore. Nelle ultime tre lezioni, il discorso, acquistando una netta intonazione filosofica, si volge alla possibilità di formulare un giudizio sul valore della religione. E qui entra in campo il criterio pragmatista, che riconduce il valore e la stessa verità delle idee alle conseguenze pra-

---

<sup>124</sup> *The Varieties of Religious Experience*, New York 1929, pp. 7-8 (Le varie forme della coscienza religiosa, trad. it. a cura di G.C. Ferrari e M. Calderoni, Milano 1945 (prima ediz. 1904) p. 5). In questo come in tutti i casi in cui esiste una traduzione italiana, è a questa che facciamo riferimento. Se ce ne discostiamo, e solo in tal caso, daremo indicazione anche della pagina del testo originale.

tiche che esse producono. La sua applicazione al campo della religione conduce James ad una esaltazione dell'autenticità esistenziale dell'esperienza religiosa, contro ogni sovrastruttura teologica o filosofica, e nel contempo, con un paradosso che è tipico del pensiero jamesiano, ha l'effetto di definire un approccio al problema del valore della religione su un piano esistenziale, riportando in definitiva la questione di valore a un contesto e a una descrizione di fatti.

Lo sfondo polemico del discorso jamesiano è rappresentato da una parte dalla teologia dogmatica e da ogni impostazione intellettualistica del problema religioso; dall'altra, simmetricamente, dal positivismo e in particolare da quel rozzo 'materialismo medico' che tendeva a ricondurre senz'altro il fatto religioso a condizioni organiche o psicologiche di instabilità, negando la legittimità di qualsiasi tipo di considerazione valutativa. I due obiettivi vengono combattuti da James con le stesse armi: rivalutando l'autonomia e il significato esistenziale dell'esperienza religiosa in quanto tale, un'esperienza che sta prima e al di sopra di ogni concettualizzazione e che non è riconducibile ad altro.

Questa direzione spiccatamente anti-intellettualistica si rivela già interamente nel corso della seconda lezione, laddove James si chiede se sia possibile procedere ad una netta delimitazione del campo di studio. Dopo aver passato in rassegna vari tentativi di fissare l'essenza di ciò che è religioso, egli arriva a questa conclusione:

"Ma solennità e gravità e ogni altro simile attributo emozionale ammettono varie gradazioni; e qualsiasi cosa facciate con le vostre definizioni, alla fine dovete prendere atto della verità secondo cui abbiamo a che fare con un campo dell'esperienza dove non esiste un singolo concetto che possa essere delimitato. In tali condizioni, la pretesa di essere rigoro-

samente 'scientifici' ed 'esatti' nei termini impiegati dimostrerebbe soltanto una scarsa comprensione del nostro compito. Le cose sono più o meno divine, gli stati mentali sono più o meno religiosi, le reazioni sono più o meno totali, ma i confini sono sempre misti, e dovunque è questione di misura e di grado"<sup>125</sup>.

La stessa esperienza religiosa non si lascia cristallizzare in un concetto rigoroso, definibile una volta per sempre. Ma questo non preclude la possibilità di una proficua indagine scientifica, piuttosto rafforza l'esigenza di partire da quei casi in cui il sentimento religioso è presente all'ennesima potenza, con un'intensità inequivocabile. L'analisi di queste situazioni limite, sempre confinanti con il fanatismo e la follia, dovrà portare all'individuazione degli archetipi del sentimento e del comportamento religioso. Nelle *Varieties* vediamo in effetti configurarsi una fenomenologia della vita religiosa, dove erudizione e acume psicologico si accompagnano a un gusto per ciò che è estremo, ma al contempo emblematico e denso di senso, in uno stile di insieme che ha indotto ad accostare il

---

<sup>125</sup> *Le varie forme*, p. 34 (*Varieties*, p. 39). Nel 1904 in occasione della pubblicazione della traduzione italiana delle *Varieties*, Giovanni Gentile mosse contro questo libro un attacco violento, un'autentica 'stroncatura'. Psicologo egregio e scrittore brillante, James mostra invece, a detta di Gentile, assai poca attitudine per la filosofia, e questo perchè ignora o finge di ignorare la logica, e comunque non ne intende il valore per la filosofia. Prova ne è la sua rinuncia a cercare una definizione rigorosa del concetto di religione, laddove è proprio attraverso la determinazione di concetti che la scienza avanza nel suo cammino. Cfr. G. Gentile, *Religione e Pragmatismo nel James*, in *La Religione*, Firenze, 1965, 171-190. Ora è significativo che proprio questa rinuncia anti-intellettualistica di James a voler fissare ad ogni costo un concetto rigoroso, un'essenza, stimolerà Wittgenstein alla elaborazione di quella teoria, o antiteoria, del concetto che rappresenta uno degli aspetti più originale e rilevanti delle *Ricerche Filosofiche* (Op. cit.); cfr. in particolare le osservazioni 65-73. In proposito cfr. A. Gargani, *Introduzione a Wittgenstein*, Bari, 1973, p. 86.

nome di James a quello di Carl Jung<sup>126</sup>.



## 12 - *Il subconscio e il senso della divinità*

Qui non seguiremo neanche per un breve tratto l'analisi jamesiana dell'esperienza religiosa. Ci limiteremo invece a prendere in esame uno specifico motivo teorico che si delinea nel libro e che costisee peraltro un nesso fondamentale nell'economia complessiva della ricerca: il motivo dell'esistenza di un io *inconscio - o piuttosto subconscio (subconscious) o subliminale (subliminal)* come preferisce chiamarlo James Secondo l'uso di allora. Questo aspetto è particolarmente rilevante anche perché rappresenta uno dei punti in cui l'impostazione psicologica dei *Principi* subisce un interessante arricchimento, secondo una linea di sviluppo che era qui prefigurata ma non effettivamente percorsa.

James divide in due classi i temperamenti umani: la classe delle personalità "nate una volta sola" (*once-born*) e quella delle personalità "nate due volte" (*twice-born*). I nati una volta sola e 'per sempre' son coloro che, animati spontaneamente da un senso positivo e cosmico dell'esistenza, sono capaci in ogni occasione di cogliere sempre il lato bello delle cose, sa-

---

<sup>126</sup> L'accostamento non è affatto arbitrario, dal momento che lo stesso Jung riconosce apertamente di aver costantemente subito un'influenza jamesiana (Cfr. C. Jung, *Psychological factors determining human behavior*, Harvard, 1936). Sul ruolo svolto da James - e più in generale dalla linea di pensiero e dall'atteggiamento culturale di cui questi è portatore - nella formazione del pensiero di Jung, cfr. C. Baudouin, *L'opera di Jung*, Milano 1978.

pendo ritrovare dovunque il bene e la felicità. Il male è concepito come un ostacolo da rimuovere, una parentesi da chiudere al più presto, e mai come una componente essenziale dell'universo. L'esempio sommo di questa splendida ingenuità è indicato da James nella poesia di Walt Whitman.

Oppressi e tormentati dalla presenza del male e dal senso della colpa, i nati due volte sono invece coloro che nati alla vita dal grembo materno hanno bisogno di nascere di nuovo. Questa seconda nascita, che è una rinascita e una rigenerazione spirituale, rappresenta per questi spiriti torvi l'unica strada possibile per purificarsi e raggiungere la pace. Il male, che è visto come la chiave di interpretazione dell'universo, esige un riscatto: l'assunzione radicale della colpa, l'espiazione e infine la rinascita. L'esperienza di San Paolo fornisce l'esempio più trasparente di questo itinerario.

Ora, una parte cospicua delle *Varieties* è dedicata appunto all'analisi e alla classificazione dei processi psicologici che conducono alla seconda nascita. Schematicamente possiamo dire che James distingue due tipi di 'conversione': quella cosciente e volontaria e quella inconsapevole e involontaria. La prima porta solitamente ad una rigenerazione che, salvo possibili punti critici, è lenta e graduale, faticosamente costruita. La seconda presuppone anch'essa un processo: ma lo sviluppo consiste qui nella *incubazione subconscia* di un motivo che solo alla fine esplose ed entra sotto il raggio della coscienza, procurando una conversione improvvisa e repentina.

Quel che ci interessa di tutto ciò sono le implicazioni teoriche e la nozione di subconscio che qui si prospetta. A questo tema James dedica pochissime pagine, ma estremamente interessanti, soprattutto sotto il profilo storico. Anche per questa ragione lasceremo più spazio del solito alle citazioni.

Il nodo essenziale del discorso è un'interpretazione della

nozione di oggetto del pensiero in termini di *campo di coscienza* (*field of consciousness*). L'oggetto del pensiero è tutto ciò che, in un determinato momento, il pensiero pensa, esattamente come lo pensa. Come si era visto, si tratta di un'entità assai complessa e di difficile definizione: in essa è sempre possibile individuare e descrivere un nucleo sostantivo, un tema privilegiato di interesse, ma la concreta coscienza di questo tema, il modo esatto in cui esso viene pensato, nella totalità delle frange del pensiero, si estende anche alle proprietà che gli vengono via via assegnate, alle sfumature che lo caratterizzano, al tenore affettivo che lo domina, allo sfondo di oggetti pensati solo orizzonte temporale che implica sempre il senso del oscuramente, al suo *da dove* e *del verso* dove della corrente. Nella *Varieties* la distinzione tra il tema e l'oggetto totale viene rappresentata come una contrapposizione, nell'ambito del campo, tra una figura e uno sfondo, tra un centro di interesse e un margine. Il rapporto figura-sfondo non è però concepito come una struttura rigida, con nette differenziazioni. Il campo di coscienza presenta un carattere di gradualità: dal centro al margine vi è una graduale defocalizzazione, o più propriamente una progressiva attenuazione della riflessività della coscienza. Ma a questo carattere di gradualità è connessa un'altra fondamentale proprietà del campo di coscienza, l'indeterminatezza del suo margine:

"Il fatto importante sancito da questa formula del 'campo' è l'indeterminatezza del margine. Per quanto sia inavvertita la coscienza della materia che è contenuta nel margine, questa materia è tuttavia presente, e contribuisce sia a orientare il nostro comportamento sia a determinare il prossimo spostamento della nostra attenzione. Essa si estende intorno a noi come in un 'campo magnetico', all'interno del quale il nostro centro di energia si volge come l'ago della bussola, nel mo-

mento in cui la fase attuale della nostra coscienza si tramuta in quella successiva. Tutto il patrimonio della nostra memoria fluttua. al di là di questo margine, pronto in ogni occasione a venire alla luce; e l'intera massa di facoltà residue, di impulsi e conoscenze che costituiscono il nostro io empirico preme continuamente al di là di esso. Sono così vaghi i confini tra ciò che è attuale e ciò che è soltanto potenziale in ogni momento della nostra vita cosciente, che è sempre arduo dire di certi elementi mentali se ne siamo coscienti o meno"<sup>127</sup>.

L'impossibilità di tracciare una linea di confine intorno a ciò di cui in ogni momento siamo coscienti, pone ora un nuovo problema: possiamo, così come parliamo di una coscienza marginale, riferirci anche a una coscienza extra-marginale? Possiamo ipotizzare che oltre il campo della coscienza, e senza che vi sia una reale soluzione di continuità, si estenda una regione subconscia, in cui si svolge una vera e propria viàt psichica, seppure sotterranea? Supponendo che questi fatti psichici subconsci siano attivi e siano in grado di incidere oscuramente sulla coscienza desta e al limite - al momento buono - anche di manifestarsi, il processo psièologico della conversione involontaria troverebbe una spiegazione plausibile e soddisfacente. La psicologia tradizionale ha sempre negato una simile ipotesi, per essa "ciò che è assolutamente extra-marginale è anche assolutamente non-esistente, e non può in generale essere un fatto di coscienza"<sup>128</sup>. Ma in realtà, afferma James, l'ipotesi non soltanto è efficace e logicamente coerente con la psicologia del conscio, ma è ormai anche comprovata sul piano sperimentale e clinico:

"Non posso fare a meno di pensare che il passo più importante compiuto in psicologia dai tempi in cui ero studente è

---

<sup>127</sup> *Le varie forme*, p. 203 (*Varieties*, p. 227).

<sup>128</sup> *Le varie forme*, p. 204 (*Varieties*, p. 228).

la scoperta, fatta per la prima volta nel 1886, che, quanto meno in certi soggetti, non c'è soltanto la coscienza di un campo ordinario, col suo centro e il suo margine abituale, ma anche qualcosa di addizionale, sotto forma di un sistema di ricordi, pensieri e sentimenti che sono extra-marginali ed esterni alla coscienza primaria, e che tuttavia debbono essere classificati come particolari fatti coscienti, capaci di rivelare la loro presenza per mezzo di segni inequivocabili. Considero questo come il passo più importante, perchè, a differenza di altri progressi compiuti dalla psicologia, questa scoperta ci ha rivelato una peculiarità del tutto insospettata nella costituzione della natura umana"<sup>129</sup>.

I campi della ricerca psicologica a cui James attribuisce il merito di questa scoperta, sono sostanzialmente due: gli studi compiuti, col metodo della suggestione post ipnotica, da Frederic Myers e dalla sua scuola sugli automatismi sia psicomotori, che emotivi e intellettuali; e le recenti ricerche sull'isteria:

"Nelle meravigliose esplorazioni di Binet, Janet, Breuer, Freud, Mason, Prince ed altri, della coscienza subliminale di pazienti affetti da isteria, ci vengono rilevati interi sistemi di vita sotterranea, in forma di ricordi penosi che conducono una esistenza parassitaria, relegati al di fuori dei campi primari della coscienza, ma che talvolta fanno irruzione all'interno con allucinazioni, dolori, convulsioni, paralisi della sensibilità e della motilità, e tutta la sequenza dei sintomi corporei e mentali dell'isteria"<sup>130</sup>.

Il richiamo a Freud e agli altri autori citati basta da sé a mostrare l'ampiezza e l'apertura delle vedute jamesiane. Non bisogna dimenticare che ci troviamo agli inizi del secolo e che le idee a cui James annette tanta importanza sono osteggiate e

---

<sup>129</sup> *Le varie forme*, p. 204 (*Varieties*, p. 229).

<sup>130</sup> *Le varie forme*, p. 205 (*Varieties*, p.230).



spesso ridicolizzato un po' dovunque, e anzitutto negli ambienti accademici<sup>131</sup>. Ma la lungimiranza di cui James dà qui prova traspare ancor più chiaramente, se valutiamo la previsione scientifica che egli formula subito dopo:

"E mi sembra che essi [gli elementi clinici emersi nello studio della isteria] rendano inevitabile un passo ulteriore. Interpretando l'ignoto per analogia con il noto, mi sembra che d'ora innanzi, ogni qual volta ci imbattemo in un fenomeno di automatismo, sia esso un impulso motorio o un'idea ossessiva, un capriccio inesplicabile, un'illusione o un'allucinazione, avremo innanzitutto da stabilire se non si tratti di un'esplosione, nei campi della coscienza ordinaria, di idee elaborate al di fuori di questi campi, nelle regioni subliminali della mente. Dovremo ricercarne la fonte nella vita subconscia del soggetto. Nelle situazioni ipnotiche, siamo noi stessi a creare la fonte attraverso la nostra suggestione, sicché la conosciamo fin dall'inizio. Nelle isterie, i ricordi perduti che costituiscono questa fonte debbono essere estratti dal subliminale del paziente attraverso una serie di metodi ingegnosi, per un resoconto dei quali dovete consultare i testi relativi. In altri casi patologici, fantasie morbide, ad esempio, o ossessioni psicopatiche, la fonte è ancora da ricercare, ma, per analogia, anch'essa dovrebbe trovarsi in regioni subliminali che il perfezionamento dei nostri metodi potrà verosimilmente farci sondare. Qui risiede il meccanismo che dobbiamo logicamente supporre - ma la supposizione implica un vasto programma di lavoro ancora da compiere in sede di verifica, un programma nel quale le esperienze religiose dell'umanità debbono giocare la loro

---

<sup>131</sup> Come ricorda G.A. Miller, con l'articolo *Reviews of Janet, Breuer and Freud, and Whipple* (*Psychological Review*, 1894, pp. 195-200), James fu il primo in America a richiamare l'attenzione sul lavoro di Breuer e Freud. Cfr. Miller, *I problemi della psicologia*, Milano, 1971, p. 86.

parte"<sup>132</sup>.

Nell'ultima conferenza, dove il discorso è ormai largamente orientato verso una tematica filosofica e teologica, James formula, intorno alla natura del subconscio, un'ipotesi personale in cui si condensa, sotto un certo aspetto, tutto il senso del libro. Posto che una costante dell'esperienza religiosa, quali che siano le forme che essa assume, consiste in un rapporto dell'io con una potenza superiore e divina, l'ipotesi è che l'io subconscio rappresenti, appunto, il tramite tra l'io e la divinità:

"(...) Prescindendo da che cosa esso possa essere nel suo lato più lontano, il 'più' con cui nell'esperienza religiosa ci sentiamo connessi è nel suo lato più vicino la continuazione subconscia della nostra vita cosciente"<sup>133</sup>.

Si noti che l'ipotesi si presta a due possibili, e peraltro compatibili, interpretazioni: l'una scientifica, l'altra teologica. Da un lato essa può essere letta in una chiave puramente psicologica: una peculiarità del subconscio, dice James, è che le forze che operano al suo interno tendono, allorché si mostrano nel campo di coscienza, ad assumere un aspetto obiettivo. Il contatto e l'unione col divino, che caratterizza l'esperienza religiosa, consisterebbe, da questo punto di vista, nella coscienza di una potenza obiettiva ed esterna, che non sarebbe altro che la manifestazione, o se vogliamo la materializzazione di un processo subliminale fortemente attivo.

Pur preservando il suo carattere scientifico, l'ipotesi è però aperta anche ad un'interpretazione ben più impegnativa: "I limiti ulteriori del nostro essere affondano, a mio parere, in una dimensione dell'esistenza completamente separata dal mondo sensibile e meramente intelligibile". Chiamatela re-

---

<sup>132</sup> *Le varie forme*, p.205 ( *Varieties*, pp.230-231).

<sup>133</sup> *Le varie forme*, p. 449 ( *Varieties*, p. 502).

gione mistica, o soprannaturale, a vostra scelta. Nella misura in cui i nostri impulsi ideali traggono origine in questa regione (e la maggior parte di essi traggono senz'altro origine di lì, giacché constatiamo che essi ci posseggono in un modo di cui non possiamo rendere conto articolatamente) noi apparteniamo ad essa in un senso più intimo di quello in cui apparteniamo al mondo visibile, giacché noi apparteniamo nel senso più intimo a ciò a cui appartengono i nostri ideali. Tuttavia la regione invisibile in questione non è meramente ideale, giacché essa produce effetti in questo mondo (...) Ma ciò che produce effetti entro un'altra realtà, deve essere definito esso stesso una realtà (...) Dio è l'appellativo naturale, almeno per noi cristiani, per l'questal suprema realtà"<sup>134</sup>.

Il subconscio è visto ora come il luogo magico in cui la potenza divina, a cui viene riconosciuta un'effettiva obiettività, entra in contatto con l'uomo e gli si rivela. Naturalmente, ammette James, questa null'altro è se non un'ulteriore supercredenza (*over-belief*), che, come tale, va ad affiancarsi e a misurarsi con una lunga schiera di supercredenze preesistenti, dal misticismo all'idealismo trascendentale, al monismo assoluto e via discorrendo. La funzione a cui la filosofia può assolvere di fronte a un tale stato di cose è di accertare la plausibilità, la verosimiglianza e l'efficacia delle varie supercredenze, pervenendo in tal modo almeno ad una eliminazione di quelle palesemente insoddisfacenti. Ma naturalmente dovranno essere i principi pragmatici a guidare questo lavoro filosofico di selezione.

---

<sup>134</sup> *Le varie forme*, pp. 446-447 (*Varieties*, pp.506-507).





III  
DILTHEY





## 1 - Scienze dello spirito e filosofia in Dilthey

La missione storica di cui Dilthey si sente fin dall'inizio investito è quella di realizzare nell'ambito delle scienze dello spirito<sup>135</sup> una opera di chiarificazione e di fondazione che assicuri un loro autonomo sviluppo su un piano di rigorosa scientificità. Questo compito fa da filo conduttore alla sua riflessione e trova conferma e avallo, nella pratica del suo lavoro di storico della cultura e del pensiero. Tuttavia, basta dare un'occhiata all'immensa letteratura critica intorno a Dilthey e alla stessa storia delle influenze che egli ha esercitato, per accorgersi che ciò che ha contato e che tuttora conta della sua produzione ha ben poco a che vedere con la storia e la pratica delle scienze dello spirito, così come si sono sviluppate nel novecento. Non che in questo campo egli non abbia lasciato alcuna traccia: in sede storiografica, ad esempio, una influenza di Dilthey è indubitabile. E un'eredità diltheyana è presente, del resto, anche laddove le scienze dello spirito si sono date un'impostazione di tipo umanistico. Ma tutto ciò è ben poca

---

<sup>135</sup>Con *Geisteswissenschaften* (scienze dello spirito) Dilthey indica quel gruppo di discipline che oggi si preferisce chiamare scienze umane o scienze sociali. Esso comprende: la sociologia e la storia della sociologia, la linguistica nei suoi cari rami storici e sistematici, la scienza e la storia del diritto, la critica letteraria, la critica d'arte, ecc. Nell'ottocento, *Geisteswissenschaften* era il corrispondente tedesco dell'inglese *moral sciences* - termine usato, ad es., da J.S. Mill nel *Sistema di Logica*. Non a caso nella traduzione tedesca di questo testo, il titolo del libro sesto (*La logica delle scienze morali*) viene così reso: *von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften*. Cfr. E. Garin, *Filosofia e scienze nel novecento*, Bari, 1978, p. 72.

cosa di fronte alla straordinaria importanza che certi elementi del pensiero di Dilthey hanno acquisito nella discussione filosofica contemporanea. Una spiegazione di questo fatto si può indubbiamente trovare nell'elaborazione di alcuni spunti diltheyiani messa in atto da Heidegger nel 1927, in *Essere e Tempo*. Non è un caso se la fama di Dilthey, limitata inizialmente a ristrette cerchie accademiche, esplose, divenendo vastissima, proprio a partire dagli anni trenta. Ma questo è, se mai, un effetto e non una causa, e le ragioni intrinseche del destino critico del pensiero diltheyano vanno ricercate altrove.

A ben vedere, questa situazione ci riporta a una linea di tendenza che avevamo già riscontrato in Brentano e in James: per entrambi l'interesse scientifico verso la psicologia - che non a caso occuperà anche in Dilthey una posizione centrale - viene a rappresentare, prima in modo implicito e poi apertamente, una via di accesso alla filosofia. Brentano e James, e Dilthey in modo ancor più netto, riconoscono pienamente la definitività del tramonto della metafisica e fanno proprio lo spirito di rigore scientifico introdotto dal positivismo. Paradossalmente, tuttavia, ciò che finisce con l'affermarsi in tutti e tre è proprio la crisi e la disgregazione del positivismo, e questo accade in un processo in cui, per così dire, il positivismo rivolge contro di sé le sue stesse armi: la psicologia e le scienze dello spirito, questi punti deboli del globo intellettuale, diventano l'occasione per recuperare spazio e legittimità alla riflessione filosofica. E in tutti e tre i casi, seppure con accentuazioni e sfumature diverse, la riaffermazione della filosofia passa attraverso il riconoscimento della distinzione tra psichicità e fisicità, cultura e natura, scienze dello spirito e scienze della natura.





## 2 - La 'Introduzione alle scienze dello spirito'

Pubblicata nel 1883, quando Dilthey era ormai nel pieno della sua maturità intellettuale, l'*Introduzione* non è certo la sua prima opera degna di rilievo da un punto di vista teorico<sup>136</sup>. Essa occupa però una posizione del tutto particolare nell'ambito della sua produzione e ci offre un centro di prospettiva estremamente favorevole per un primo approccio al suo pensiero. Non soltanto perchè molti dei motivi e delle linee di tendenza dei suoi precedenti scritti vengono in essa recepiti nell'unità di un progetto organico - quello della fondazione delle scienze dello spirito che costituisce la struttura portante dell'intero sviluppo della sua riflessione, ma anche perchè in essa compaiono, in forma più o meno embrionale, più o meno determinata, quasi tutte le principali tematiche delle sue opere successive. Sarebbe certamente errato dire che l'*Introduzione* contiene *in nuce* tutta la filosofia diltheyana, si deve però ammettere che essa ci pone nella giusta ottica per affrontarla, e rappresenta un punto di riferimento costante e obbligato. Come risulterà in seguito, certe differenze tra il Dilthey dell'*Introduzione* e l'ultimo Dilthey, che a prima vista possono apparire abissali, considerate da vicino si ridimensionano notevolmente, risolvendosi il più delle volte in una mera questione di accentuazione e di prevalenza di un motivo su un

---

<sup>136</sup> Sulla formazione e sulla produzione giovanile di Dilthey, si vedano: F. Bianco, *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, Milano, 1971; Alfredo Marini, W. Dilthey, critica, fondazione, analogia, in W. Dilthey, *Psicologia descrittiva, analitica e comparativa*, trad. it. a cura di A. Marini, Milano, 1979, pp. 11-129. Si confronti inoltre la bibliografia.

altro.

L'*Introduzione* si compone di 'due libri. Il primo, assai breve ma altrettanto denso, è introduttivo e di contenuto teorico. Operata anzitutto una netta distinzione tra scienze naturali e scienze dello spirito, Dilthey pone qui l'esigenza di una fondazione gnoseologica delle scienze dello spirito: L'inderogabilità di tale esigenza viene fatta scaturire da un'analisi dei loro metodi, dei loro compiti, dei loro risultati, delle loro relazioni reciproche e del loro rapporto con le scienze della natura. Ora, ciò che il primo libro fa su un piano teorico, il secondo lo fa sul piano storico. Esso mira cioè a giustificare, in termini di necessità storica, la prospettiva e gli intenti teorici dell'opera. Dilthey elabora così, attraverso quella che egli stesso chiama una 'fenomenologia della metafisica' una genealogia del problema delle scienze dello spirito, che si conclude appunto con l'imporsi dell'esigenza di fondazione. Questo secondo libro non ha dunque semplicemente un valore storiografico, ma assolve nell'economia dell'opera ad una ben precisa funzione propedeutica. La filosofia di Dilthey vuole presentarsi come un prodotto della storia, come un'opera che ha radici nella complessa tradizione del pensiero occidentale e che qui trova la propria ratio, la propria ultima giustificazione. Richiamandosi a Hegel, al tardo Schelling e a Comte, Dilthey parla a tale proposito del convincimento, diffuso da più generazioni, della necessità di una fondazione storica della propria filosofia<sup>137</sup>. E del secondo libro della *Introduzione* dirà che esso occupa nel contesto della sua opera la stessa posizione che la *Fenomenologia dello Spirito* riveste nella produzione hegeliana<sup>138</sup>.

---

<sup>137</sup> Cfr. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften, Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Erster Band*, Stuttgart, 1966, V ed. imm modificata, *Gesammelte Schriften*, vol. I (Trad. it. a cura di G.A. De Toni; *Introduzione alle scienze dello spirito*, Firenze, 1974, p. 11).

<sup>138</sup> Cfr. l'avvertenza di B. Groethyssen; *Introduzione*, p. VI.

E con ciò, possiamo dire, il problema della storicità della filosofia si è già posto.

Questi due primi libri avrebbero dovuto essere seguiti e completati da altri tre, secondo il progetto formulato nella prefazione. Un terzo libro destinato ad esaurire l'opera di fondazione storica della propria filosofia, attraverso la ricostruzione della storia del problema gnoseologico a partire dalla nascita della moderna coscienza scientifica fino al XIX secolo. E gli ultimi due che avrebbero dovuto portare a compimento, su un piano sistematico, il compito di una autonoma fondazione delle scienze dello spirito. Come è noto, questi volumi non furono mai scritti, e la *Introduzione* è rimasta largamente incompiuta. In sostanza, ci manca proprio la trattazione diretta del problema delle scienze dello spirito. Quello che abbiamo è solo una preparazione al problema, una preparazione che contiene certamente anche un'anticipazione della sua soluzione, ma in una forma provvisoria, parziale e, almeno esteriormente, alquanto disorganica. Questo stato di cose ci ha indotto ad affrontare liberamente la lettura del testo, ricomponendolo secondo un ordine che ne favorisce, a nostro avviso, l'intelligenza.



### 3 - *L'esperienza interna come base della gnoseologia*

In estrema sintesi, possiamo riassumere la genealogia del problema delle scienze dello spirito, osservando che, diversamente dalle scienze della natura, le quali, a partire dalla fine del medioevo, si sovia via emancipate dal vincolo della metafisica, conquistando un'autonomia che oggi nessuno più contesta, le scienze dello spirito sono rimaste sotto le ali della me-

tafisica fino al XVII secolo. Solo allora, col sorgere di quella che Dilthey chiama la scuola storica; che fa estendere dalle opere di Winckelmann e Herder, attraverso il romanticismo, sino a Ranke, si è verificato il distacco, l'acquisizione di un terreno di ricerca indipendente. Con la scuola storica, che si caratterizza per l'adozione di rigorosi criteri d'indagine e per la scoperta della storicità dei fenomeni spirituali, il distacco si è verificato però solo sul piano dei fatti, senza il sostegno - come a suo tempo avvenne nel campo delle scienze della natura - di un'adeguata giustificazione in sede filosofica, e più precisamente gnoseologica. La scuola storica ha dato impulso allo sviluppo autonomo delle scienze spirituali, ma ha preceduto, per così dire, a tentoni, irriflessivamente, spinta da un senso profondo della storia e da un'esigenza di rigore scientifico, ma senza interrogarsi sui principi e sulle condizioni di possibilità del proprio sapere, e quindi senza giungere a elaborare un metodo di interpretazione dei fatti storici e sociali che eliminasse il rischio di interposizione di modi di vedere pregiudiziali e di intuizioni soggettive arbitrarie. In breve, restavano in sospeso e irrisolte questioni fondamentali, di natura speculativa, ma che investivano direttamente la pratica stessa della ricerca storica:

"Qual è il complesso di principi da cui dipende invariabilmente il giudizio dello storiografo, le conclusioni dell'economista, i concetti del giurista, e che rende possibile determinare la certezza? Riaffonda esso le sue radici nella metafisica? E se ciò si può confutare, dov'è il fermo sostegno per un nesso dei principi che offra collegamento e certezza alle scienze particolari"<sup>139</sup>.

Di fronte a un tale stato di cose, si assiste al tentativo di dare un fondamento alle scienze dello spirito, seguendo la via che in pieno clima positivistico doveva risultare più ovvia: ap-

---

<sup>139</sup> *Introduzione*, p. 7.

plicare all'oggetto di queste scienze i procedimenti e i metodi propri delle scienze naturali. Il terreno su cui questa operazione - di cui in seguito ci occuperemo più attentamente - doveva trovare attuazione era quello dei fatti psichici. La psicologia, per la sua posizione di privilegio tra la natura e la cultura, tra le scienze fisiche e le scienze dell'uomo, doveva diventare la scienza fondante, la base esperienziale e la fonte teorica delle *moral sciences*. La teoria psicologica a cui questi autori pensavano era del resto già bella e pronta nella tradizione dell'empirismo inglese.

Alla prova dei fatti, tuttavia, questo tentativo si è risolto in un fallimento. Non che esso non abbia condotto alla effettiva determinazione di un corpo di leggi riguardanti il mondo storico e sociale, ma per il fatto stesso che traeva origine da una rappresentazione astratta e fredda della natura umana - come è indubbiamente agli occhi di Dilthey quella empirista, freddo e astratto si è rivelato l'edificio scientifico costruito su tali fondamenta. Questa opera di fondazione, d'altronde, si è dimostrata inutilizzabile ai fini della concreta ricerca storica e sociale. Nella convinzione di procurare alle scienze morali quella base gnoseologica che avrebbe dovuto svincolarle definitivamente dalla metafisica, gli autori positivisti hanno sortito l'effetto opposto, facendo ricadere su di esse i legami di una nuova, astratta metafisica.

Vi è un punto, però, in cui la prospettiva positivista, specialmente nell'elaborazione di J.S.Mill, ha colto nel segno e va recuperata: nella idea che la fondazione delle scienze dello spirito debba realizzarsi sulla base dell'esperienza interna, attraverso l'indagine psicologica. Vedremo più avanti che in Dilthey il rapporto tra psicologia e gnoseologia è tutt'altro che scontato, e in ogni caso non può essere semplicisticamente risolto con un'identificazione. Ma qui possiamo senz'altro affermare che è partendo dalla psicologia che, secondo il nostro autore, si può e si deve pervenire ad un'effettiva fondazione

delle scienze spirituali. L'analisi dei fatti psichici è un passaggio obbligato in tal senso. Il problema è però questo: quale psicologia? Quale rappresentazione della psiche può fornirci la chiave di volta del problema gnoseologico? È su questo punto - su questa vexata quaestio - che la strada che Dilthey vuole percorrere si allontana da Mill e dagli altri positivisti.

La psicologia empirista di Locke e di Hume, la stessa gnoseologia kantiana, hanno preso le mosse da una concezione della psichicità in cui veniva privilegiato ed enucleato dalla totalità dell'esperienza umana il momento della conoscenza. La conoscenza, risolta astrattamente nella funzione del rappresentare, ossia nella pura e semplice datità dell'oggetto, veniva concepita come il rapporto esperienziale originario, a cui ricondurre ogni altra attività psichica e sulla base del quale ricostruire l'intero ambito della vita mentale. Questo inizio, evidentemente, pregiudicava ogni successivo sviluppo, portando con sé gravi implicazioni filosofiche. Se l'attività psichica originaria, quella da cui tutte le altre scaturiscono, è la conoscenza, intesa come un mirare all'oggetto nella dimensione rarefatta del rappresentare, è ovvio, ad esempio, che questo oggetto si configura anzitutto come un fenomeno. Il problema dell'esistenza del mondo esterno diventa allora necessariamente un'enigma, che solo un'ipotesi metafisica potrà sciogliere. Occorre partire da un'idea completamente diversa dell'esperienza. E ciò che deve guidarci è un'esigenza di concretezza, di aderenza alle cose, alla vita nella sua ricchezza e complessità. Nell'arte e nella poesia, dice Dilthey, è inclusa una comprensione dell'esperienza umana che va ben al di là di qualsiasi filosofia. È però soltanto implicita: bisogna esplicitarla, portarla sul piano delle pure teoresi, renderla oggetto di una trattazione analitica. È questo lo scopo più alto a cui Dilthey aspira: mantenere la presa sulla vita reale, su quella vita che poeti e artisti così profondamente comprendono, e al

tempo stesso conservare il rigore scientifico e la sistematicità dell'indagine. Chi vuol vedere in Dilthey il punto di confluenza tra positivismo e romanticismo è in questa direzione che deve muoversi. Ciò premesso, il primo aspetto che Dilthey mette in luce è che ogni esperienza, ogni atto psichico racchiude in sé, accanto a un momento rappresentativo-conoscitivo, un momento volitivo ed uno affettivo. L'importante tuttavia è non compiere a partire da questa tripartizione una nuova astratta catalogazione dell'esperienza. Rappresentazione, volontà e sentimento non sono funzioni psichiche distinte, che possano intrecciarsi e disgiungersi autonomamente, ma sono sempre i lati inseparabili di uno stesso fenomeno. Ogni esperienza è sempre rappresentativa, volitiva ed affettiva nel medesimo tempo.

A partire da questa prima sommaria immagine dell'esperienza, appare già chiaro che alcune decisive questioni gnoseologiche vengono a profilarsi in termini nuovi. Ad esempio:

"Per il semplice rappresentare il mondo esterno resta sempre soltanto fenomeno, di contro nel tutto del nostro essere volente, senziente e rappresentante, una realtà esterna (ossia un altro essere, indipendente da noi, del tutto, a prescindere dalle sue determinazioni spaziali) ci è data in una con il nostro io e con la stessa certezza di questo, quindi, come vita, non come puro e semplice rappresentare. Di questo mondo esterno noi non sappiamo grazie a un'inferenza da effetti a cause o grazie a un processo corrispondente a tale inferenza, anzi queste stesse rappresentazioni di effetto e causa sono piuttosto solo astrazioni dalla vita del nostro volere"<sup>140</sup>.

Il mondo esterno si presenta nella nostra esperienza come vita, come mondo vissuto, e ci si impone con la stessa certezza con cui esperiamo i nostri stati interiori, il nostro io. Nella stessa esperienza interiore dei nostri stati psichici è implicita

---

<sup>140</sup> *Introduzione*, p. 10.

l'esistenza di un mondo esterno, un mondo a cui ci volgiamo sempre anche con il sentimento e la volontà. A un concetto ristretto di esperienza, ne accostiamo così uno ampio, che abbraccia non soltanto il lato soggettivo, puramente interiore dell'atto psichico, ma anche il suo oggetto, il mondo.

Un altro problema che già da ora si prospetta in termini diversi è quello del rapporto tra il mondo che è oggetto della nostra esperienza e il mondo inteso come oggetto delle scienze della natura. Questi due 'mondi' non possono coincidere. Il mondo di cui abbiamo esperienza e nel quale costantemente viviamo, è carico di valori e di significati specificamente umani, spirituali. Da questo mondo umano, che è la nostra sede naturale, il luogo in cui siamo di casa, dobbiamo distinguere il mondo delle scienze naturali: quest'ultimo, che non può evidentemente ammettere in sé valori di nessun genere, non può che essere un'astrazione, il prodotto di un'operazione di idealizzazione. Il compito di stabilire la natura di questa idealizzazione, è una delle tante incombenze che Dilthey assegna all'indagine gnoseologica generale.

Se il mondo dell'esperienza allargata è il nostro mondo umano in cui siamo di casa, è chiaramente al suo interno che le scienze dello spirito dovranno trovare il loro oggetto di studio. I fenomeni spirituali e culturali di cui si occupano le scienze dello spirito sono formazioni che si costituiscono nell'ambito del mondo umano, e che in tale contesto acquistano ed esibiscono il loro significato. Più in generale, potremmo dire che la nostra esperienza, nella misura in cui è sempre ad un tempo rappresentativa, volitiva e affettiva, ed è sempre esperienza del mondo, ha costantemente a che fare con oggetti spirituali, con oggetti che oltre al loro aspetto materiale sono sempre anche portatori di un significato spirituale, il che vuol dire poi che hanno un valore per il sentimento e la volontà.

I problemi che qui si pongono per la gnoseologia riguarda-



no i processi attraverso i quali il mondo diventa 'umano' nel senso spiegato. La fonte dei valori e dei significati di cui il mondo è impregnato sono i nostri stati psichici, i nostri pensieri, sentimenti, desideri, ecc., Hâ luogo qui forse una trasposizione dall'interno verso l'esterno, dalla nostra sfera interiore verso il mondo delle cose? La rilevanza di questo problema per le scienze spirituali risulta evidente se teniamo conto del fatto che comprendere un fenomeno spirituale significa, per Dilthey, ripetere gli atti che lo hanno originariamente posto in essere nel suo senso spirituale. Ma anche su ciò avremo modo di ritornare.



#### *4 - Scienze della natura e scienze dello spirito*

Dopo il declino della metafisica e i progressi eccezionali conseguiti dalle scienze della natura, anche le scienze dello spirito cominciarono a svilupparsi autonomamente. In questo campo, tuttavia, procedette dapprima senza una chiara coscienza dei propri compiti, dei propri limiti, del valore conoscitivo dei propri risultati, in una parola, senza una solida fondazione del proprio sapere. Come abbiamo visto, la tendenza che inizialmente si manifestò, per giungere ad una rimozione di questa limitazione, consistette nel tentativo di estendere anche al regno umano, al mondo dei valori e dei fini, i moduli conoscitivi e lo spirito stesso delle scienze naturali. Hume compì questa estensione al campo della psicologia; Hobbes trattò lo stato come un aggregato di atomi; Montesquieu costituì una scienza politica su basi naturalistiche, e accanto a questi tentativi si assiste alla nascita di una religione e di una teologia naturale e di un diritto naturale. In tutti i casi l'impostazione

che prevale consiste sostanzialmente nel rappresentarsi il proprio campo di studio come un oggetto omogeneo, retto da leggi costanti, assimilabili alle leggi della natura. Da un punto di vista sistematico, il risultato più maturo a cui ha messo capo questa tendenza è il VI libro del Sistema di Logica di J.S. Mill. Troviamo qui una trattazione complessiva delle scienze morali che senza giungere all'eccesso cominciano a disconoscere a queste discipline un'autonomia teorica e metodologica, compie però lo sforzo di adeguare al loro oggetto, attraverso le opportune modificazioni, i metodi di indagine delle scienze della natura. Mill non procede ingenuamente, non si nasconde le profonde differenze che separano le scienze della natura da quelle dell'uomo. L'oggetto di quest'ultime è infinitamente più intricato e difficile da sbrogliare di quello delle prime. L'uomo, egli dice, è "l'argomento di studio più complesso e difficile su cui la mente umana possa impegnarsi"<sup>141</sup>. È proprio a questa maggiore complessità che si deve imputare lo stato di arretratezza della psicologia e delle altre scienze morali. Da ciò non segue, d'altra parte, - ed è questo il punto - che tra i rispettivi oggetti vi sia una qualche differenza di natura, una differenza che esiga modi di approccio qualitativamente diversi. La differenza, appunto, è soltanto quantitativa, riguarda solo il grado di complessità delle cose, non la loro natura e non il fatto che entrambi i campi siano sottoposti a leggi costanti.

Nell'ambito delle scienze morali, dice Mill, le leggi generali a cui si potrà pervenire saranno necessariamente più approssimative, più imprecise che negli altri settori: ma questo è lo scotto che deve pagare chi ambisce ad affrontare un argomento tanto ricco e importante qual è l'uomo. Come primo gradino e base delle scienze morali vi è la psicologia, ovvero la scienza generale della natura umana. Di qui si deve procedere nel campo dell'etologia, la scienza della formazione del carattere,

---

<sup>141</sup> J.S. Mill, *Sistema di Logica*, op. cit., p. 825.

poi in quello della sociologia, nella molteplicità dei suoi rami, e infine nel regno sconfinato della scienza storica. In ogni settore, i metodi universali della conoscenza umana, ossia la deduzione e l'induzione, debbono venir adeguati all'argomento in oggetto. E dalla psicologia alla storia il percorso ci porterà dal più semplice al più complesso, da leggi più generali e più astratte a leggi via via più particolari e più ricche di contenuto.

Ora, perché, secondo Dilthey, un simile programma era in linea di principio irrealizzabile? Questa domanda ci fa entrare nel vivo della tematica dell'*Introduzione*. Il problema che si pone è quello della distinzione tra scienze della natura e scienze dello spirito. Nel prenderlo, in esame dobbiamo tener conto sia che egli non ci fornisce una unica soluzione, bensì! una serie di risposte che scaturiscono dalle diverse prospettive da cui aggredisce il problema, sia che queste stesse risposte non sono definitive, sono piuttosto semplici e scarse anticipazioni che la successiva trattazione gnoseologica avrebbe dovuto confermare e sviluppare - dobbiamo assumerle quindi con un certo beneficio di inventario.

La via che Dilthey scarta immediatamente, conformemente alla sua impostazione antimetafisica, è quella che cerca il criterio di differenziazione tra scienze naturali e scienze spirituali in una teoria della sostanza. All'antitesi metafisica tra sostanze materiali e sostanze spirituali, Dilthey sostituisce la distinzione, di derivazione empirista, tra mondo esterno e mondo interno, intesi come ambiti della nostra esperienza possibile. Dalle precedenti analisi già sappiamo che il mondo dell'esperienza interna non comprende soltanto l'ambito chiuso dei nostri stati psichici, ma abbraccia tutte le nostre esperienze in quanto si riferiscono a oggetti del mondo esterno che esibiscono un senso spirituale. Per chiarezza potremmo distinguere qui due accezioni diverse del termine esperienza: intesa in senso stretto l'esperienza indica l'apprensione dei nostri stati mentali, la lo-

ro percezione interna; intesa in senso ampio essa indica invece la coscienza di questi stessi stati, ma in quanto in essi ha luogo anzitutto un riferimento a oggetti esterni dotati di senso spirituale. Tra le due accezioni vi è un rapporto dialettico: da un lato l'esperienza ristretta costituisce una sfera chiusa nell'ambito dell'esperienza in generale, una sfera che si può delimitare soltanto attraverso un'astrazione; dall'altro, l'esperienza in generale ha il suo fondamento nel fatto che gli stati psichici sono sempre nello stesso tempo rappresentativi, volitivi e affettivi. Ora, se teniamo conto del fatto che le scienze dello spirito hanno come oggetto l'esperienza nella seconda accezione, la domanda che dobbiamo formulare è questa: è possibile una scienza naturale dell'esperienza? Ovvero: è possibile dare alle scienze dello spirito un'impostazione naturalistica?

Prendendo spunto da alcune celebri tesi di Du Bois-Reymond, Dilthey affronta preliminarmente la questione con una riflessione intorno al problema dei limiti della conoscenza naturale<sup>142</sup>. In un primo senso possiamo intendere con questa espressione quei confini invalicabili della nostra conoscenza che sono posti in essere dalla natura stessa della nostra esperienza possibile. La realtà esterna ci è data attraverso l'esperienza sensibile, la quale esperienza si articola in funzioni sensoriali distinte a ciascuna delle quali corrisponde un ordine delimitato e chiuso di dati sensibili. I dati appartenenti ai diversi ordini possono sì essere correlati tra loro, ma è escluso, osserva Dilthey rifacendosi al Du Bois-Reymond, che tra essi possano essere stabiliti dei rapporti di derivazione. Se ne ricava la conseguenza che la realtà esterna, intesa ovviamente come correla-

---

<sup>142</sup> I testi di Du Bois-Reymond a cui Dilthey fa riferimento, sono: *Über die Grenzen der Naturerkennens* (1892) e *Die sieben Welträthsel* (1880). Entrambi sono reperibili in traduzione italiana in E. Du Bois-Reymond, *I confini della conoscenza della natura*, a cura di V. Cappelletti, Milano 1973.

to dall'esperienza, si compone di parti che, a motivo della loro diversa provenienza, sono eterogenee e tra loro irriducibili<sup>143</sup>.

La conoscenza naturale può estendersi illimitatamente nella direzione di una rigorosa determinazione delle uniformità di successione e di simultaneità tra i diversi gruppi di qualità sensibili, ma non potrà mai arrivare a comprendere la natura ultima dei dati su cui opera e delle loro relazioni:

"Noi possiamo appunto prendere i dati solo nell'incommensurabilità reciproca in cui compaiono per via della loro provenienza; la loro natura di dati di fatto è per noi insondabile; tutto il nostro conoscere si limita a constatare (...) i tratti uniformi secondo cui i dati si legano tra loro nella esperienza"<sup>144</sup>.

Questo limite non è un ostacolo esterno contro cui la scienza va a cozzare, ma è immanente alla struttura della nostra esperienza e peraltro non pregiudica in alcun modo il raggiungimento dei fini che sono peculiari delle scienze della natura. Esso, del resto, non esclude neanche, di per se stesso, l'eventualità che nel dominio della conoscenza naturale vengano inclusi anche i fatti dell'esperienza interna, gli stati psichici. Se fosse possibile stabilire un sistema rigoroso di uniformità di successione e di simultaneità tra i fatti psichici tra loro, e tra questi e i fatti fisici (qualità sensibili), l'esperienza interna diventerebbe l'oggetto di un'autentica scienza naturale. La mera inderivabilità di ciò che è psichico da ciò che è fisico non rappresenterebbe un ostacolo in tal senso, così come l'inderivabilità dei vari ordini di dati sensibili non ostacola le scienze fisiche:

"Se si chiama 'comprender' una piena perspicuità del nostro cogliere un nesso, allora qui abbiamo a che fare con limiti contro i quali urta il comprendere (...) Ma se a fatti ben definiti che occupano un posto fisso nella connessione meccanicistica della natura, fosse possibile sostituire fatti di co-

---

<sup>143</sup> Cfr. *Introduzione*, pp. 506-507.

<sup>144</sup> *Introduzione*, pp. 23-24.

scienza definibili in modo costante e preciso, e a questo punto si potesse determinare in pieno accordo con l'esperiti za il darsi dei fatti di coscienza secondo quello stess sistema di uniformità legalin cui si trovano i primi fatti, allora questi fatti di co scienza risulterebbero inquadrati nel contesto della conoscenza della natura altrettanto tfene quanto un suono e un colore"<sup>145</sup>.

L'impossibilità di derivare fatti psichici da fatti fisici non impedisce di comprenderli tutti in un unico sistema, di inserire i primi nel contesto dei secondi. Ma per rendere possibile ciò, le relazioni sussistenti tra i fatti psichici dovrebbero essere tra loro omogenee - e quantificabili - così da poter rispecchiare le relazioni sussistenti tra i fatti fisici. In tal caso sarebbe possibile sostituire a una connessione di fatti fisici una connessione di fatti psichici, nello stesso modo in cui almeno teoricamente, è possibile fissare una relazione di equivalenza tra connessioni causali inerenti ad ambiti diversi della scienza naturale - ad es. chimica e fisica.

L'insussistenza di questa condizione di sostituibilità - un'insussistenza che per ora è da Dilthey solo postulata - fa affiorare un secondo senso del concetto di limite: il limite non sta più a indicare un confine soggettivo, ma un ostacolo esterno, oggettivo, che segna il punto in cui ha inizio un nuovo territorio del sapere: quello della psicologia e delle altre scienze dello spirito. In questo limite, se verrà confermato, possiamo vedere il principio oggettivo della distinzione tra i due gruppi di discipline.

Ma anche ammettendo il postulato della non sostituibilità, il rapporto tra i due gruppi presenta ancora molti lati oscuri. L'individuo, che, come appare evidente, rappresenta la componente fondamentale, il Grundkörper delle scienze dello spirito, non è a sua volta un puro spirito: è provvisto di un organismo che interagisce con l'ambiente circostante; la sua atti-

---

<sup>145</sup> *Introduzione*, pp24-25.

vità percettiva è condizionata dagli organi di senso; i suoi pensieri, i suoi sentimenti, le sue volizioni sono subordinate allo stato del sistema nervoso, e accade che se quest'ultimo si altera anche la vita spirituale ne risente e si modifica. Insomma, "la vita spirituale di un essere umano è una parte, isolabile solo per astrazione, dall'unità, vivente psicofisica in cui si configura un'esistenza e una vita umana"<sup>146</sup>.

L'esistenza di una distinzione oggettiva, di principio, tra i due gruppi di scienze non esclude, dunque, che il loro rapporto, e più in generale il rapporto tra l'uomo e la natura, richieda ancora una chiarificazione. Questo tema, però, può essere affrontato da due punti di vista diametralmente opposti: un punto di vista naturale ed uno trascendentale, partendo dal mondo, oppure partendo dal soggetto, dall'io che esperisce il mondo. Sarà la successiva analisi gnoseologica a decidere quale dei due approcci è, in senso assoluto, il migliore. Qui Dilthey li pone sullo stesso livello, proseguendo la sua indagine, parallelamente, su entrambi i piani.

Ma vediamo per ora a quali risultati ci porta il punto di vista naturale. La scienza cerca di determinare il tessù causale della natura. Laddove essa accerta l'esistenza di una connessione regolare tra un fatto naturale (es. l'eccitazione di un organo di senso) e un fatto psichico (es. la visione), tutto quello che può fare, per non trascendere i propri limiti, è prendere atto di tale connessione, senza darle la forma di un rapporto causale - altrimenti connetterebbe arbitrariamente cose eterogenee. La legge corrispondente enuncerà la sussistenza di una mera relazione di continuità. Pertanto, la determinazione del nesso causale della natura si ferma a quei fatti materiali che sono 'regolarmente,' ma non casualmente connessi a fatti psichici. La necessità che tra materia e psiche si instauri un rapporto diverso da quello che abbraccia la totalità del mondo

---

<sup>146</sup> *Introduzione*, p. 29.

causale si esprime anche nella possibilità della psiche di retroagire, di ripercuotersi sulla materia. Il sentimento connesso uniformemente a un'eccitazione nervosa può, a sua volta, innescare un processo che si conclude con una modificazione dell'ordine naturale. Ora, poichè l'organo del corpo umano che fa in ogni caso da tramite tra gli eventi fisici e quelli spirituali è il sistema nervoso, una fisiologia del sistema nervoso pienamente sviluppata potrebbe pervenire ad un'esatta determinazione empirica di tutte le relazioni costanti tra fatti di coscienza ed eventi del sistema nervoso. Il concetto di una siffatta fisiologia ci dà una prima indicazione circa la dipendenza delle scienze spirituali da quelle naturali. Seguendo questo ordine di idee si deve ammettere, infatti, che le scienze dello spirito presuppongono le scienze della natura nel loro complesso. Il loro oggetto lo enucleiamo, attraverso una legittima astrazione, dal sistema della natura. Ed esso si costituisce, dunque, come un oggetto di ordine superiore, che va a occupare i gradini più alti nella scala del sapere:

"Se con quest'opera cercheremo di giustificare la relativa autonomia delle scienze dello spirito, dovremo esporre però come l'altra faccia della loro posizione nella totalità del sapere anche il sistema di dipendenze per cui esse sono condizionate dalla conoscenza della natura e, quindi costituiscono l'ultimo e più alto membro della costruzione che ha il suo inizio nella base matematica. I fatti dello spirito sono il limite superiore dei fatti della natura; i fatti della natura formano le condizioni inferiori della vita spirituale. Appunto perchè il regno delle persone, ossia la società e la storia, è il più alto tra i fenomeni del mondo della esperienza, in innumerevoli punti la sua conoscenza ha bisogno di quella del sistema di condizioni poste per il suo sviluppo nel tutto della natura"<sup>147</sup>.

---

<sup>147</sup> *Introduzione*, p.32 (Einleitung, p. 17).



Le precedenti considerazioni gettano luce anche sul problema generale del rapporto tra l'uomo e la natura. Attraverso il sistema nervoso, l'uomo, l'unità psicofisica, interagisce con la natura e ne è condizionato. L'azione dell'uomo è sempre intenzionale, sempre rivolta al conseguimento di fini. Il condizionamento della natura sull'uomo concerne precisamente la determinazione e il perseguimento dei fini. Da un lato la natura può operare come fattore direttivo nella scelta dei fini. La conformazione fisica del mondo, gli eventi naturali, la stessa posizione della terra nel cosmo, possono esercitare un'influenza decisiva sul corso delle azioni degli uomini e quindi sulle caratteristiche dei fini che essi si danno. Dall'altro lato, la natura costituisce essa stessa un sistema di fini di secondo ordine, o più precisamente un sistema di mezzi necessari alla realizzazione dei fini veri e propri. Attraverso la scienza e la tecnica l'uomo trasforma e domina la natura in vista di fini specificamente umani. I prodotti dell'attività umana acquistano una materialità; i valori spirituali, divenuti oggettivi, attraverso la manipolazione tecnica della natura, esistono così non solo più per chi direttamente li ha prodotti, ma per tutti. Il fine umano cerca e trova i suoi mezzi nel nesso della natura: "Il cambiamento che il potere creativo dello spirito produce nel mondo esterno può essere quasi irrilevante, ma è pur sempre solo in questo mondo che si colloca la mediazione grazie a cui il valore creato esiste anche per altri"<sup>148</sup>.

Ritroviamo qui un'immagine dell'articolazione della scienza che avevamo già trovato in Brentano e che è di origine positivista. Se la considerazione del rapporto tra fatti naturali e fatti psichici aveva fatto emergere una prima forma di dipendenza delle scienze dello spirito dalle scienze naturali, e in particolare dalle scienze dell'organismo, ora considerando que-

---

<sup>148</sup> *Introduzione*, p. 33.

st'ultimo aspetto del rapporto uomo-natura, viene alla luce una nuova dipendenza: la comprensione dei fenomeni spirituali presuppone, da questo punto di vista, la conoscenza di quelle scienze naturali per mezzo delle quali l'uomo assoggetta ai propri fini la natura. Chiaramente, questa seconda dipendenza è nettamente diversa dalla prima: essa esprime, dice Dilthey, solo l'altra faccia del crescente dominio che l'uomo esercita sulla natura.

Seguendo il punto di vista dello scienziato della natura, siamo arrivati a trarre alcune importanti conclusioni intorno al nostro problema: in particolare abbiamo chiarito che le scienze spirituali, quale che sia il loro contenuto, non formano una sfera privilegiata di conoscenze, distinta e autonoma rispetto al campo complessivo del sapere, ma si collocano organicamente al suo interno e ne sono subordinate per più versi. Questa conclusione è un'acquisizione definitiva dell'impostazione diltheyana, ma è chiaro che con essa non abbiamo ancora raggiunto il punto centrale del problema. Attraverso il proprio corpo l'uomo fa parte della natura; nella natura, inoltre, egli trova gli strumenti necessari per realizzare i propri fini; in tal modo il mondo naturale diventa un mondo umano, un mondo che ovunque ci rimanda alle attività, ai fini e ai valori dell'uomo. Ma in che modo giungiamo a conoscere scientificamente il mondo umano e l'uomo stesso, inteso non solo come una parte della natura ma anche come soggetto spirituale?

Finora abbiamo proceduto seguendo il punto di vista della natura, adesso si tratta di andare più a fondo e affrontare le implicazioni-gnoseologiche della questione. E anche questa volta Dilthey prende le mosse da una riflessione sul concetto di limite. Quasi in conclusione del secondo libro, egli scrive:

"La realtà esterna effettuale, nella totalità della nostra autocoscienza, non si dà come mero fenomeno, ma come realtà effettuale, in quanto effettua (*wirkt*), si oppone al volere ed esi-

ste anche per il sentimento nel piacere e nel dolore. Nell'impedimento e resistenza opposti al volere, entro il nostro contesto di rappresentazioni noi prendiamo coscienza di un io e di un qualcos'altro separato dall'io. Ma per la nostra coscienza questo altro esiste soltanto con le sue determinazioni predicative, e le determinazioni predicative mettono in chiaro solo relazioni coi sensi e con la nostra coscienza: il soggetto o i soggetti stessi non si trovano nelle nostre impressioni sensibili. Dunque noi forse sappiamo che questo soggetto esiste, ma di sicuro non sappiamo che cosa sia"<sup>149</sup>.

Nella prima parte del brano, Dilthey ribadisce la propria concezione dell'esperienza: la realtà non esiste per noi come mero fenomeno, come oggetto di un puro rappresentare; essa si dà sempre come realtà effettuale (*Wirklichkeit*), che nel momento stesso in cui appare oppone resistenza al volere e si caratterizza rispetto al sentimento. Proprio per questa resistenza, essa, geneticamente, si costituisce per noi come un'alterità<sup>150</sup>. Ma l'altro da noi di cui diveniamo coscienti è conoscibile, in linea di principio, solo nelle sue determinazioni predicative, cioè solo negli aspetti che si manifestano nella nostra esperienza sensibile. Il soggetto di queste determinazioni resta al di fuori del campo dell'esperienza possibile, resta un'incognita, una

---

<sup>149</sup> *Introduzione*, p. 471 (*Einleitung*, p. 368).

<sup>150</sup> Il problema della genesi della percezione e della credenza del mondo esterno verrà affrontato da Dilthey in uno scritto del 1890, secondo una direzione che è già chiaramente prefigurata nell'*Einleitung*. La distinzione tra l'io e il mondo esterno sorge dalla dialettica tra impulso motorio e resistenza, volontà e impedimento. Cfr. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinen Recht*, *Gesammelte Schriften*, vol. V, pp. 90-137. Su questo testo sul posto che esso occupa nella evoluzione del pensiero diltheyano, si veda in particolare il Vorbericht di G. Misch al quinto volume delle *Gesammelte Schriften*, pp. LV sgg.

$x$  indeterminabile. Di fronte a questa realtà effettuale la scienza cerca di stabilire relazioni di causalità tra i suoi contenuti. Ma come può far ciò se, come si è visto, l'esperienza non ci mostra mai i soggetti dei predicati che ci si manifestano? Qual è la vera natura dei giudizi della scienza? A che cosa si riferisce il fisico quando parla di atomi, di vibrazioni, di onde? Da dove traggono origine i concetti scientifici?

Ovviamente, lo scienziato, come ogni altro uomo, ha di fronte a sé anzitutto il mondo dell'esperienza immediata. Ma allora, dice Dilthey, il punto centrale è che i concetti che egli elabora non debbano essere interpretati come se denotassero una realtà indipendente da quella che esperiamo, ma come segni, o meglio come strumenti che ci mettono in grado di rendere intelligibile, nelle sue relazioni costanti, la nostra stessa esperienza:

"Il conoscere infatti non può mettere al posto del vissuto (*Erlebnis*) una realtà da esso indipendente. Può solo ricondurre ciò che ci si dà nel vivere e nell'esperire (*in Erleben und Erfahren*) a un nesso di condizioni in cui il dato divenga concepibile. Può stabilire quelle relazioni costanti di contenuti parziali che si ripetono nelle varie forme della vita della natura. Se quindi si abbandona la sfera dell'esperienza, si ha a che fare solo con concetti ideali, ma non con una realtà"<sup>151</sup>.

Un primo fondamentale limite della conoscenza meccanicistica della natura consiste dunque nel fatto che i concetti che essa utilizza sono i prodotti di un'operazione idealizzante dell'intelletto e non descrivono una realtà che si nasconde dietro il mondo dell'esperienza, ma servono solo a spiegare razionalmente questo stesso mondo. Essi, in breve, sono le condizioni che ci permettono di predire, sulla base di rigorose relazioni quantitative, le nostre impressioni future a partire da

---

<sup>151</sup> *Introduzione*, pp. 472-473 (*Einleitung*, p.369).

quelle presenti.

Ma da questo limite ne discende un altro, anch'esso di ordine generale: la sfera di realtà esterna che si sottomette alla spiegazione meccanicistica è solo un contenuto parziale della totalità dell'esperienza. Che l'oggetto dell'indagine scientifica presenti un aspetto puramente quantitativo, significa che esso è stato costruito mediante un'astrazione dal lato qualitativo dell'esperienza. La scienza depura l'esperienza da tutto ciò che non si presta a una determinazione quantitativa: espunte dal mondo esterno, le 'qualità secondarie' vengono attribuite alla coscienza percipiente e per ciò eliminate dalla trattazione scientifica. Il lato qualitativo, dice Dilthey, è il residuo della idealizzazione.

Un'altra fondamentale caratteristica della scienza meccanicistica nasce dal fatto che nulla attualmente può escludere che al di là delle condizioni scoperte nel quadro della spiegazione naturale, possano emergere altre condizioni, più 'retrostanti' e più generali e che quindi l'attuale modello ideale di spiegazione possa essere sostituito da un nuovo e più potente modello. In tale direzione può svolgere una funzione positiva, se non altro a livello di stimolo, l'idea metafisica del tutto: l'idea che gli elementi della natura interagiscano non solo causalmente, ma teleologicamente, formando un organismo finalistico.

Questa possibilità introduce un nuovo limite al meccanicismo attuale. La scienza naturalistica, dice Dilthey, è giunta a due punti terminali: l'atomo e la legge causale. I primi costituiscono gli elementi ultimi, e tra loro indipendenti, della realtà; la seconda rappresenta il nesso esplicativo unitario che si attribuisce alla realtà. Quel che resta inesplicito è la ragione sufficiente del comportamento unitario degli atomi e quindi del loro sottomettersi al nesso causale. La scienza scompone la realtà in atomi, ma non è poi in grado di darsi una ragione

della sua unità:

"Che una particella materiale presenti nel sistema delle relazioni lo stesso comportamento di un'altra, non si può spiegare muovendo dal suo carattere di grandezza isolata, anzi a partire da questo carattere ciò appare difficilmente concepibile. E come poi debba aver luogo un nesso causale, da causa a effetto, tra grandezze immutabili, è addirittura del tutto inimmaginabile. Insomma, per conoscere, il nostro intelletto deve anzitutto smontare il mondo come una macchina; ma che il mondo sia un tutto non lo può dedurre da questi atomi"<sup>152</sup>.

L'eterogeneità tra atomo e legge ha come conseguenza che l'idea che la natura sia percorsa da un nesso conoscitivo unitario è destinata a rimanere un'ipotesi indimostrabile. E d'altra parte la natura che si dispiega nella nostra esperienza immediata, nel suo vivere, non trova più alcun riscontro nella scienza. La natura di cui parla la scienza si separa dalla natura in cui viviamo, per così dire, spiritualmente. Sarebbe, tuttavia, del tutto anacronistico e oscurantista pensare di superare la scissione su un piano teoretico, nel senso della *Naturphilosophie* tedesca, la quale, cercando lo spirito della natura, ha pregiudicato la comprensione di entrambe le cose. L'età in cui questa scissione non si era ancora compiuta è ormai irrimediabilmente alle nostre spalle<sup>153</sup>.

---

<sup>152</sup> *Introduzione*, p. 475.

<sup>153</sup> Cfr. *Introduzione*, 476-478. Indubbiamente non bisogna leggere in queste pagine una rozza critica della scienza moderna, motivata da una malcelata nostalgia di romanticismo. Dilthey si limita qui a prendere atto di uno sviluppo storico. Tuttavia il suo discorso presenta un elemento di ambiguità e, se non andiamo errati, anche una certa incoerenza. In precedenza egli aveva osservato che i concetti della scienza nascono da una idealizzazione. Come la causalità è un concetto, così anche l'atomo è un ente astratto, il cui comportamento è predeterminato univocamente, su un piano ideale, dal suo esser parte di un tutto regolato da leggi. Ciò po-

Questo stato di cose conferisce una nuova dignità e una nuova funzione sociale alla poesia, la quale, ora, in opposizione alle fredde analisi del meccanicismo, si fa portatrice del senso originario dell'unità e della finalità della natura: "La poesia ha conservato e fa valere il grande senso in sé chiuso e inaccessibile a ogni spiegazione, della vita della natura, così come difende dovunque ciò che viene vissuto (*er-lebt*) e che non può non diliegare nelle astratte scomposizioni della scienza astratta"<sup>154</sup>.

Se questa è la situazione nel campo delle scienze naturali, si tratta ora di vedere come stanno le cose dal lato delle scienze spirituali. Che cosa vuol dire qui conoscere? In che modo entriamo in contatto con i fenomeni psichici e in generale con i fatti spirituali? Per porci sulla giusta via conviene partire dalla contrapposizione tra la natura, intesa nel senso della scienza, e la società. Scrive Dilthey, in un passo famoso:

Gli stati di fatto della società ci sono comprensibili da dentro, possiamo ricalcarli in noi fino a un certo punto, in base alla percezione dei nostri stati, e nel prenderne visione la nostra rappresentazione del mondo storico è accompagnata da amore e da odio, da gioia appassionata, da tutto il gioco dei nostri affetti. Ma la natura è muta per noi (...). La natura ci è estranea. Per noi infatti essa è solo un esterno, non un inter-

---

sto, chiedersi perchè gli atomi debbano comportarsi allo stesso modo non ha più alcun senso. Avrebbe senso soltanto se si mettessero in questione le premesse della teoria, ossia il fatto che la scienza della natura ha un carattere idealizzante, ma questo contraddirebbe l'intera impostazione diltheyana. Non ha tutti i torti, dunque, Habermas quando osserva che l'analisi diltheyana della scienza della natura è piuttosto approssimativa: Cfr. J. Habermas, *Conoscenza e interesse*, trad. it. di G. E. Rusconi, Bari, 1973, pp.142 sgg. Questo limite non pregiudica, d'altra parte, la coerenza del discorso complessivo.

<sup>154</sup> *Introduzione*, pp. 477-478 (Einleitung, p. 373).

no. Il nostro mondo e la società"<sup>155</sup>.

Se teniamo presente il concetto diltheyano di esperienza, così come lo abbiamo illustrato in precedenza, queste affermazioni dovrebbero risultare del tutto trasparenti. Noi viviamo *dentro* il mondo umano, ed è per questo, soltanto per questo, che lo comprendiamo *dall'interno*. Più precisamente, dall'interno significa che ogni oggetto spirituale è il prodotto di una azione umana, rimanda a fini e a valori, e noi lo comprendiamo vivendo i processi psichici che hanno posto in essere quei fini e quei valori.

Comprendere una norma giuridica, ad es., significa comprendere il divieto che essa dispone e con esso il bene che tutela. Similmente, comprendere l'espressione di un volto vuol dire leggere nei suoi tratti uno stato psichico: non già riviverlo a nostra volta, questo sarebbe assurdo, ma figurarcelo come una possibilità che è anche nostra.

Naturalmente, come base e condizione di ogni comprendere spirituale vi è l'esperienza interna in senso stretto, ossia la coscienza diretta e immediata dei nostri stati psichici, nella loro vivente connessione. Ma è a questa coscienza originaria di noi stessi che attingiamo per comprendere gli altri. È perché noi stessi viviamo che possiamo comprendere la vita altrui e le sue manifestazioni. Per contro, la natura ci è esterna non nel senso ovvio per cui essa è qualcosa di altro da noi - in questo senso ovvio anche i fenomeni spirituali, la stessa società e la storia ci sono esterni, sono fuori di noi. Bensì nel senso per cui essa è una costruzione dell'intelletto, è un mondo ideale che ha certamente alla sua origine il mondo umano, ma che poi se ne è separata definitivamente.

Si capisce ora chiaramente perché la spiegazione meccanicistica è inapplicabile alla psiche, e di conseguenza al mondo u-

---

<sup>155</sup> *Introduzione*, pp. 55-56.



mano in generale. Spiegare per la scienza significa vedere nel singolo l'espressione del generale, significa ricondurre la parte ad un tutto governato da leggi. La legge spiega il rapporto causale non dall'interno, non nella sua ragione sufficiente, ma solo dall'esterno, solo come una regolarità di successione. Sottoporre la psiche a questo modulo esplicativo sarebbe non solo inutile, ma impossibile. Sarebbe inutile perché vorrebbe dire sostituire a quella connessione vivente che cogliamo internamente nella sua pienezza una rete di rapporti formali, ripetendo così quella concezione astratta della psiche, cara agli empiristi, che si è già dimostrata inutilizzabile. E sarebbe impossibile per due ordini di ragioni: primo, perché tutto quello che nella psiche è finalità, connessione interna e attività resterebbe fuori da questo modo di rappresentare le cose; secondo, perché il nesso causale presupporrebbe un'inalterabilità e una ricorrenza dei fatti di coscienza che è invece confutato dal senso di continua modificazione e di irripetibilità di cui ci dà testimonianza la percezione diretta. I fenomeni psichici non si lasciano distribuire in classi nettamente delimitate. Non possiamo, ad es., parlare di 'percezione', e intendere con ciò tutte le percezioni possibili. In quanto soggetto logico di giudizi scientifici, 'percezione' sarebbe un termine generale nato da un'astrazione del tutto approssimativa. In breve, qualunque processo di idealizzazione, inteso in senso rigoroso, è in questo campo impossibile. Dunque, è impossibile proprio ciò che è fondamentale in tutta la scienza fisico-matematica<sup>156</sup>.

Tale situazione, dalla quale discende in sede di scienze dello spirito una prevalenza del particolare sul generale, presenta però anche un rovescio della medaglia, che va questa volta a tutto vantaggio delle stesse scienze dello spirito: se è vero che questo non sono in grado o comunque non possono trarre profitto dal ricorso a spiegazioni, è anche vero che esse, a dif-

---

<sup>156</sup> Cfr. *Introduzione*, pp. 505-506.

ferenza delle scienze naturali, possono giungere ad una comprensione evidente e assoluta del loro oggetto:

"Ciò di cui divengo cosciente internamente, in quanto stato mio, non è relativo allo stesso modo di un oggetto esterno. Una verità dell'oggetto esterno, come concordanza di un'immagine con una realtà, non c'è, perché la realtà con cui l'immagine dovrebbe concordare non è data in nessuna coscienza e dunque si sottrae al confronto. (...) Viceversa quello che vivo inane stesso, in quanto fatto della coscienza non è altro che ciò di cui divengo internamente cosciente (*inne-werde*). Il nostro sperare e aspirare a qualcosa, il nostro desiderare e volere, questo mondo interno è come tale la cosa stessa"<sup>157</sup>.

Resta aperto il problema: che tipo di conoscenza scientifica può trarre origine dal vivere, dalla comprensione immediata dei propri fatti di coscienza? Quale concetto di scientificità è compatibile con questa fonte di conoscenza così intima e peculiare? Per tentare di rispondere a queste domande dobbiamo entrare nel campo delle scienze dello spirito.

---

<sup>157</sup> *Introduzljone*, pp.504-505 (*Einleitung*, p.394). E. sorprendente come il tema dell'evidenza e della cogenza teoretica della percezione interna ricorra quasi negli stessi termini in autori di così diversa provenienza, quali Brentano, Dilthey e, come vedremo, Bergson. Certo, muta l'intonazione del discorso, e soprattutto muta il modo in cui questo tema viene utilizzato - gli scopi ai quali viene finalizzato, ma è fuor di dubbio che ci troviamo di fronte a un tratto tipico della coscienza filosofica del tempo.



### 5 - *Classificazione e articolazione logica delle scienze dello spirito*

Il corpo delle scienze spirituali, diversamente da quello delle scienze della natura, non presenta un'articolazione razionale, non esibisce un nesso generale in cui trovino espressione i rapporti di interdipendenza e di subordinazione tra le varie discipline. L'articolazione che esse presentano, dice Dilthey, è quella che si è prodotta storicamente sotto la spinta di esigenze nate all'interno dei vari campi, e legate principalmente al problema della formazione professionale. In sostanza, la loro articolazione corrisponde di fatto alla suddivisione delle facoltà universitarie - anche se il terreno di origine di queste scienze non è stato la pura teoria, ma, come quasi sempre accade, la corrispondente pratica professionale.

In queste circostanze, il compito che Dilthey anzitutto si pone è quello di tracciare una panoramica delle varie scienze spirituali che metta in luce in pari tempo i nessi che le vincolano e la loro articolazione razionale, la loro stratificazione logica. Il *Grundkörper* delle scienze dello spirito non è, come abbiamo visto, una costruzione dell'intelletto, come l'atomo della fisica, ma è quanto di più concreto possa esserci dato: l'individuo psicofisico. Ora la psicologia, che è per definizione la scienza degli individui psicofisici, diventa, nell'edificio delle scienze dello spirito, la disciplina di base, la scienza fondamentale.

Nell'unità della loro autocoscienza e nel contesto della loro azione reciproca, gli individui costituiscono l'intero materiale, l'intero campo di studio della scienza dello spirito. Una materia e un campo di studio che è sempre accessibile alla nostra esperienza. Dietro ogni oggetto o fenomeno culturale si cela

sempre infatti un processo di formazione spirituale, cioè un'attività umana. Ovviamente, però, la psicologia non abbraccia in sé, *in nuce*, l'intero ambito delle scienze spirituali. In essa, come del resto in ogni scienza dello spirito, deve necessariamente e coscientemente affermarsi un momento di astrazione dalla totalità: l'individuo deve essere separato dal contesto storico e sociale in cui è originariamente inserito e considerato in generale, ossia in ciò che ha in comune con la generalità degli individui. In tal modo la psicologia realizza una forma di astrazione che è l'esatto contrario di quella posta in essere dalle scienze che studiano la storia e la società: qui, infatti, l'individuo entra in questione solo in quanto è rappresentativo di un momento storico o di una forma di comunità sociale, facendo astrazione proprio da quegli aspetti generali ed extrastorici di cui si occupa l'indagine psicologica.

Ma è legittima, secondo le premesse diltheyane, la procedura estrattiva che la psicologia deve seguire? Non vi è forse una contraddizione tra le astrazioni che la psicologia deve operare e la concezione dell'esperienza come vita, come totalità dell'attività umana e dei suoi prodotti? Non è forse implicito in questo modo di rappresentare l'esperienza un riferimento ineliminabile alla storicità e socialità dello esperire stesso? Che fondamento e che utilità può avere una psicologia che, per definizione, sia limitata a occuparsi soltanto dell'individuo in generale, pre-storico e pre-sociale?

È proprio a partire da queste domande che la concezione diltheyana della psicologia mostra la sua originalità rispetto alla tradizione. Fare astrazione dai contenuti storici dell'esperienza individuale e dal fatto stesso che l'individuo è sempre attivamente inserito in un determinato contesto sociale, non deve portarci a riflettere su un mitico uomo in sé, sul "corredo iniziale di un individuo staccato dal tronco storico della socie-

tà"<sup>158</sup>. Tentare di ricomporre la realtà storica e sociale a partire da questi individui isolati è stato l'errore fondamentale compiuto in vari campi dai sostenitori del metodo costruttivo:

"L'uomo come fatto anteriore alla storia e alla società è una finzione della spiegazione genetica; l'uomo oggetto di una sana scienza analitica è l'individuo come componente della società. L'arduo problema che la psicologia ha da risolvere è la conoscenza analitica delle proprietà generali di quest'ultimo"<sup>159</sup>.

La psicologia di cui in queste pagine Dilthey delinea l'abbozzo, è una psicologia che studia l'individuo in generale, ma non come astratta struttura pre-storica o pre-sociale, bensì come 'componente della società, come individuo predestinato, per sua natura, al condizionamento storico e all'interazione sociale. Non si tratta di una psicologia sociale, né di una psicologia dei rapporti intersoggettivi, è però una psicologia che sa che l'individuo è da sempre nella storia e nella società. Posto questo, l'astrazione in psicologia ci appare non come un procedimento che opera di fatto una riduzione di ciò che è meno essenziale a ciò che lo è di più - e tale era in sostanza il presupposto del metodo costruttivo -, ma come un artificio metodico che serve a stabilire una distinzione di piani di discorso, nella consapevolezza che ogni discorso presuppone tutti gli altri, e ha in sé la possibilità di integrarsi con tutti gli altri in un discorso complessivo e totalizzante. Ciò non toglie, d'altra parte, che, seppure intesa in questo senso, ossia in quanto ci offre un modello generale di individuo, la psicologia non debba essere considerata come la scienza fondamentale anche per altre ragioni.

Il sociologo, il pensatore politico, l'economista, lo storico, il teorico del diritto, nell'esercizio della loro attività di ricerca, hanno sempre di mira, come punto di riferimento più o meno

---

<sup>158</sup> *Introduzione*, p.49.

<sup>159</sup> *Introduzione*, p. 50, cfr. inoltre pp. 49 sgg.

implicito, una determinata immagine dell'uomo. Ebbene, la psicologia che Dilthey auspica è una scienza di base anche perchè deve essere in grado di soddisfare questa esigenza di un modello di natura umana, su un piano rigoroso, sgombrando il campo da ogni intuizione vaga e personale. "La scietiza vuol semplicemente dare esattezza e fecondità a questo modello soggettivo". Ma in che modo?

"La psicologia può assolvere i compiti di una siffatta scienza fondante solo nella misura in cui si tenga nei limiti di una scienza descrittiva che accerta fatti e regolarità di fatti distinguendosi nettamente dalla psicologia esplicativa che vuole poter derivare l'intera compagine della vita spirituale da certi assunti ipotetici.

Solo con tale procedimento si potrà ottenere per quest'ultima psicologia un materiale esatto, imparzialmente accertato, che permetta una verifica delle ipotesi psicologiche. Ma soprattutto, sono in questo modo le singole scienze dello spirito possono ricevere una fondazione che non sia a sua volta malferma"<sup>160</sup>.

Che cosa si debba intendere con *scienza descrittiva* Dilthey qui non lo dice, rimandando la questione alla successiva trattazione gnoseologica. Sul tema, in effetti, egli ritornerà diffusamente in due testi del 1894 e del 1895, dei quali ci occuperemo più avanti<sup>161</sup>.

Nello stesso gruppo di scienze a cui appartiene la psicologia, rientrano altre due discipline 'limitrofe', l'antropologia e la biografia. La antropologia, che è strettamente connessa alla

---

<sup>160</sup> *Introduzione*, p. 51.

<sup>161</sup> L'idea di una psicologia concreta (*Realpsychologie*) compare già in uno scritto del 1865 su Novalis. Insieme ad altri testi di carattere biografico, questo scritto è compreso in *Das Erlebnis und die Dichtung*, 1905 (trad. it. di M. Accolti, Milano, 1947).

psicologia, tant'è che Dilthey talvolta le unifica in un'unica disciplina, può essere considerata come quella parte speciale della psicologia che studia non tanto la struttura psichica dell'individuo, quanto, ma sempre su un piano generale e operando le stesse astrazioni, le differenze caratteristiche e i tipi umani. Il suo compito, in sostanza, è quello di tracciare una tipologia dell'essere umano. Nelle opere successive, l'antropologia assumerà il nome di psicologia comparata.

Un posto a sé, e di tutto rispetto, occupa invece la biografia, ovvero la descrizione di una singola unità di vita psicofisica: "La volontà di un essere umano qui viene colta nel suo corso e nelle sue vicende, nella sua dignità di fine in sé; il biografo deve guardare all'uomo *sub specie aeterni*"<sup>162</sup>. L'uomo, che è descritto dal biografo nella sua ricchezza e complessità di vita, costituisce l'unità storica fondamentale. Ed è pertanto da questa unità reale, e non dalle "morte astrazioni che si cavano di solito dagli archivi", che lo storico può efficacemente risalire alla realtà dell'epoca e del fatto storico. In tal senso, dice Dilthey, "la posizione della biografia nella scienza storica generale, corrisponde alla posizione dell'antropologia nelle scienze teoriche della realtà storico-sociale"<sup>163</sup>. Mentre le scienze storiche fanno riferimento agli uomini reali che il lavoro biografico fa rivivere, le scienze spirituali, teoriche e sistematiche, come la sociologia e l'enomia, assumono come modelli di riferimento i tipi che la antropologia differenzia a partire dalla struttura psichica generale descritta dalla psicologia.

Passiamo ora ad altri gruppi di discipline spirituali. Lo studio dell'individuo, anche nelle sue componenti intersoggettive, va distinto dallo studio della storia e della società. Nello studio della storia della società, l'individuo, colto nel contesto della sua interazione sociale, entra in gioco in modo diverso

---

<sup>162</sup> *Introduzione*, p. 52.

<sup>163</sup> *Introduzione*, p. 52.

da come appare agli occhi dello psicologo. La differenza riguarda però solo il punto di vista, il livello del discorso, e non la natura delle cose. I processi che sono alla base della società, i fenomeni spirituali, i valori, i fini, sono gli stessi che il singolo individuo percepisce internamente in sé. I fenomeni sociali e storici sono sempre, in ultima analisi, fenomeni che cadono nel mondo dell'esperienza e che cogliamo dall'*interno*, nel senso dianzi spiegato. Tuttavia, nella prospettiva delle scienze storiche e sociali essi esibiscono, nel loro complesso, un tale intreccio, una tale ricchezza e complessità di condizioni da sfuggire al punto di vista psicologico e da richiedere un punto di vista specificamente sociale. In breve, per studiare la storia e la società bisogna partire non dall'individuo interagente ma direttamente dal tutto di questa interazione, ossia dalla società stessa.

Quali obiettivi si possono raggiungere procedendo in questa direzione? Le leggi di validità generale a cui le scienze della natura sono pervenute, sono talmente tante e di tale rigore ed efficacia pratica da far impallidire le poche e vaghe generalizzazioni ottenute nelle scienze dello spirito. L'intreccio delle cause e dei condizionamenti è qui estremo e, a quanto sembra, inestricabile. Per contro, in inferiorità sotto questo aspetto, le scienze spirituali trovano pieno appagamento nella determinazione o meglio nella comprensione dell'individuale. Una comprensione in cui opera la totalità della vita psichica del soggetto indagante. L'atteggiamento conoscitivo della scienza dello spirito non comporta alcuna astrazione: è un soggetto senziente, volente e rappresentante quello che realizza la comprensione del fatto storico o culturale. Peraltro, al momento della comprensione - cioè alto teorico, consistente nella formulazione di leggi - può ed anzi deve necessariamente congiungersi un momento pratico-normativo. Per il fatto stesso che il soggetto comprendente comprende con la globa-



lità della sua vita psichica, egli può e deve trarre profitto dalla sua comprensione, svolgendo, oltre ad un'attività storiografico-teoretica, anche una funzione pragmatica: è in condizione di dettare norme che giovino, nei vari campi, alla società futura, che impediscano gli errori del passato e promuovano il bene collettivo.

Psicologia, antropologia e biografia, ognuna in un senso particolare, hanno il carattere di scienze fondamentali. Possiamo definirle come scienze 'del primo ordine'. Partendo da questa base già di per sé articolata, dal corpo complessivo delle scienze storiche e sociali, si distingue anzitutto una disciplina connessa all'antropologia, l'etnologia o antropologia culturale.

"Questa scienza dei popoli studia come il genere umano, sulla base dell'associazione familiare e della parentela si 'distribuisce in cerchie concentriche formate dai diversi gradi di discendenza (...). Dai problemi dell'unità dell'origine e della specie (...) questa scienza passa a distinguere le razze e a determinarne i connotati, ai gruppi compresi in ciascuna di queste razze; sulla base della geografia dispiega la ripartizione della vita spirituale e delle sue differenze sulla superficie terrestre"<sup>164</sup>.

Alla descrizione della genealogia naturale del genere umano sulla terra si sovrappone la ricostruzione delle vicende storiche che hanno portato alla formazione dei vari popoli, ognuno dei quali si presenta con una fisionomia storica e spirituale definita. A partire da qui si distinguono tre grandi gruppi di scienze spirituali, che chiameremo e in seguito se ne comprenderà la ragione, scienze di 'secondo ordine'. Questi tre gruppi hanno rispettivamente per oggetto: 1 - l'organizzazione esterna dalla società; 2 - i sistemi di cultura; 3 - i singoli popoli. Esaminiamo i primi due punti. Del terzo possiamo dire subito che presuppone lo studio degli altri due.

Lo studio della storia e della società, osserva Dilthey, porta

---

<sup>164</sup> *Introduzione*, p. 60.

continuamente a contatto con entità astratte quali l'arte, la scienza, il diritto, la religione, la filosofia; "Esse somigliano a banchi addensati di nebbie che impediscono allo sguardo di arrivare alla realtà effettuale (...). Vorrei insegnare a vedere tale realtà - un'arte che ha bisogno di lungo esercizio come quella di guardare strutture nello spazio - e disperdere queste nebbie, questi fantasmi"<sup>165</sup>.

Disperdere le nebbie e giungere alla realtà effettuale significa riuscire a vedere le attività e le relazioni umane che stanno dietro a questi termini astratti, e comprenderle nelle loro condizioni, nelle leggi che le regolano, nei rapporti che le vincolano. I *sistemi della cultura*, che sono appunto l'arte, la religione, la scienza, il diritto, ecc., non sono altro che formazioni sociali caratterizzate da un fine che rende unitaria e omogenea l'attività degli individui che ne fanno parte. Fini di tal genere, che annodano in un *nesso finalistico* (*Zweckzusammenhang*) le attività degli uomini, sono la bellezza (arte), la verità (scienza), la giustizia (diritto) e così via. Si tratta di aspirazioni collegate a componenti universali della natura umana, e di conseguenza i sistemi sociali che da esse derivano si configurano come connessioni che attraversano la storia e sopravvivono ad ogni mutamento. Proprio la loro costante presenza nel divenire storico rende possibile l'analisi scientifica del mondo spirituale - e questo, come vedremo, è un punto fondamentale di tutta l'impostazione diltheyana.

In generale lo scopo dell'indagine intorno ai sistemi della cultura è quello di determinare i rapporti di dipendenza e di condizionamento tra i vari elementi della connessione. Il risultato deve essere la ricostruzione della struttura integrale di tali rapporti. Va subito notato che nella misura in cui gli elementi della connessione sono di natura diversa - morale, emotiva, in-

---

<sup>165</sup> *Introduzione*, p. 62.

tellettuale - anche le forme dei loro reciproci rapporti saranno diverse. Il che fa emergere immediatamente una differenza di fondo rispetto alla sociologia positivista di Comte e Spencer, secondo la quale tutti i rapporti di un sistema sono riconducibili a relazioni di natura causale.

Tra le relazioni di un sistema occorre anzitutto distinguere quelle che si presentano in tutti i sistemi di quel tipo, da quelle che sono peculiari solo di singoli sistemi di quel tipo. Lo studio del primo gruppo di relazioni - studio che sarà di natura prevalentemente sistematica - deve portare all'elaborazione di una *Teoria generale del sistema*; lo studio del secondo gruppo porterà invece alla caratterizzazione storiografica delle varie particolarizzazioni storiche del sistema<sup>166</sup>.

Chiaramente nella fissazione di tali relazioni svolgeranno un ruolo essenziale concetti di natura psicologica. Si pensi, ad es., a concetti come quello di bisogno, in economia, di certezza, nella scienza, di equità, nel diritto, ecc. Ora, quali rapporti intercorreranno tra questi concetti psicologici e quelli di natura generale di cui si occupa la psicologia? Posto che la soluzione definitiva di questo problema viene demandata da Dilthey alla trattazione gnoseologica, quello che egli osserva qui è comunque sufficiente a farcene intravedere la soluzione - soprattutto se teniamo conto che la questione verrà ripresa da Dilthey in opere successive, secondo un orientamento che trova qui il suo nucleo di origine.

I concetti psicologici relativi a un sistema di cultura, e che formano la base concettuale della scienza di quel sistema, si differenziano da quelli propriamente psicologici non per la loro natura, ma per la prospettiva e per gli scopi per i quali entrano in gioco. Da un lato essi, in quanto concetti generali, ad es. quelli di economicità e di bisogno, vengono considerati sempre in relazione alle produzioni storicamente determinate a

---

<sup>166</sup> Cfr. *Introduzione*, p. 65.

cui danno luogo; dall'altro e di conseguenza, essi fanno parte integrante dell'apparato concettuale e del linguaggio della scienza del sistema e per ciò stesso perdono il carattere di concetti psicologici e acquistano, nei vari casi, quello di concetti economici, giuridici, scientifici ecc.

"I contenuti insiti in quella componente della natura umana su cui si fonda il nesso finalistico di un sistema, nell'interagire degli individui entro le condizioni naturali producono fatti disposti in progressione storica che costituiscono il fondamento dell'analisi del sistema, ma si differenziano dai contenuti sviluppati dalla psicologia e posti alla base di questa (...). Così i concetti psicofisici di bisogno, economicità, valore, lavoro, ecc., costituiscono la base necessaria (non più psicologica) per l'analisi che deve compiere l'economia politica. E come tra i concetti, così (in base al rapporto che lega concetti a proposizioni) fra i dati dell'antropologia e le proposizioni fondamentali di queste nuove scienze sussiste del pari una relazione tale per cui nel nesso ascendente delle scienze dello spirito queste ultime si possono chiamare verità di second'ordine"<sup>167</sup>.

Nel rapporto tra concetti propriamente psicologici e i concetti di secondo ordine si rispecchia il rapporto che in generale sussiste tra le scienze del primo ordine e le scienze dei sistemi culturali e dell'organizzazione esterna. Da un lato i concetti di secondo ordine, inquanto pur sempre di natura psicologica, stanno in un rapporto di dipendenza naturale rispetto ai concetti della psicologia - la quale, in tal senso, si riafferma come scienza fondamentale, come metalinguaggio rispetto ai linguaggi delle scienze particolari. Dall'altro, la relazione tra la psicologia e le basi concettuali delle altre scienze spirituali è così complessa e inesauribile da rendere vano ogni tentativo di 'riduzione' e da porre l'esigenza di una fondazione gnoseologi-

---

<sup>167</sup> *Introduzione*, p. 66.

ca autonoma di queste ultime<sup>168</sup>.

L'individuo descritto dalla psicologia rappresenta il modello ideale di riferimento delle scienze dei sistemi culturali. L'articolazione naturale della vita psichica in sentimento, volontà e rappresentazione è, del resto, all'origine dell'articolazione dei sistemi culturali. Ogni componente psichica è la condizione di origine di un sistema di cultura. Ad essa si connettono originariamente i fini e i valori del sistema. La fantasia, ad es., non già concepita come facoltà astratta dello spirito, ma in quanto opera nel contesto della globalità della vita psichica, è all'origine dell'arte. L'intelletto è all'origine della scienza, e così via. Tuttavia, se nella struttura psichica si trovano le condizioni primarie e storiche della formazione di un sistema, affinché questo si sviluppi in una connessione sociale duratura, capace di sopravvivere ai singoli individui che pure hanno contribuito alla sua produzione e conservazione, bisogna che le azioni individuali trovino nel mondo esterno le condizioni e il materiale per oggettivarsi, per dar vita a strutture spirituali permanenti. Il sistema di cultura deve acquistare una veste oggettiva, materiale, e configurarsi di fronte al singolo come qualcosa di dato, da sempre, nella forma di un valore sociale. La fantasia artistica deve concretizzarsi nell'opera d'arte, ossia in un oggetto culturale che esiste nel mondo ed è da tutti fruibile. Analogamente, la coscienza giuridica deve tradursi in un complesso di istituti giuridici, dotato di esistenza oggettiva.

"Il carattere di oggettività massiccia dei sistemi, il loro avere una durata esteriore indipendente dagli individui, sono il frutto di questo combinarsi dell'attività viva ma transeunte delle persone con parti del mondo esterno, elaborate in modo da costituire dei valori rispetto al fine del sistema"<sup>169</sup>.

---

<sup>168</sup> Cfr. *Introduzione*, p. 66.

<sup>169</sup> *Introduzione*, p. 72.

Evidentemente l'individuo, proprio in quanto presenta una struttura psichica così variamente articolata, è 'punto di intersezione' di una molteplicità di sistemi culturali. Non soltanto nel senso che le sue attività si diramano in più direzioni, ma anche nel senso che i suoi singoli atti possono rientrare ad un tempo nella connessione di più sistemi di cultura. Ad esempio, osserva Dilthey, l'attività di uno studioso intento a scrivere un'opera scientifica non fa soltanto parte integrante del sistema culturale della scienza, ma è rilevante anche da un punto di vista giuridico, perchè lo studioso con la sua opera ottempera a un obbligo stabilito contrattualmente, e così via. I sistemi culturali, dunque, non si configurano come strutture sociali autonome, ma si intrecciano e si fondono in più punti, generando formazioni complesse difficilmente differenziabili. È solo la scienza che, operando una serie di astrazioni, traccia nette linee di demarcazione, rappresentandosi ogni sistema come un oggetto autonomo e a se stante.

Lo studio dei sistemi culturali non può prescindere, d'altra parte, dalla considerazione delle *organizzazioni esterne* della società - lo stato, innanzitutto, quindi la famiglia e ogni altra forma di associazione. Ogni sistema, infatti, nasce e progredisce nel tutto della realtà storica e sociale ed è sempre, in misura più o meno grande, soggetto all'influenza dell'organizzazione esterna. L'anello di congiunzione tra i sistemi di cultura e l'organizzazione esterna è il *diritto*.

Il diritto, dice Dilthey, è un nesso finalistico, ossia un sistema della cultura. La sua condizione d'essere è la coscienza giuridica, intesa come componente psicologica costante dell'individuo. Considerato in tal senso, esso ci appare come un sistema culturale come tutti gli altri. Se però guardiamo alla funzione che esso svolge e quindi al fine stesso che è perseguito dalla coscienza giuridica individuale, constatiamo che esso, per sua natura, esiste solo in funzione dell'organizzazione

esterna. Il fine ricercato da ogni ordinamento giuridico è quello di delimitare "le sfere d'azione degli individui nei rapporti fra loro, col mondo delle cose e con la volontà collettiva", e quindi di esercitare una coercizione della volontà dei singoli. Considerato in questa luce, il diritto presuppone necessariamente l'oggettivazione di una volontà collettiva, ossia un potere istituzionale statale.

Da un lato, dunque, la coscienza giuridica individuale è pur sempre la condizione di origine della volontà collettiva - e in questo senso Dilthey rifiuta quelle teorie secondo le quali è l'ordinamento giuridico che crea la coscienza giuridica individuale. Dall'altro, la volontà collettiva, a sua volta, è la condizione della realizzazione del fine della coscienza giuridica - e da questo punto di vista Dilthey si oppone a quelle concezioni che fanno risalire ad un'unificazione delle coscienze giuridiche dei singoli in un nesso finalistico, la nascita della volontà collettiva. Tra la coscienza giuridica, da cui originariamente nasce il diritto, e la volontà collettiva, che è, materialmente, la portatrice del diritto, l'espressione giuridica della volontà esterna statale, sussiste dunque un rapporto bilaterale di natura assolutamente peculiare - un rapporto la cui esatta determinazione competerà, del resto, all'esame gnoseologico. La peculiarità del rapporto fa del diritto il *trait d'union* tra i sistemi di cultura e l'organizzazione esterna:

Questo fatto è il diritto. In esso si trova ancora unito quanto poi si separa in sistemi della cultura e organizzazione esterna dalla società: così il fatto del diritto spiega la natura della separazione che qui ha luogo, e quello delle molteplici relazioni di quanto si separa"<sup>170</sup>.

Nel diritto il momento del sistema culturale e quello dell'organizzazione esterna sono fusi in un'unica realtà. Le norme

---

<sup>170</sup> *Introduzione*, p. 76. Sul problema del diritto in Dilthey, cfr. G. Calabrò. *Dilthey e il diritto naturale*, Napoli, 1968.

di legge che formano un ordinamento sono ad un tempo emanazione della coscienza giuridica dei singoli ed espressione della volontà imperativa dell'organizzazione esterna. Negli altri sistemi, si compie invece una separazione di questi momenti che comporta un rendersi indipendente - pur sempre relativo, tuttavia - della volontà e attività dei singoli rispetto allo stato. Così, se nel sistema economico l'influenza dello stato, nel complesso delle sue istituzioni, è ancora forte, nell'eticità (*Sittlichkeit*), che è un sistema interiore della cultura, la separazione è più netta. E l'arte e la scienza poi, quantunque storicamente non siano state certo immuni dall'influenza dell'organizzazione esterna, non conoscono barriere nazionali e possono essere trattate, almeno per certi aspetti, del tutto indipendentemente dall'organizzazione sociale.

Come si è visto, lo studio scientifico dei sistemi culturali richiede, sia nella fase storiografica, sia in quella sistematica e pratico-normativa, la considerazione e delle basi psicologiche e del contesto storico-sociale complessivo a cui il sistema inerisce. La stessa esigenza sorge nel caso delle scienze che hanno come oggetto le forme dell'organizzazione sociale.

Esaminiamo anzitutto il concetto di *organizzazione esterna* (*äussere Organisation*). Se i sistemi culturali, dice Dilthey, sono il motore del progresso storico, in quanto consentono di custodire e tramandare il patrimonio culturale che la società produce, le organizzazioni esterne sono condizioni altrettanto fondamentali di tale progresso. Dal punto di vista soggettivo, il concetto di organizzazione esterna può essere caratterizzato dicendo che il singolo ha coscienza che la propria volontà è inserita in una trama di relazioni esterne di comunanza, dipendenza e dominio rispetto a cose e persone. Uno stesso soggetto, generalmente, è membro al tempo stesso di più forme di organizzazione: è cittadino di uno stato, membro di una famiglia, fedele di una chiesa, militante di un partito politico e



così via. Ora, "questo stato di fatto, composito com'è, dà luogo a un certo impasto in cui il senso di esercitare un potere si fonde con quello di subire una pressione, il senso della comunanza con quello dell'essere-per-sé, il senso di obbligazione esteriore con quello della libertà, e tutto questo forma una componente essenziale del nostro senso concreto di noi stessi"<sup>171</sup>. Considerando questo stato di cose da un punto di vista oggettivo, il soggetto non ci appare più come una individualità autodeterminantesi, ma come inserito in un contesto di legami di dipendenza che lo sovrastano. In tal senso, egli si configura appunto come il soggetto a un tempo attivo e passivo dell'organizzazione sociale.

Anche per quanto riguarda le scienze dell'organizzazione esterna si pone preliminarmente il problema di determinare i concetti psicologici di secondo ordine che formano la loro base concettuale. In questo caso, tuttavia, la base è comune all'intero ambito di questo gruppo di scienze. I fatti psicologici in questione sono essenzialmente due. Il primo, che approssimativamente può essere definito come *sensò di comunanza (Gemeinsinn) o istinto sociale (Geselligkeitstrieb)*, consiste in questo:

"A molte e diverse relazioni psichiche fra individui, alla coscienza di un'origine comune, all'abitare insieme gli stessi luoghi, all'affinità degli individui che dipende da tali circostanze (...) al vario coordinamento prodotto dalle funzioni e dai fini insiti nella vita psichica, si allaccia su qualsiasi livello, un sentimento di comunanza"<sup>172</sup>.

Una situazione di fatto, ad es. la comunanza di un interesse o di una minaccia, fa emergere questo sentimento. Ma il sentimento stesso non si aggiunge dall'esterno alla relazione psichica di partenza, bensì la penetra dall'interno conferendole una colorazione affettiva. Il senso della comunanza si manife-

---

<sup>171</sup> *Introduzione*, p.89.

<sup>172</sup> *Introduzione*, p.91.

sta, in altri termini, come una caratteristica immanente alla relazione psichica ed è difficilmente afferrabile in se stesso. Questo complesso rapporto esige un'analisi accurata che, partendo dalla specificità della relazione, colga il sentimento di comunanza non genericamente, ma così come si presenta caso per caso. L'errore da evitare è quello di considerarlo come un'entità astratta, un istinto sempre uguale a se stesso.

Esso, in realtà, assume una veste particolare a seconda del contesto di relazioni da cui sorge. Del resto, è proprio a motivo di questa sua dipendenza dalle condizioni storiche e fattuali che il concetto di questo sentimento non cade nella competenza della psicologia, ma appartiene all'apparato concettuale e linguistico delle scienze di secondo ordine.

Il secondo fatto è il "rapporto di dominanza e dipendenza fra le volontà". È la costrizione esterna che si fa motivazione psicologica. Naturalmente anche questo fatto è relativo, suscettibile di presentarsi in gradi e forme diverse. Il vincolo che si può esercitare dall'esterno su una volontà non è mai assolutamente inderogabile. Per questo ogni forma di organizzazione esterna costituisce un insieme più o meno compatto, più o meno unitario.

I problemi gnoseologici che si prospettano a proposito di questi fatti psicologici elementari riguardano da un lato il loro reciproco rapporto, dall'altro il rapporto e i limiti entro cui essi possono essere ricondotti a concetti di primo ordine. Quali relazioni intercorrono tra l'individuo storicamente determinato, che è sempre partecipe, sia attivamente che passivamente, di sistemi di cultura e di organizzazioni sociali, e l'individuo pre-storico che è analizzato dalla psicologia descrittiva? Come deve essere impostato il rapporto tra l'individuo in generale e l'individuo concreto, che vive in un certo momento storico e in una comunità sociale? Queste domande sollevano un problema decisivo, che sarà sempre al centro del-

la riflessione diltheyana.

Le organizzazioni esterne sono associazioni interpersonali fondate su un fine. Le caratteristiche tipiche di ogni forma di associazione sono le seguenti: 1 - la presenza di una struttura, ossia il fatto che i rapporti che legano le volontà in un'organizzazione esterna, esibiscono sempre una forma specifica, dotata di una sua stabilità; 2 - la dipendenza della struttura e della funzione stessa esercitata dall'organizzazione, dal fine per cui essa è sorta. Anche se in apparenza può sembrare che la struttura e il fine dell'associazione siano da ricondurre, come effetti, all'azione di un potere, quest'ultimo "è pur sempre soltanto una specie e un modo in cui può organizzarsi la struttura". In sostanza, dice Dilthey, aveva ragione Aristotele scrivendo, all'inizio della *Politica*, che "ogni associazione si forma in vista di un qualche bene". La relazione tra fine, struttura e funzione rappresenta il punto di partenza dell'analisi scientifica dell'organizzazione esterna. Ciò che è rilevante a tale proposito è che il nesso che unisce questi elementi non si presenta come una costruzione ipotetica dell'indagatore, ma come un fatto vissuto, accessibile direttamente all'esperienza storica:

"La relazione tra fine, funzione e struttura che nel regno dell'essere organico guida l'indagine solo come un mezzo di conoscenza introdotto ipoteticamente, è qui vissuta (*erlebte*), storicamente dimostrabile, accessibile alla nostra esperienza sociale. Quindi è cosa ben diversa voler spiegare il concetto di organismo così come è constatabile nei fatti della natura, dove è oscuro e ipotetico, come guida per le condizioni e i rapporti che tale relazione tra fine e struttura instaura nella società, e che sono invece vissuti e chiari"<sup>173</sup>.

Un'ulteriore tematica, ricca di risvolti gnoseologici, che si presenta preliminarmente nello studio dell'organizzazione sociale, riguarda il rapporto tra la *società civile* e lo *stato*. Il prob-

---

<sup>173</sup> *Introduzione*, p. 97 (*Einleitung*, p. 71)

lema che solleva non riguarda tanto il riconoscimento dell'esistenza di una realtà fattuale alla base di tale distinzione. È ovvio, egli osserva, che allo stato, alle sue istituzioni, non si contrappongono mai i singoli individui, intesi come componenti elementari e distinte dalla società, ma compagini di individui, gruppi sociali accomunati da interessi e fini convergenti. Di fatto è sempre possibile separare lo stato, in quanto tale, dalla società, ad esempio dalle classi. Il problema è piuttosto quello di vedere se sia legittimo differenziare, sulla base di questa situazione di fatto, due scienze, due realtà scientifiche distinte: è legittimo affiancare a una scienza dello stato, o scienza politica, una scienza della società? Il dubbio è che la stessa società civile, in sede di trattazione scientifica, debba essere ricondotta all'organizzazione statale. Ancora una volta la risoluzione del problema esige un'indagine gnoseologica che chiarifichi l'origine dei concetti e i loro rapporti. Sia la nozione di stato che quella di società civile derivano da un'astrazione dal tutto della realtà storico-sociale. La gnoseologia dovrà chiarire i nessi di dipendenza che qui vigono, ponendo così le condizioni per affrontare anche importanti problemi specifici, come ad es. quello del rapporto tra la coscienza di classe e il concreto essere-per-sé dell'individuo.



*6 - Critica della filosofia della storia e della sociologia. Il compito della scienza storica*

Abbiamo visto finora che l'articolazione tra le varie scienze dello spirito, se si è prodotta storicamente sotto la spinta della necessità pratica della formazione professionale, non è priva, d'altra parte, di un autentico fondamento razionale. La suddi-

visione tra scienze del primo e del secondo ordine, e tra scienze dei sistemi culturali e scienze dell'organizzazione esterna e dei singoli popoli, scaturisce secondo una necessità essenziale dai reciproci rapporti sussistenti tra le basi concettuali di queste varie discipline.

Nei primi due libri della *Introduzione* Dilthey si limita ad accennare a questa distinzione e a questi rapporti, mentre il suo scopo precipuo è quello di delineare una panoramica della situazione delle scienze spirituali e soprattutto di indicare i problemi gnoseologici che ad esse sono connessi, primo fra tutti quello concernente la loro autonomia. La trattazione gnoseologica che egli avrebbe dovuto condurre nel quarto e quinto libro, e che mai portò a termine, almeno nella sede programmata, avrebbe dovuto riprendere in esame tutta la problematica e attuare in via definitiva l'opera di fondazione. Tuttavia, anche sulla base di questi due primi libri, gli intenti e le linee essenziali della fondazione ci appaiono chiari; l'esigenza primaria di Dilthey è la costruzione di un apparato concettuale rigoroso ed autoevidente nelle sue connessioni, che non pecchi (come quello positivista) di astrazione e unilateralità; i concetti che egli vuole fondare e articolare secondo rapporti essenziali debbono rappresentare, per gli studiosi della materia, degli strumenti efficaci che permettano una comprensione scientifica dei fenomeni storici e sociali. Certo, nessuno di tali concetti è, per dirla con Hegel, veramente concreto; ognuno di essi implica operazioni di astrazione e selezione. L'esigenza è però proprio quella che tali operazioni, di cui è peraltro sempre necessario essere consapevoli, siano condotte in modo da non sacrificare la ricchezza della realtà e da permettere in ogni caso un richiamo articolato e razionale ad altri concetti e dunque ad altri aspetti della realtà, in una prospettiva generale. Così ad es., lo studio di un sistema culturale, qual è l'economia, muove da una base concettuale di

secondo ordine che se da un lato fa astrazione dai concetti di primo ordine propri della psicologia, dall'altro astrae dai concetti di secondo ordine che formano la base delle scienze dell'organizzazione esterna. L'uomo economico, che l'economia politica assume come componente elementare della sua analisi, non è l'uomo in generale di cui parla la psicologia, ma non è neanche, d'altro canto, l'uomo cittadino a cui mira la scienza dello stato - e cionondimeno tra questi concetti sussistono precise relazioni essenziali che la stessa economia politica deve far entrare in gioco. Similmente, il soggetto tematizzato dalle scienze del diritto non si identifica con l'uomo a cui rivolge il suo interesse la scienza dell'eticità: ma anche qui è chiaro che la coscienza giuridica ha quanto meno una parentela con la coscienza etica, una parentela che né il giurista né il pensatore morale possono ignorare.

L'intero apparato concettuale delle scienze dello spirito esibisce, dunque, un nesso unitario. Ogni sua parte rimanda e trova giustificazione e completamento nelle altre. In questo senso l'astrazione implicita in ogni concetto non è dannosa né limitativa, ma, analogamente a quel che accade nelle scienze della natura (si pensi, ad es., a meccanica e dinamica nell'ambito della fisica) è un'esigenza immanente al procedimento scientifico. In un altro senso, tutto ciò pone nondimeno un nuovo e grave problema. Ogni scienza particolare dello spirito separa il proprio oggetto dal tutto della realtà storica e sociale; ma i fenomeni che essa studia sono nati e son parte integrante proprio di questo tutto. Questo tutto è la loro sede naturale. "E così veniamo sospinti verso l'ultimo e più generale problema delle scienze dello spirito: si dà una conoscenza di questo tutto della realtà storico-sociale?"<sup>174</sup>.

Esiste una scienza particolare che ha per oggetto questa realtà effettuale della sua globalità e che ia studi indipenden-

---

<sup>174</sup> *Introduzione*, p. 118.

temente dai risultati delle altre scienze particolari? Pur se in direzioni contrastanti, la *filosofia della storia* e la *sociologia* rispondono a questa domanda in modo nettamente affermativo. Entrambe, l'una secondo un'ispirazione metafisico-teologica (Vico, Herder, Hegel), l'altra secondo un'ispirazione metafisico-naturalistica (Comte, Turgot, ecc.), cercano di racchiudere in una formula, in un principio di sviluppo, l'intero decorso mondiale della storia. Ma inevitabilmente insieme alla pretesa di abbracciare la totalità della storia, affiora qui anche l'intento di comprenderne il senso, di individuare il fine e i valori che essa tendenzialmente realizza. Ebbene, queste due correnti di pensiero sono fuori strada sia nello scopo che si prefiggono, sia nei metodi che impiegano. Quanto allo scopo, occorre dire che "una parola ultima e semplice che dica il senso vero della storia, non c'è, non esiste più di quanto abbia da svelare una parola del genere la natura".

Negare, da parte di Dilthey, che si possa parlare di un senso della storia non è un'affermazione arbitraria, un pregiudizio a sua volta metafisico, ma è una posizione che scaturisce coerentemente da tutto il suo discorso, e che, come vedremo meglio anche in seguito, ne caratterizza la direzione fondamentale su un piano generale e anche ideologico. La teorizzazione di un senso della storia implica necessariamente la posizione di fini e valori assoluti e quindi atemporali.

"Valore e norma esistono solo in rapporto al sistema delle nostre energie e senza rapporto a tale sistema non hanno più alcun senso immaginabile. Un qualunque disporsi della realtà effettuale non può avere mai valore in sé ma sempre solo nel suo rapporto a un sistema di energie. Donde anche discende che quanto è sentito come valore nel sistema delle nostre energie, e quindi presentato come norma alla volontà, noi lo ritroviamo naturalmente anche nel decorso storico del mondo

come un suo stesso contenuto investito di valore e di senso; ogni formula in cui esprimiamo il senso della storia è solo un riflesso di quanto viviamo nella nostra interiorità; la stessa forza del concetto di progresso, più che nell'idea di un fine, sta nell'esperire direttamente la tensione del nostro volere (...). Il sentimento indistruttibile del valore e del senso della storia dipende appunto da tale circostanza"<sup>175</sup>.

Troviamo qui, formulata in termini fin troppo crudi, e che in effetti nelle opere successive troveranno una certa attenuazione, la tesi storicistica di Dilthey. La credenza nel senso della storia è, per così dire, un inganno della nostra natura. Essa nasce da un'inconsapevole confusione di piani: proiettiamo nella storia valori e norme che sono nostri, che viviamo in noi, che appartengono al nostro momento storico, e che solo in questo contesto fungono da valori e da norme. Ma in tal modo trasgrediamo le regole dell'analisi scientifica del mondo spirituale, in quanto ne interpretiamo i fenomeni non attraverso una comprensione che parta da essi stessi, ma mediante una trasposizione ed una ipostatizzazione arbitrarie<sup>176</sup>.

Ma, come si è detto, non è soltanto nello scopo ma anche nel metodo che la filosofia della storia e la sociologia sono fuori strada. Basterà dire, a queste proposito, che i loro rispettivi metodi, per quanto siano completamente diversi, addirittura antitetici, sono entrambi speculativi, apriorici. Le generalizzazioni a cui pervengono non scaturiscono da un'analisi effettiva della realtà storica, ma sono formulate, appunto aprioristicamente, sulla base di un principio generale che costituisce il centro del loro pensiero. Nella sostanza, ciò che Dilthey rimprovera loro è l'autonomia e il senso di superiorità che osten-

---

<sup>175</sup> *Introduzione*, p.130.

<sup>176</sup> Il senso esatto di questa critica emergerà solo quando, in opere successive, Dilthey approfondirà la nozione di comprensione.



tano rispetto alla pratica dell'analisi storico-sociale e quindi rispetto all'insieme delle scienze particolari dello spirito. Esse pretendono di studiare il tutto della storia senza prendersi la briga di scomporlo secondo criteri razionali, nella molteplicità delle sue parti. Non si rendono conto che è solo muovendo da questa scomposizione, che è operata dalle scienze particolari, che si può concepire di ricomporre e comprendere l'unità razionale del tutto.

In effetti, se il concetto di una filosofia della storia è da eliminare per ragioni sia teoriche che metodologiche, l'idea di una storia universale e integrale del genere umano, di una storia che descriva e comprenda il divenire mondiale in tutti i suoi aspetti e faccia così emergere anche regolarità e linee tendenziali di sviluppo, non è nulla di utopistico. La legittimità di questa idea fa tutt'uno con la possibilità di concepire una disciplina storica che faccia propri, raccogliendoli in una sintesi superiore, i risultati storiografici e sistematici conseguiti da tutte le scienze particolari dello spirito. Si chiarisce così la posizione e la funzione della storia di fronte alle altre scienze spirituali. Preso in se stesso, il lavoro dello storico è simile, per un aspetto essenziale, a quello dell'artista: entrambi si appagano nella determinazione del particolare. Ma la storia acquista una nuova dignità e un nuovo compito scientifico se la consideriamo nel suo rapporto con la totalità articolata del sapere spirituale.

"È la stessa scienza storica a impiegare, nel suo progresso, in grado sempre maggiore, le scienze particolari, indicate fin qui, per spiegare il nesso della storia. La comprensione di ogni parte della storia esige l'impiego dei mezzi, unificati, di diverse scienze particolari dello spirito, dall'antropologia in avanti. Quando Ranke dichiara che vorrebbe cancellare il suo io per vedere le cose così come son state, ciò esprime molto bene e con efficacia la viva aspirazione alla realtà og-

gettiva che anima il vero storiografico. Ma questa aspirazione deve necessariamente armarsi della conoscenza scientifica delle unità psichiche che compongono tale realtà, deve conoscere le strutture permanenti che si sviluppano nell'interagire di quelle e sono portatrici del progresso storico: altrimenti non conquisterà una realtà come questa, che non si coglie affatto in un puro e semplice guardare ma solo analiticamente, per scomposizione"<sup>177</sup>.



### 7 – Idee per una psicologia

Più che offrire soluzioni definitive, l'*Introduzione*, come è apparso chiaro, dischiude un ampio, forse illimitato orizzonte problematico. La successiva produzione diltheyana si dispiega per l'appunto entro questo orizzonte, percorrendolo ed esplorandolo in una molteplicità di direzioni, ma anche ritornando sugli stessi problemi da nuovi punti di vista e ponendo così sempre di nuovo in discussione le basi del suo discorso. In sostanza, però la sua riflessione si sviluppa, o meglio procede, giacchè fin dal periodo giovanile è stato questo il suo orientamento, secondo due direttrici fondamentali: la storia e la critica della cultura e l'indagine metodologica e filosofica - connesse l'una all'altra nell'unità dello stesso progetto teoretico.

Con la pubblicazione nel 1894 di *Idee su una psicologia descrittiva e analitica*, il discorso lasciato in sospeso nella *Introduzione* viene ripreso in uno dei suoi aspetti centrali, ossia nel progetto di costruire una psicologia che, andando ad occupare una posizione basilare nel corpo delle scienze dello spi-

---

<sup>177</sup> *Introduzione*, p. 126.

rito, porga alcune delle condizioni indispensabili per la loro autonoma fondazione gnoseologica. Rispetto a questa problematica generale, la prospettiva in cui Dilthey si muove nelle *Idee* coincide con quella che si era delineata nell'*Introduzione*. Vedremo, tuttavia, che la tematizzazione del problema psicologico fa affiorare nuove difficoltà e nuove linee di ricerca, che se non modificano certo l'impostazione di fondo, provocano però uno spostamento dei centri di interesse, preparando in tal modo gli ulteriori progressi del suo pensiero.

Nell'*Introduzione* il compito più difficile che si era configurato in rapporto alla psicologia era quello di fare in modo che la caratterizzazione delle legalità e delle strutture generali della psiche, cioè lo studio psicologico dell'uomo in generale, non cadesse nelle astrazioni e negli apriorismi in cui sempre erano incorse la psicologia e la gnoseologia del passato, vuoi di origine empirista, vuoi di origine kantiana, ma riuscisse a fornire una descrizione globale della natura umana che fosse conciliabile, o piuttosto che risultasse proficua ai fini di una comprensione di quelle attività psichiche di secondo ordine - sempre storicamente condizionate - che sono alla base delle varie formazioni spirituali. È proprio in rapporto a questo problema, che coinvolge del resto il tema più vasto della relazione tra universalità e particolarizzazione storica, che verranno in luce nelle *Idee* le difficoltà maggiori, che renderanno necessaria l'apertura di nuove prospettive.

Tra la pubblicazione dell'*Introduzione* nel 1883 e quella delle *Idee* nel 1894 la situazione degli studi psicologici è profondamente mutata: le ricerche di Wundt sulle attività psichiche superiori, i risultati profondamente innovatori raggiunti dagli psicologi formati alla scuola di Brentano, primo fra tutti Stumpf, la stessa psicologia jamesiana, segnano il superamento delle posizioni della psicologia associazionista, prodotto naturale del positivismo. Pur senza rinunciare alla pro-

pria originalità, che egli deriva dagli scopi di ampio respiro connessi al suo interesse per la psicologia, Dilthey non si mostra estraneo a queste nuove correnti di pensiero, anzi ammette esplicitamente una loro influenza e ad esse si collega idealmente. In Stumpf e in James, in particolare, egli vede senz'altro degli alleati spirituali. I primi cinque capitoli delle *Idee* seguono un filo conduttore preciso: differenziare la propria psicologia, che viene connotata come descrittiva e analitica, dalla psicologia esplicativa. Egli definisce i due ambiti di azione, i rispettivi metodi e fini, i loro rapporti.

Che cosa è la psicologia esplicativa? Storicamente si può dire che, tranne poche eccezioni, quelle dianzi citate, tutta la psicologia moderna, che è nata e si è sviluppata parallelamente alla formazione e affermazione della moderna coscienza scientifica, è di tipo esplicativo. Agli straordinari progressi delle scienze naturali, hanno fatto eco i reiterati tentativi di raggiungere gli stessi traguardi anche nell'ambito della psiche. Lo stretto legame con la scienza della natura si è ripercosso sull'impostazione e sui metodi che questa psicologia si è data: in sintesi, possiamo dire che essa ha sempre cercato di trattare la mente come un oggetto appartenente al mondo della natura.

I tratti distintivi della psicologia esplicativa sono due: il ricorso massiccio ad ipotesi e l'uso di un metodo costruttivo. Vediamo il primo aspetto. L'assunzione di ipotesi è, dice Dilthey, un procedimento inevitabile in ogni trattazione psicologica. Esistono aspetti della vita mentale che non appaiono direttamente all'esperienza interna e che quindi sarebbe impossibile studiare senza estendere ad essi, ipoteticamente, le caratteristiche emerse nell'analisi diretta. L'ipotesi ha in psicologia una funzione di integrazione: serve a completare ciò che è direttamente esperibile con ciò che esorbita dalla nostra esperienza. Per rendersene conto basta pensare al campo dei processi psichici inconsci: come sarebbe possibile indagare qu-

esto aspetto della vita psichica, senza ipotizzare che esso sia, almeno in parte, analogo agli aspetti consci?

Ma è in tutt'altro senso che la psicologia esplicativa fa uso delle ipotesi. L'ipotesi non serve qui semplicemente a colmare le lacune della nostra esperienza possibile, ma ci fornisce in effetti un'interpretazione scientifica della globalità della vita psichica. All'ipotesi viene assegnata la stessa funzione che essa esercita nella scienza della natura, e che in questo campo è resa necessaria dalle caratteristiche della conoscenza naturale. Qui, mediante l'introduzione di un apparato di ipotesi, i dati dell'esperienza sensibile, che originariamente ci si presentano legati solamente da mere relazioni di contiguità e successione, vengono unificati in un sistema unitario, regolato da un rigoroso nesso causale. L'idea stessa di un ordinamento causale è un'ipotesi, è anzi l'ipotesi fondamentale. Nella nostra apprensione del mondo esterno noi non esperiamo nulla del genere, ed è soltanto ipoteticamente che sovrapponiamo alle impressioni sensibili uno schema causale.

La psicologia esplicativa segue lo stesso percorso: scompone l'esperienza interna in una serie di dati elementari, che unifica poi razionalmente, secondo un modello causale introdotto ipoteticamente. Dapprima disarticola il dato immediato, poi lo riannoda sulla base di ipotesi. E arriviamo così al secondo punto: il metodo costruttivo. A partire dalla serie degli elementi psichici introdotti e caratterizzati ipoteticamente, e sulla base di una legalità causale assunta altrettanto ipoteticamente, la psicologia esplicativa cerca di rendere conto, attraverso una sorta di deduzione, della costruzione di tutte le formazioni psichiche, dalle più semplici alle più complesse.

Questi due tratti distintivi sono comuni all'intero ambito della psicologia esplicativa: alla psicologia fenomenista, nata dalla filosofia di Hume, non meno che alla psicologia a base biologica che ebbe in Spencer il suo fondatore e che più della

prima è figlia dello spirito del positivismo. Nel primo caso gli elementi e le leggi causali di aggregazione sono di natura psichica: l'ipotesi fondamentale è che nella sfera mentale agiscano forze analoghe a quelle operanti nella natura. Nel secondo caso, agli elementi e alle leggi psichiche si aggiungono dati e schemi esplicativi di ordine fisiologico: l'ipotesi centrale è quella del parallelismo psicofisico, dietro alla quale si cela, tuttavia, il postulato 'materialista' secondo cui i fatti psichici possono essere considerati in ultima analisi come parti integranti del mondo fisico, della natura. Con l'affermarsi della psicofisica, il filone fisiologico della psicologia esplicativa ha portato ancor più avanti le proprie ambizioni: l'audace prospettiva che Fechner e la sua scuola hanno dischiuso è addirittura quella di pervenire ad una matematizzazione di una larga parte del mondo psichico e quindi ad una sua piena dominabilità. Se questi obiettivi fossero stati conseguiti, anche soltanto in parte, i vantaggi teorici e pratici sarebbero stati incalcolabili. Ma come si presenta in realtà la situazione:

"Constatiamo innanzitutto che ogni psicologia esplicativa pone a fondamento una combinazione di ipotesi che si rivelano indubitabilmente come tali grazie alla già indicata caratteristica di non escludere altre possibilità. Inoltre, in essa a fronte di ogni simile collegamento di ipotesi ne compare una dozzina di altri. Una guerra di tutti contro tutti infuria, sul suo terreno, non meno aspra che su quello della metafisica. Né da alcuna parte del più lontano orizzonte si annuncia alcunché capace di decidere questa lotta"<sup>178</sup>.

Secondo Dilthey, le ragioni di questo fallimento vanno ri-

---

<sup>178</sup> *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), *Gesammelte Schriften, Erste Hälfte, V Band*, Stoccarda-Göttinga, 1964 (4<sup>a</sup> ed. immodificata). *Idee su una psicologia descrittiva e analitica*, in W. Dilthey, *Psicologia descrittiva, analitica e comparativa*, trad. it. a cura di Alfredo Marini, Unicopli universitaria, Milano, 1979, vol. I, p.137.

cercate sostanzialmente nella pretesa che è all'origine dell'idea stessa di una psicologia esplicativa: l'estensione alla sfera psichica - e in generale a quella spirituale - del punto di vista delle scienze naturali. Una tale pretesa è ingiustificata per due ordini di motivi, sui quali già l'*Introduzione* aveva fatto cenno. Essa è anzitutto superflua. Il nesso causale che abbraccia l'ambito dei fenomeni fisici non è una parte costitutiva della nostra esperienza esterna. Proprio di qui sorge la necessità di introdurlo per via ipotetica. Si tratta di creare un ordine che non ci è dato direttamente.

Ma le cose vanno diversamente in psicologia: di qui l'oggetto ci appare dall'interno, e non abbiamo bisogno di spiegare nulla o quasi, perchè lo afferriamo direttamente e lo comprendiamo in piena evidenza nella sua originarietà. Che lo comprendiamo direttamente significa, d'altro canto, che esso non ci appare - alla stregua del mondò sensibile - articolato solo secondo le forme della contiguità e della successione, ma si manifesta nella sua originaria e vivente connessione. La causalità, l'effettuare, il reagire sono qui dati intrinseci al contenuto dell'esperienza, dati che viviamo direttamente. La relazione causale tra due processi psichici, ad es., tra un desiderio e un atto di decisione, fa parte dell'esperienza interna, allo stesso titolo dei processi stessi. Introdurre dall'esterno un ordine causale è qui, dunque, del tutto inutile: l'oggetto della psicologia, così come ci è dato direttamente, è già intrinsecamente attraversato dalla causalità. "Anzi, c'è prima la connessione vissuta, poi il nostro distinguere in essa singole articolazioni".

Ma, in secondo luogo, la pretesa della psicologia di essere esplicativa è anche inattuabile. Il desolante panorama degli studi psicologici, con la lotta di tutti contro tutti, non è un fatto causale, né tanto meno può essere considerato come un momento critico transitorio, a cui presto o tardi farà seguito una fase di progresso, nella quale le varie scuole psicologiche

convergeranno almeno sulle questioni di fondo, come accade in tutte le discipline scientifiche autentiche. Lo stallo in cui la psicologia è caduta discende dall'impostazione ipotetica che si è data. È la natura stessa del suo oggetto a far sì che qualsiasi ipotesi che lo riguardi sia destinata a restar tale. E ciò per una semplice ragione: "Nel campo della vita psichica i fatti non possono essere portati a quella esatta determinatezza che è richiesta per la conferma di una teoria attraverso il confronto delle sue conseguenze con tali fatti"<sup>179</sup>.

Tra teoria e realtà persisterà sempre un abisso incolmabile, perché non sarà mai possibile caratterizzare i fatti psichici con quella univocità ed esattezza richiesti dalla costruzione ipotetica. Ogni ipotesi resta così sospesa per aria, tanto inverosimile e tanto inverificabile quanto ogni altra - e qui, in fondo, anche se Dilthey non lo dice esplicitamente, troviamo il grande elemento di inferiorità delle scienze dello spirito rispetto alle scienze della natura.

Per uscire dallo stallo e arrivare alla formulazione di un corpo di conoscenze limitate, ma sicure, su cui le scienze dello spirito e la stessa gnoseologia possano fare assegnamento, la psicologia deve imboccare una strada diversa. Accantonato l'ambizioso programma di assurgere al rango di scienza naturale, essa deve prendere coscienza della propria natura scientifica e adeguare impostazione e metodi alle peculiarità del proprio oggetto di studio. La psichicità è qualcosa che comprendiamo direttamente perché la viviamo, ma non è passibile di spiegazione. Alle articolazioni casuali di cui essa ci appare intessuta, non dobbiamo né possiamo sovrapporre uno schema causale estrinseco.

Al concreto vissuto sostituiremo in tal caso un elemento astratto, che poi, peraltro, non saremmo più in grado di portare a coincidenza con la realtà. Il punto di avvio della ricerca psi-

---

<sup>179</sup> *Idee*, I, p. 141.



cologica non deve essere, dunque, costituito da un apparato di morte astrazioni, ma appunto dalla concreta, vivente connessione psichica. Questa connessione, nella ricca molteplicità delle sue forme e dei suoi nessi, è il terreno sicuro da cui la psicologia deve prendere le mosse.

Ma come dovrà procedere poi? E soprattutto, in che modo ed entro quali limiti potrà pervenire alla formulazione di legalità psicologiche valide universalmente, salvaguardando, d'altra parte, la possibilità di comprendere anche le differenze tra gli individui e la stessa storicità della psiche - come è richiesto dall'idea di una psicologia che non voglia caratterizzare in astratto la natura umana, ma miri a una comprensione dell'uomo che sia fruttuosa e basilare per le scienze spirituali? Su queste domande Dilthey avrà in seguito ancora molto da dire. In questa sede egli si limita a osservare che la psicologia, muovendo dalla connessione psichica, deve orientarsi nella direzione esattamente contraria a quella delle correnti esplicative. Se queste erano ipotetiche e costruttive, quella deve essere descrittiva e analitica. Deve cioè limitarsi a esibire le componenti costitutive e le forme elementari di collegamento della vita psichica, così come si manifestano nell'esperienza diretta. E se talora occorrerà far appello ad ipotesi, ciò dovrà accadere non soltanto in proporzioni limitate, ma anche con la piena consapevolezza di muoversi su un piano diverso da quello semplicemente descrittivo<sup>180</sup>.

---

<sup>180</sup> Formulato in questi termini il programma di Dilthey ricorda quello di Brentano: risulterà chiaro tuttavia che, al di là di alcuni punti di convergenza che ci riportano al tema dell'evidenza del vissuto, la direttiva seguita da Dilthey è molto diversa da quella di Brentano. In una parola potremmo dire che mentre in Brentano prevale una esigenza di chiarificazione logica, in Dilthey prende il sopravvento un momento intuitivo-vitalistico.



### 8 - *La struttura della vita psichica*

Fissate in termini generali le linee di sviluppo della psicologia descrittiva, Dilthey dedica gli ultimi quattro capitoli delle *Idee* ad una illustrazione sommaria delle tematiche di cui essa dovrà occuparsi.

Il suo obiettivo fondamentale è quello di elevare al livello di un sistema scientifico quel sapere psicologico intuitivo e in-espresso di cui ognuno è in possesso, nella misura in cui ognuno è cosciente della propria connessione psichica. Potremmo dire che la psicologia descrittiva deve anzitutto svolgere un'opera di chiarificazione: deve mettere ordine in quel *mare magnum* di esperienze, nozioni e illuminazioni psicologiche che ogni uomo ha in sé. Per far ciò i contenuti dell'esperienza interna debbono essere portati alla chiara luce della coscienza. Non che questo non accada, entro certi limiti, sempre e necessariamente: avere coscienza dei propri atti psichici fa tutt'uno col viverli, o meglio, con espressione più diltheyana, col vivere (*Leben*). Ma quel che si tratta di fare è disciplinare questa immediata apprensione psichica e porla al servizio della chiarificazione descrittiva.

L'apprensione psichica - ovvero l'esperienza o la percezione interna - attraverso la quale si attua la conoscenza psicologica, non è, come l'intuizione bergsoniana, di cui parleremo, un atto particolare, *sui generis*; essa rientra nel novero degli atti che compiamo ordinariamente nell'esperienza quotidiana. Mentre desideriamo, ricordiamo o percepiamo, apprendiamo questi atti naturalmente. Più semplicemente, ne abbiamo coscienza, li viviamo. La connessione psichica normale, la vita mentale nella

sua immediatezza, non è soltanto, dunque, l'oggetto della psicologia, ma è anche la sede naturale di origine della conoscenza psicologica di ordine scientifico. È in tal senso che Dilthey può dire, con espressione rimasta famosa, che la vita viene compresa attraverso la vita stessa. Ciò che si modifica rispetto all'atteggiamento psichico della quotidianità, è soltanto la finalità che presiede all'apprensione. A un'autocomprensione spontanea viene ad aggiungersi un'intenzione esplicita di comprendere e articolare sistematicamente l'oggetto. Perciò, osserva il nostro autore, "Il pensiero (*Den-ken*) psicologico trapassa naturalmente nella ricerca psicologica. Non altrimenti da quanto avviene nelle viventi scienze dello spirito. Al pensiero giuridico si associa la scienza del diritto, alla riflessione economica ed alla regolazione statale dei rapporti economici, l'economia politica"<sup>181</sup>.

Esaminiamo ora le caratteristiche di questa apprensione. Va detto, in primo luogo, che essa implica alcune operazioni logiche elementari, quali il distinguere, sia qualitativo che quantitativo, l'identificare, l'isolare, l'astrarre, il generalizzare, il confrontare. La connessione psichica non ci appare come un flusso indifferenziato: distinzioni, somiglianze, gradazioni, forme di collegamento raggruppamenti, si impongono continuamente alla percezione interna. Questa opera, pertanto, una costante attività selettiva. Classifica, astrae, tematizza, ora pone l'accento sulle differenze, ora sulle somiglianze. Ora isola una forma di collegamento, ora raggruppa in una stessa classe processi che pure esibiscono differenze. "Ne consegue come prima peculiarità di quell'apprensione (*Auffassung*) di stati interni che è alla base della ricerca psicologica, l'intellettualità (*Intellektualität*) della percezione interna"<sup>182</sup>.

A questa prima caratteristica se ne collega una seconda, che fa affiorare, inoltre, anche un importante aspetto generale

---

<sup>181</sup> *Idee*, I, p.83.

<sup>182</sup> *Idee*, I, p. 181.

della connessione psichica. L'apprensione interna "sorge dal vissuto e resta legato ad esso". Non è un atto distinto o distinguibile dal vissuto, ossia dal processo psichico in atto. Ora, ciò significa anzitutto, per Dilthey, che così come quest'ultimo è un prodotto della totalità della vita psichica passata e la racchiude nella sua interezza, ancorché in una prospettiva limitata, allo stesso modo l'apprensione del processo psichico attualmente in corso si realizza sullo sfondo della totalità della vita psichica e dei nessi qualitativamente determinati che legano il particolare al tutto. Lungi dal rappresentare un elemento di disturbo, questo collegamento col tutto, questa inevitabile contestualizzazione della parte, non è soltanto una caratteristica peculiare, ma è la stessa condizione di possibilità della comprensione psicologica. Più in generale, ed oltre l'ambito della autocomprensione psicologica, si può dire che nel mondo dello spirito ogni processo di comprensione include e presuppone un riferimento alla totalità. Perfino la comprensione di un gesto o di una frase esige una coscienza dello sfondo<sup>183</sup>. A queste prime due caratteristiche se ne aggiunge una terza. La percezione interna, sebbene sia intessuta di operazioni logiche, non si configura mai come un atto freddamente intellettuale. Alla stessa stregua del processo psichico a cui è legata e di cui è espressione, essa è contestualizzata nel tutto della vita psichica e dunque non può mai essere neutra e indifferente dal punto di vista del sentimento e della volontà. L'apprensione deve presentare lo stesso tenore, la stessa *Stimmung* dell'atto appreso. La percezione interna di un'ira violenta, ad es., non può andare esente dall'ira stessa. Ma se questo, come è noto, rappresentava per Comte un ostacolo insormontabile verso l'analisi puramente psicologica della vita mentale, per Dilthey diventa un elemento tipico e fecondo di quella forma di comprensione che è alla base del sapere psi-

---

<sup>183</sup> Cfr. *Idee*, I, p. 182.

cologico. La colorazione affettiva dell'apprensione ha infatti come conseguenza che in essa è sempre implicito un apprezzamento del valore e della rilevanza che il singolo vissuto riveste nel complesso della vita psichica. Nell'esperienza interna l'essenziale si differenzia spontaneamente dall'inessenziale. L'oggetto di questa esperienza si offre alla nostra coscienza non soltanto nella sua effettiva realtà, ma anche già articolato dal punto di vista del valore psichico<sup>184</sup>. Con ciò la psicologia, e in generale tutte le scienze dello spirito, vengono in possesso di un filo conduttore che non ha equivalenti nell'ambito delle scienze della natura.

Alla luce di queste considerazioni possono essere chiariti più esattamente il concetto e i compiti della psicologia descrittiva. Ciò che è dato nella esperienza interna è la connessione psichica. Di tale connessione la psicologia deve svolgere l'analisi e la descrizione. Ma che cosa significhi analizzare e perché l'analisi assuma qui un senso diverso da quello che ha nelle scienze naturali e nella stessa psicologia esplicativa, risulta ora del tutto evidente. Diversamente da quel che accade negli altri campi della scienza, in psicologia la parte, determinata per via analitica, non si configura mai come un elemento isolato dal contesto e ricollegabile a questo solo attraverso una costruzione ipotetica, ma reca in sé la possibilità, la necessità stessa di inerire al tutto nel cui ambito è stata messa a fuoco, e di inerirvi secondo relazioni determinate sia dal punto di vista logico, che da quello del valore. La peculiarità dell'analisi psicologica risiede proprio in questo, che la parte viene sempre caratterizzata anche nelle sue relazioni con il contesto:

"Qui dunque l'esecuzione dell'analisi consiste nel mettere i

---

<sup>184</sup> L'idea che l'apprensione del dato psichico sia accompagnata anche da una chiara coscienza del suo valore, è presente anche in Freud. Cfr. ad es. *L'interpretazione dei sogni*, trad. it. di E. Facchinelli e H. Trettl, Torino, 1980, p. 287.

processi di suddivisione coi quali deve essere illuminato un singolo membro della connessione psichica, in relazione con questa connessione nella sua totalità. (...) Da questa situazione risulta quindi che è possibile una psicologia che, partendo dalla connessione psichica afferrata in universale validità, analizzi i singoli membri di tale connessione, ne descriva e studi, il più a fondo possibile, le parti costitutive e le funzioni che le collegano, ma non intraprenda alcuna costruzione dell'intera connessione causale dei processi psichici. Lo psichismo infatti non può essere composto di parti costitutive, né costruito per scomposizione, e lo scherno di Faust per la produzione chimica dell'homunculus da parte di Wagner vale anche per un tentativo del genere"<sup>185</sup>.

Illustriamo ora i campi principali in cui deve esplicitarsi l'indagine descrittiva e analitica. Occorre anzitutto svolgere un lavoro preliminare di descrizione e denominazione. In questo modo debbono essere preparate le condizioni per delineare una terminologia psicologica di base su cui tutti gli studiosi possano convenire. Il compito successivo, rientrando anch'esso nella parte generale, sarà quello di fissare la struttura (*Struktur*) della vita psichica, la sua architettura generale. Dovrà emergere in tal modo una *legge di struttura* che vincoli come un nesso interno le grandi articolazioni della vita psichica: la sfera conoscitiva (rappresentazione), la sfera affettiva (sentimento), la sfera pratica (volontà). Risulterà da questa indagine che la connessione psichica presenta ad un tempo un carattere causale e teleologico. All'aspetto teleologico si collega, aprendo un nuovo ambito di ricerca, il tema dello sviluppo. Un ulteriore campo di problemi concerne quella che Dilthey chiama la connessione psichica acquisita: si tratterà qui di studiare da un lato l'influenza che l'esperienza passata esercita su quel-

---

<sup>185</sup> *Idee*, I, pp. 185-186.

la presente, dall'altro, in relazione al tema dello sviluppo, il rapporto tra connessione acquisita e struttura psichica. Terminata la parte generare, seguirà lo studio delle grandi articolazioni della psiche.

Consideriamo dunque, in primo luogo, la connessione vivente della psiche in quella che è la sua architettura permanente, la sua struttura di fondo. Questa struttura ci si manifesta interamente, nelle sue articolazioni essenziali, nell'esperienza interna. Essa, nel tutto della vita psichica, rappresenta il momento dell'uniformità, dell'astoricità della psiche. La connessione acquisita, che incarna il momento opposto della storicità e dell'individualità, si innesta ed è necessariamente condizionata da questa struttura generale. Per quanto possano essere grandi le differenze tra gli uomini, esse cadranno comunque entro il campo di possibilità immanenti a tale struttura. Quel che è importante è che questi due momenti si integrano e si completano a vicenda, e che una psicologia veramente concreta deve occuparsi di entrambi. Se privilegiasse il primo aspetto finirebbe nell'astrattismo della psicologia associazionista, se si limitasse al secondo cadrebbe in un'empiria incontrollata. Il nesso tra struttura e connessione acquisita non deve essere pensato, d'altronde, come un rapporto tra forma e materia, alla maniera di Kant. Gli aspetti strutturali e quelli acquisiti non costituiscono due realtà distinte, fattualmente o logicamente. È l'analisi che, in base ad una diversificazione dei propri interessi, opera una distinzione tra due livelli problematici, astraendo caso per caso dall'uno o dall'altro. La distinzione è, pertanto, puramente metodologica<sup>186</sup>.

Innanzitutto, possiamo parlare di una struttura della vita

---

<sup>186</sup> Una discussione critica più diffusa di Kant, o meglio del kantiano psicologizzante del XIX secolo, è svolta da Dilthey in *Erfahren und Denken*, Eine Studie zur erkenntnis-theoretischen Logik des 19. Jahrhunderts (1892), Ges. Schriften, I, V, pp. 74-89.

psichica e possiamo considerare questa vita come una totalità chiusa, in quanto l'enorme e incessante variare dei contenuti psichici è attraversato da una correlazione che resta identica in ogni circostanza:

"L'identità nulla quale i processi sono legati in me, non è a sua volta un processo, essa è collegata non in modo passeggero ma permanentemente, come la mia vita stessa, a tutti i processi. Allo stesso modo, questo modo oggettuale, che è là per tutti, era prima e sarà dopo di me, è là ad un tempo come limitazione, correlato, opposizione a questo sé in ogni suo stato cosciente. Neppure la coscienza di questo mondo è dunque un processo o un aggregato di processi"<sup>187</sup>.

La vita psichica si organizza in una struttura uniforme e intelligibile perchè sorge all'interno di una correlazione costante tra l'io e il mondo. Ogni processo psichico è percorso da questo duplice riferimento all'io e al mondo. Questa polarità costituisce la *forma (Form)* della nostra vita cosciente e per ciò stesso la sua condizione di unitarietà.

Se la forma è immutabile, tutto il resto però, nella vita psichica, è *processo (Vorgang)*. Gli stati psichici, che hanno sempre un inizio, un centro e una fine, sono processi che si susseguono incessantemente, ma non come anelli di una catena, tra i quali sussista un semplice nesso esteriore di prima e di dopo, essi esibiscono piuttosto un legame interiore che conferisce al corso della vita psichica un carattere di assoluta continuità:

"Questi processi si susseguono, ma non come onde una dopo l'altra, ciascuna superata dall'altra (...). In tal caso la mia coscienza sarebbe intermittente: giacché una coscienza senza un processo a cui sia immanente, è impensabile. Io trovo invece nella mia vita desta una continuità (*Kontinuität*). I processi scorrono l'uno nell'altro, in modo che nella mia coscienza

---

<sup>187</sup> *Idee*, I, p.223.



za qualcosa è sempre presente"<sup>188</sup>.

Un'altra caratteristica della struttura riguarda il fatto, più volte notato, che ogni processo psichico implica sempre un elemento rappresentativo, uno affettivo ed uno volitivo: Per darsi ragione di questa tesi non bisogna interpretare la coesistenza tra i tre momenti come una relazione esterna, come se essi fossero tre distinti processi che si affiancano; ancora una volta ci troviamo di fronte qui ad una inerenza interna tra i lati di un'unica realtà. La fisionomia complessiva dello stato psichico non è la risultante di una giustapposizione di parti indipendenti, ma scaturisce dalla peculiare forma di connessione in cui volta a volta si dispongono i tre momenti. In ogni processo esiste un lato che predomina sugli altri e nel quale identifichiamo il suo aspetto globale. In un atto di percezione, ad es., il lato prevalente sarà quello rappresentativo; se invece ci scottiamo una mano, la dominante sarà il momento affettivo. Ma ciò non va inteso nel senso che la componente preminente prevalga in modo meramente quantitativo sulle altre, bensì nel senso che si è stabilita una specifica relazione interna tale per cui le componenti subordinate si "pongono al servizio" di quella prevalente. Ad esempio:

"in ogni atteggiamento di rappresentazione, le attività attenzionali e gli eccitamenti della coscienza ad esse collegati stanno pienamente al servizio della rappresentazione; i moti volontari si sono del tutto incorporati in questi processi formativi di natura rappresentazionale: si dissolvono in essi. Di qui l'apparenza di un atteggiamento puramente rappresentazionale, libero dal volere. Per contro nel processo volitivo si ha un tutt'altro rapporto tra contenuto di rappresentazione e

---

<sup>188</sup> *Idee*, I, p. 223 (Ideen, p.201). Questa descrizione risente indubbiamente della fresca lettura dei *Principi* di James. A James, del resto, Dilthey fa riferimento più volte e sempre in tono elogiativo.

volizione (...). L'immagine di oggetto è qui quasi l'occhio del desiderio, che è diretto su una realtà".<sup>189</sup>

Un'altra legalità della struttura concerne il rapporto tra rappresentazione e volontà. Questo rapporto si presenta in un duplice aspetto: da un lato abbiamo la serie che dagli stimoli esterni conduce alla percezione e di qui, mediante una concatenazione di volizioni, porta alle vette del pensiero astratto e della creazione artistica; dall'altro troviamo la serie che partendo da motivi, mediante una decisione volontaria, sfocia in una connessione di comportamenti motori orientati verso un fine. Nel primo caso la serie porta dal mondo esterno ai prodotti più alti del pensiero. Nel secondo, una motivazione interna, spirituale, dà adito a un comportamento motorio e ad una conseguente modificazione del mondo oggettivo. In ambedue i casi si verifica, mediante la volontà e in funzione di questa, un reciproco adattamento tra processi interni e movimenti esterni. Comprendere il modo in cui queste due serie sono articolate tra loro nel tutto della connessione psichica è uno dei compiti più importanti, ma anche più difficili dell'indagine psicologica. Ad esso è collegato il problema della relazione tra l'individuo e l'ambiente e quindi il tema generale dell'adattamento.

Nell'affrontare la questione, Dilthey muove da un rilievo che, in un certo senso, insieme al tema del vissuto, rappresenta uno dei punti cardinali della riflessione filosofica e psicologica di fine ottocento. Lo abbiamo trovato in James, esplicitamente formulato, ma, più o meno sotterraneamente, percorre, come vedremo, tutta l'opera bergsoniana. Il problema che è in gioco è quello di una revisione in chiave spiritualistica o umanista dell'evoluzionismo. Se la sfera psichica dell'individuo fosse di natura puramente rappresentativa e intellettuale, la sua relazione con l'ambiente potrebbe essere perfettamente risolta

---

<sup>189</sup> *Idee*, I, pp. 227-228.

in una concatenazione di nessi causali. Le modificazioni che si verificherebbero in lui, a seguito degli stimoli provenienti dall'ambiente sarebbero assolutamente privi di una valenza affettiva. Nulla lo motiverebbe all'azione, nulla potrebbe fargli preferire un particolare comportamento rispetto a qualsiasi altro. Probabilmente un simile individuo, puramente logico, reagirebbe ancora all'ambiente, ma la sua reazione potrebbe essere direttamente riferita, secondo un nesso causale, alla modificazione interna, ossia allo stato rappresentativo, esattamente come quest'ultimo potrebbe essere connesso causalmente allo stimolo esterno. Tra stimolo e risposta mancherebbe ogni mediazione, ogni dialettica; tutto avrebbe lo stesso valore, come dire che nulla avrebbe un valore. Ma le cose non stanno così:

"Il valore sorge soltanto nella vita istintiva e affettiva e solo in essa è contenuta la mediazione tra il gioco degli stimoli e il mutare delle impressioni e la forza dei movimenti volontari, ciò che porta da quelli a questa. A seconda della reazione istintiva e affettiva che le condizioni di vita provocano, queste promuovono o inibiscono. A seconda che le condizioni esterne suscitino nella sfera affettiva un'oppressione o una esaltazione, ecco sorgere da tale situazione affettiva una aspirazione a conservare o a cambiare quel determinato stato"<sup>190</sup>.

La sfera affettiva e istintiva è il *trait d'union* tra l'individuo e lo ambiente, tra il mero rappresentare e l'attività volontaria. E questa sfera può essere considerata a buon diritto come il centro della nostra vita psichica, come il luogo in cui "vengono messe in moto tutte le profondità della nostra essenza".

In merito a questa tesi diltheyana può essere sollevato un dubbio. In che senso essa è una teoria descrittiva, e non invece una mera ipotesi esplicativa? Il connotato tipico di ogni tesi

---

<sup>190</sup> *Idee*, I, pp. 229-230 (*Ideen*, p. 205).

descrittiva risiede nella possibilità che, essa venga ricavata, seguendo una piena evidenza, dal puro e semplice vissuto, senza che questo venga reinterpretato sulla base di ipotesi. Ora, viene rispettata questa condizione nel nostro caso? Dilthey non ha dubbi: "le transizioni da uno stato all'altro, l'efficacia che porta dall'uno all'altro, cadono nell'esperienza interna. La connessione strutturale viene vissuta". Noi viviamo nella sua originarietà il processo che conduce dal motivo all'azione, lungo un cammino più o meno tortuoso e sofferto. Sappiamo come vanno le cose, ad es., quando un'immagine risveglia in noi d'improvviso un desiderio ardente. Forse agiremo in conformità al desiderio, forse, inibiremo l'azione immediata e cercheremo di ponderare meglio il problema. In ogni caso anche questo travaglio interno è un'esperienza vissuta. Se poniamo in essere un comportamento di fuga, sappiamo benissimo che ciò è connesso alla paura che ci ha invaso. Qui non sarà certo il vissuto immediato a chiarire le cose: siamo troppo impegnati ad agire, a scappare, per poter riflettere. Ma attraverso il ricordo possiamo ancora tematizzare e rivivere le stesse esperienze e gli stessi nessi. Affermando, dunque, che l'affettività occupa una centrale posizione di mediazione all'interno della vita psichica, non procediamo secondo un'ipotesi, ma con cognizione delle cose, sul fondamento dell'esperienza interna. Qui, come in tutti i campi della ricerca descrittiva, non si scopre nulla di nuovo, ma si porta semplicemente a esplicitazione un sapere che è in ognuno di noi.

Da tutto ciò scaturisce ora una fondamentale conseguenza: la connessione psichica, pur essendo una connessione, o meglio proprio in quanto è una connessione in cui ogni evento si giustifica sulla base degli eventi passati, ha un carattere teleologico:

"Questa connessione strutturale psichica è ad un tempo teleologica(...). Nella misura in cui le parti sono collegate tra

loro nella struttura in modo che il collegamento sia atto a suscitare soddisfazione istintiva e gioia, lo chiamiamo finalistico"<sup>191</sup>.

Possiamo chiederci adesso se il finalismo attribuito da Dilthey alla connessione possa essere collegato in qualche modo al concetto di finalità della biologia evuzionistica. Alla vita psichica è immanente una teleologia: possiamo ricondurla al fine biologico della conservazione della specie e dell'individuo? Possiamo confrontare la finalità soggettiva, immanente che troviamo e viviamo in noi, con quella finalità *oggettiva* di cui parla la biologia?

Il problema, dice Dilthey, va considerato sotto due aspetti. Da una parte si deve dire che un collegamento esiste soltanto nel senso che il concetto biologico di finalità ha tratto origine, per trasposizione e idealizzazione, dalla vita psichica. "È solo nella struttura psichica che è dato originariamente il carattere di finalità, e quando lo attribuiamo all'organismo o magari al mondo, si tratta di una metafora del vissuto interno"<sup>192</sup>. Dall'altra parte, il problema ci riporta, e questa volta in termini non più negativi ma costruttivi, alla distinzione tra indagine descrittiva ed esplicativa. Sul piano della psicologia descrittiva, il termine finalismo designa un contenuto vissuto della connessione psichica, un contenuto a cui non può essere fatto corrispondere un qualche fine oggettivo, esterno alla connessione stessa. Questa corrispondenza viene invece istituita ipoteticamente, per scopi esplicativi, dalla biologia, la quale viene così a porsi su un piano completamente diverso. La psicologia considera la finalità dall'interno, la biologia la considera dall'esterno, inquadrandola in un sistema di concetti, come quello di *specie*, che non avrebbero alcuna legittimità in sede descrittiva. Questa relazione fornisce un esempio concreto

---

<sup>191</sup> *Idee*, I, p.232.

<sup>192</sup> *Idee*, I, p. 232.

non solo del rapporto tra livello descrittivo e livello esplicativo, ma anche dell'importanza che ha "per l'ampliamento dell'orizzonte della psicologia descrittiva e analitica, la discussione di ipotesi".

Passiamo adesso al tema dello sviluppo (*Entwicklung*). Esso viene presentato da Dilthey come una parte integrante della teoria della connessione psichica. I due aspetti, in effetti, si condizionano. Da un lato la conoscenza della connessione psichica deve necessariamente prendere le mosse dalla configurazione che la psiche esibisce nell'*uomo maturo e normale*<sup>193</sup>.

---

<sup>193</sup> Nelle lezioni sulla *'Psicologia fenomenologica'* del 1925, Husserl osserva che se in un primo momento era stato distolto dallo studio delle Idee di Dilthey dalla "brillante contro-critica" di Ebbinghaus, in seguito ne aveva apprezzata tutta l'originalità e l'importanza; un'importanza derivante non soltanto dalla funzione storica da esse svolta nell'evoluzione del pensiero psicologico, ma anche dal fatto che in esse, e in altri scritti diltheyani, sono "contenuti un preludio e i primi elementi della fenomenologia". Dilthey, dice Husserl, ha imboccato la strada di un superamento del naturalismo psicologico, ma non la ha percorsa fino in fondo. Il suo limite sostanziale sta nel non aver colto la distinzione tra necessità rigorosa, propria di ogni comprensione evidente, e generalizzazione induttiva, tra leggi pure dell'esperienza e leggi fattuali, e parallelamente tra teoria della conoscenza e psicologia empirica. Cfr. E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie, Husserliana*, Band IX, a cura di W. Biemel, Den Haag, 1,962, in particolare pp. 6-20, 35-35, 354-364. L'obiezione di Husserl trova un chiaro riscontro proprio laddove Dilthey sottolinea che l'indagine descrittiva non può che partire dalla configurazione psichica che è tipica dell'uomo maturo e normale. Come vedremo, una precisazione del genere perderà iri Husserl qualsiasi ragion d'essere. In tal senso anche Ebbinghaus - che pure nella sua contro-critica fraintende completamente le intenzioni di Dilthey - non ha tutti i torti quando gli rimprovera di suscitare aspettative che le sue analisi poi non soddisfano e quando obietta che psicologia di Dilthey è ipotetica né più né meno di quella che egli critica: Cfr. H. Ebbinghaus, *Ueber erklärende und beschreibende Psychologie*, "Zeitschrift für Psychologie und Psychologie der Sinnesorgane", IX, 1896, in particolare pp. 194-196.

Qui lo studio dello sviluppo trova una solida base, laddove per contro, se muovesse dall'osservazione dei bambini, come parrebbe naturale, il suo punto di partenza sarebbe rappresentato solo da una serie di intuizioni incerte, che richiederebbero necessariamente un'interpretazione ipotetica. Dall'altro lato, la comprensione dello sviluppo completa la conoscenza della connessione. Prendendo come base la struttura psichica generale, integrata dalla connessione acquisita, una teoria dello sviluppo deve risalire per via di analisi alle condizioni e alle tappe fondamentali dell'evoluzione psichica. In vista di una tale teoria, Dilthey fornisce qui solo alcune osservazioni di ordine generale.

Un primo aspetto riguarda il finalismo psichico. Si è visto come il corso della vita mentale sia caratterizzato da una teleologia che ha la sua sede naturale nella sfera affettiva e istintiva. Questo finalismo era stato definito come soggettivo e immanente: soggettivo perchè vissuto, perchè ci si rivela direttamente nell'esperienza interna; immanente perchè, almeno da un punto di vista strettamente descrittivo, non è collegabile ad un fine che trascenda la vita stessa. Ora nella prospettiva di un'analisi dello sviluppo, questo finalismo si arricchisce di un nuovo connotato. Possiamo dire, infatti, che nella connessione finalistica della psiche è implicita una predisposizione al perfezionamento, una tendenza ad una sempre maggiore soddisfazione affettiva e pienezza di vita. Tale perfezionamento si realizza nella forma di una sempre più grande differenziazione ed efficacia delle nostre funzioni e produzioni psichiche<sup>194</sup>.

Un altro aspetto dello sviluppo, peraltro, strettamente connesso a quello ora considerato, riguarda il problema della posizione e del perseguimento di quelli che Dilthey chiama i valori della vita (*Lebenswerte*). I valori, come si è visto, trovano

---

<sup>194</sup> Cfr. *Idee*, I, pp. 243-244.

espressione nei sentimenti. Ciò non significa ovviamente che essi vadano senz'altro identificati con i sentimenti e che in generale il valore della vita possa essere risolto nell'appagamento della nostra sfera affettiva. L'esperienza interna non ci dice questo, ci insegna piuttosto che i sentimenti segnalano, per così dire, la presenza di valori, ma che questi non soltanto coinvolgono e abbracciano la globalità della vita psichica, nella varietà dei suoi aspetti, ma vengono proiettati anche "nelle situazioni di vita in cui ci capita di vivere, nelle intuizioni e nelle idee con cui siamo in grado di riempire la nostra esistenza"<sup>195</sup>.

Il finalismo della connessione psichica, anche nella sua dimensione evolutiva, è collegato all'attività di produzione e intensificazione dei valori vitali. Oltre al processo di differenziazione psichica connesso alla capacità di godere sempre della pienezza della vita, troviamo una crescente articolazione anche in rapporto alla posizione dei valori. Col mutare delle condizioni esterne e interne mutano i valori a cui l'individuo tende e che l'orientano nell'azione. Così, ad es., i valori della giovinezza non possono che essere diversi da quelli della maturità e della vecchiaia. Ogni epoca della vita trova il suo equilibrio intorno a valori e ideali diversi, ma ognuna

"ha in sé un valore autonomo, poiché ciascuna, secondo le proprie particolari condizioni, è capace di adempiere sentimenti vitalizzanti che incrementano ed allargano l'esistenza. Si può dire che la vita più perfetta sarebbe quella in cui ogni momento adempisse il sentimento di un valore suo proprio. L'incantesimo che ci conquista nella vita di Goethe sta proprio in questo. Ed è questo che fa di lui il più grande lirico di tutti i tempi. Rousseau, Herder e Scheiermacher hanno svolto in sede teorica questo concetto. Essi hanno solo espresso in una formula ciò che la poesia di tutti i tempi ha saputo render vi-

---

<sup>195</sup> *Idee*, I, p. 246.



sibile in immagini affascinanti"<sup>196</sup>.



### 9 - La connessione acquisita

Quanto precede ci introduce ad un altro capitolo fondamentale della psicologia descrittiva, quello riguardante la *connessione acquisita della vita psichica* (*erworbener Zusammenhang des Seelenlebens*). L'articolazione e differenziazione della psiche che si compie nell'arco dello sviluppo, vale a dire, per Dilthey, lungo tutta la vita, dà luogo alla formazione di un patrimonio, anch'esso relativamente mutevole, di esperienze, nel senso più ampio della parola, esperienze che, senza divenire necessariamente consapevoli, accompagnano e influenzano ogni nostro atto psichico. Ad esempio, i valori morali che abbiamo acquisito, e di cui, naturalmente, non siamo pienamente coscienti in ogni attimo della nostra vita, fungeranno tuttavia da tacite ma inderogabili norme della nostra condotta. Questo patrimonio acquisito, cresciuto a partire dalla nostra struttura originaria, rappresenta lo sfondo permanente di ogni nostro atto, la sede delle nostre motivazioni, delle nostre previsioni, delle nostre speranze e paure. In esso, dice Dilthey, giacciono le "regole da qui dipende il corso dei singoli eventi psichici". Il rapporto tra connessione acquisita e struttura originaria costituisce un problema di capitale importanza nell'ambito di una teoria dello sviluppo. Quello che Dilthey qui si limita a sottolineare a tale proposito è che in ogni caso è la struttura, con le sue connessioni essenziali, a fungere da base necessaria di ogni articolazione e acquisizione. Solo a partire

---

<sup>196</sup> *Idee*, I, pp. 248-249.

da questo elemento di uniformità diventa possibile cogliere qualsiasi differenza. Del resto, osserva il nostro autore, ed è un punto cruciale, "il collettivo umanità possiede uno sviluppo solo perchè l'interazione delle singole strutture si manifesta in una specie di struttura totale"<sup>197</sup>. Non solo lo sviluppo individuale, dunque, ma la stessa evoluzione complessiva dell'umanità è possibile unicamente in quanto esiste qualcosa che si sottrae ad ogni crescita o mutamento.

Posta questa premessa, che va comunque interpretata in senso più che altro metodologico, come si diceva, appare però chiaro che è l'analisi della connessione acquisita e dello sviluppo a permettere alla psicologia di scendere dai cieli dell'uniformità e di cimentarsi con i contenuti concreti e specifici della vita psichica, così da rendersi utile per lo studio della storia e delle altre scienze dello spirito. Fino a un certo punto è indubbio che la connessione acquisita presenta nessi e contenuti che sono comuni a tutti gli uomini, e il cui studio si collega quindi a quello della connessione strutturale:

"Siccome essi (gli uomini) vivono nella relazione tra questo mondo esterno e una connessione psichica strutturale ad essi comune, ne conseguono le stesse forme del preferire, dello scegliere, gli stessi rapporti tra fini e mezzi, certe relazioni uniformi dei valori e certi tratti uniformi nell'ideale di vita, laddove esso vi sia"<sup>198</sup>.

Anche guardando all'uomo nella concretezza della sua vita psichica, emergono quindi tratti comuni, regolarità, tendenze uniformi. Ciò che filosofi come Hegel e Schleiermacher hanno indicato come un'identità della ragione, non è altro, dice Dilthey, che una trasposizione su un piano metafisico di questo comune atteggiamento di fronte al mondo, di queste affinità che esistono di fatto anche nel campo del valore e dell'a-

---

<sup>197</sup> *Idee*, I, p.259-189

<sup>198</sup> *Idee*, I, p.259.

gire pratico. Studiare la genesi di questi tratti comuni è un compito fondamentale di una psicologia descrittiva che voglia essere in pari tempo concreta e reale. Ma tale compito implica una radicale estensione del metodo psicologico. I contenuti della connessione acquisita sono in buona parte inconsci, e inconscio è altresì il processo con cui essa incide sul corso della vita psichica. L'esperienza interna risulta qui inefficace, mentre passa necessariamente in primo piano la considerazione delle, creazioni e dei prodotti della mente umana, di quegli aspetti, cioè, nei quali "per dirla con Hegel, lacoscienza umana è diventata oggettiva". Nei sistemi di cultura, nelle forme dell'organizzazione esterna, la psicologia trova "un materiale solido e sicuro che permette un'effettiva analisi della vita psichica anche in relazione ai suoi tratti contenutistici di fondo". E si affaccia così un tema, quello dell'oggettivazione dello spirito, che diventerà il baricentro della successiva riflessione diltheyana. Ma nella connessione acquisita giace anche il segreto dell'individualità e delle differenze tra gli uomini. Accanto a tratti univoci, essa presenta infatti anche nessi che sono tipici del sesso maschile o femminile, delle nazioni, delle razze, delle epoche storiche e infine dei singoli individui. Entra così in gioco il problema della varietà della vita psichica, al quale Dilthey dedica l'ultimo capitolo delle *Idee*. Nel complesso la trattazione che qui svolge lascia piuttosto a desiderare sia quanto alla sua consistenza teorica, sia perchè troppo sommaria e generica. Tanto più in quanto questo tema doveva giocare un ruolo decisivo nel programma globale di fondazione delle scienze dello spirito. Lo studio delle differenze individuali doveva infatti costituire l'anello di congiunzione tra la psicologia descrittiva, che ha come oggetto l'individuo in generale, e le scienze particolari dello spirito, per le quali l'individuo viene bensì sempre assunto nelle forme particolari delle sue specificazioni storiche, ma anche sempre in rapporto con

l'uniformità di strutture che gli è propria. Il problema dell'individuazione verrà però ripreso da Dilthey, a un superiore livello di consapevolezza, in uno scritto di poco successivo alle *Idee*, di cui ci occuperemo tra breve. Qui dunque saranno sufficienti pochi cenni.

Il principio che guida l'indagine è che le differenze individuali non possono essere ricondotte a differenze qualitative, cioè alla presenza in certi individui di funzioni o strutture psichiche assenti in altri. Quello che muta è solo la distribuzione quantitativa degli stessi elementi:

"L'uniformità della natura umana si manifesta nel fatto che in tutti gli uomini (...) compaiono le stesse determinazioni qualitative e le stesse forme di collegamento.. Ma i rapporti quantitativi in cui esse si presentano sono molto diversi tra loro; queste differenze si collegano in sempre nuove combinazioni, e su ciò si basano poi in primo luogo le differenze tra le individualità"<sup>199</sup>.

Ogni singolarità psichica è dunque il risultato di una determinata combinazione quantitativa delle stesse parti. Ma non tutte le combinazioni possibili in astratto sono possibili anche in realtà, e sarebbe importante per la psicologia riuscire a determinare le regole in base alle quali le varie proprietà psichiche, nelle varie proporzioni in cui possono presentarsi, si escludono o si implicano vicendevolmente.

Per comprendere come dalla disposizioni naturali presenti, sia pure in proporzioni diverse, in ognuno, scaturisce un'individualità che mostra un indubbio carattere qualitativo, dobbiamo ricollegarci al tema dello sviluppo. È infatti nel corso dell'evoluzione psichica che il patrimonio iniziale di disposizione - la *hyle*, come la chiama Dilthey - si raccoglie nell'unità di una connessione specifica e inconfondibile. L'individualità si costituisce come un eidos rispetto alla *hyle* delle disposizio-

---

<sup>199</sup> *Idee*, I, p. 264.

ni naturali. In ogni uomo opera un principio di unità.

"Questo hanno voluto giustamente far valere nelle loro formule metafisiche, sebbene si esprimessero in modo assai imperfetto, sia Humboldt che Schleiermacher. Il loro buon diritto è qui spiegato; ma nessuno dei due riconosce che lo sfondo che sottende l'efficacia di questo principio è fatto di incalcolabili differenze quantitative singole e particolari"<sup>200</sup>.



10 - *Risposta alle obiezioni di Windelband. Psicologia dell'individuazione*

Al tema dell'individualità, affrontato approssimativamente nelle *Idee*, viene dedicato lo scritto *Sulla psicologia comparativa*, pubblicato nel 1896. L'occasione per ritornare sull'argomento fu offerta dalle radicali obiezioni avanzate da Windelband contro l'impostazione diltheyana, nel suo discorso di rettorato, letto all'università di Strasburgo nel 1894<sup>201</sup>. In poche ma densissime pagine, Dilthey controbatté le accuse del neokantiano Windelband non con una semplice riproposizione delle proprie tesi, ma attraverso una loro serrata rielaborazione, che lo conduce a portare a esplicitazione e chiarezza alcuni motivi fondamentali del suo pensiero, che non avevano ricevuto finora un adeguato sviluppo. Per la funzione di transizione che esercita, questo scritto occupa una posizione assai importante nell'arco della riflessione diltheyana. Esso prepara ormai la fase più matura della sua filosofia.

<sup>200</sup> *Idee*, I, pp. 267-268.

<sup>201</sup> Cfr. W. Windelband, *Le scienze naturali e la storia*, in *Preludi*, trad. it., di R. Arrighi, Milano, 1947, pp. 156-174.

Le critiche di Windelband - sulle quali non sarà necessario indugiare<sup>202</sup> - prendono avvio da una messa in questione del concetto di percezione interna. Windelband contesta sia che la percezione interna costituisca una forma di conoscenza distinta da quella esterna, sia che essa rappresenti la fonte di conoscenza privilegiata dalle scienze dello spirito. A questa critica se ne intreccia poi un'altra, che investe la natura della psicologia e il suo ruolo in rapporto alle scienze spirituali. Se in un certo senso, egli osserva, la psicologia è senz'altro da annoverare tra queste ultime, in quanto il suo oggetto è lo spirito stesso, la mente; sotto un altro aspetto, guardando cioè al suo procedimento metodologico e più ancora alla natura logica del suo fine scientifico, essa viene a collocarsi senza ombra di dubbio tra le scienze naturali. In che cosa consiste, infatti, il suo procedimento e a che cosa essa tende, se non a derivare dal particolare il generale, da singoli fatti, appresi intuitivamente, leggi di validità generale? Ora la peculiarità logica delle scienze della natura, rispetto alle scienze spirituali, risiede per l'appunto nella natura del loro fine: la determinazione di leggi generali. Le scienze della natura sono *nomotetiche*. Ciò che invece caratterizza le scienze dello spirito è che esse non mirano, se non in via subordinata, alla scoperta di legalità, ma tendono ad una caratterizzazione, quanto più esaustiva possibile, dell'individuale, di "realtà singole limitate nel tempo". Esse sono *idiografiche*. Tra i due gruppi di scienze non esiste quindi una differenza qualitativa dal lato del loro oggetto, né, correlativamente, una differenza di ordine gnoseologico tra le rispettive forme di conoscenza - percezione interna ed esterna si situano infatti sullo stesso piano gnoseologico: esiste invece una differenza logica e metodologica che inerisce alla diffe-

---

<sup>202</sup> Su questo punto e in generale sugli sviluppi della problematica delle scienze dello spirito in seno allo storicismo tedesco, cfr. Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, 1979 (1<sup>a</sup> ed. 1956).

rente natura formale dei loro fini: formulazione di leggi, determinazione esaustiva difatti.

Come appare evidente, le obiezioni di Windelband colpivano al cuore la impostazione diltheyana. Infatti, pur mettendo capo a conclusioni contrastanti con le tesi positiviste, dalla cui critica anche Dilthey era partito, esse poggiavano su premesse diametralmente opposte da quelle del nostro autore: mondo della natura e mondo dello spirito sono tra loro omogenei e conoscibili con gli stessi mezzi; la percezione interna non si differenzia da quella esterna, e in ogni caso non offre una via di accesso privilegiata allo 'spirituale'; la psicologia è una scienza naturale, e in quanto tale non può essere destinata al compito di fondazione delle scienze spirituali; tuttalpiù le legalità che essa formula potranno aiutare lo studioso a cogliere le peculiarità di quei fatti unici e irripetibili che deve descrivere; ma in fondo a tal fine, nota Windelband, è sufficiente quella conoscenza spontanea di come gli uomini pensano e agiscono che abbiamo naturalmente in noi.

Il primo punto che Dilthey ribadisce, in risposta al neokantiano, è il concetto di esperienza interna. Nella sua accezione più stretta e rigorosa, il concetto di esperienza interna nasce per contrapposizione da quella esterna. In quest'ultima i dati sensibili vengono proiettati fuori della coscienza e unificati nell'unità dell'oggetto. Se l'impressione sensibile costituisce in sé qualcosa di soggettivo, esiste tuttavia una coazione irresistibile a esteriorizzarla, e a riferirla a un'oggettività distinta dalla coscienza. Nell'esperienza interna, per contro, diveniamo coscienti di stati psichici che non trasponiamo all'esterno, ma che manteniamo nella loro sede naturale, nella nostra interiorità. Stati interni di tal genere sono le emozioni, gli affetti, i desideri, le volizioni ecc. Tutto ciò costituisce l'oggetto dell'esperienza interna in senso stretto. Dall'ambito del mondo dell'esperienza nel suo insieme si separa così, come una sfera

chiusa, un mondo puramente interiore. Ma questa dicotomia si attenua, portandoci ad ampliare il concetto stesso di esperienza interna, se consideriamo quegli stati psichici che implicano un riferimento al mondo esterno, ossia le rappresentazioni e le percezioni. Qui non è possibile isolare l'elemento psichico dalla sua proiezione verso l'esterno. Un'esperienza interna, in senso stretto, di una percezione esterna è in linea di principio impossibile. L'atto percettivo, tuttavia, fa parte pur sempre della connessione psichica: non soltanto nel senso che è influenzato dagli stati che lo precedono, ma anche nel senso che il suo oggetto si costituisce sulla base di elementi soggettivi (i dati sensibili) e in forza di un processo soggettivo di esteriorizzazione. Il riconoscimento del carattere soggettivo e spirituale della percezione, e di qualunque rappresentazione di oggetti, non può avvenire però direttamente, nell'immediatezza del vissuto, ma richiede l'intervento di *processi discorsivi* del pensiero che analizzino l'atto percettivo nella sua natura di processo spirituale inserito in una connessione psichica. Ora questa riflessione, questi processi discorsivi tramite i quali sveliamo il carattere soggettivo della percezione, costituiscono un *analogon* dell'esperienza interna, che finisce con l'ampliare il dominio di quest'ultima. Dilthey, rifacendosi a Kant, dà il nome di *riflessione trascendentale* agli atti attraverso cui cogliamo la soggettività della percezione. Questi stessi atti, d'altra parte, entrano a loro volta nell'ambito della esperienza interna, configurandone una ulteriore estensione.

Sulla base di questa chiarificazione, Dilthey ritorna sul problema della definizione e delimitazione delle scienze dello spirito, e vi ritorna avendo di mira costantemente le critiche di Windelband. La soluzione che egli propone ricalca, nella sostanza quella delineata nella *Introduzione*; quel che affiora di originale è appunto una maggiore attenzione ed enfasi accordate al momento dell'esteriorizzazione dell'esperienza interna



e al processo dell'apprensione delle oggettività spirituali. In prima istanza, egli osserva che la distinzione tra scienze naturali e spirituali deriva dalla distinzione tra fatti fisici e fatti spirituali: "Le scienze dello spirito studiano sulla base delle scienze della natura i fatti spirituali inerenti agli oggetti sensibili, il loro nesso reciproco e quello con i fatti fisici"<sup>203</sup>.

Ma come deve essere intesa la distinzione tra fatti fisici e spirituali? Mostrando di approvare le tesi di Windelband - ma in realtà la convergenza è del tutto estrinseca - Dilthey nota che tra le due classi di oggetti non esiste affatto una distinzione ontologica:

"Una differenza tra oggetti naturali e oggetti spirituali non esiste. Il concetto di oggetto è determinato dalla relazione delle impressioni sensoriali a qualcosa di diverso dal sé e al collegamento di queste impressioni in un tutto che, quindi, si colloca in modo indipendente di fronte al sé"<sup>204</sup>.

Premesso ciò, e visto che le scienze dello spirito non possono certo risolversi in una psicologia dell'interiorità, ma debbono studiare il nesso che lega i fenomeni spirituali agli oggetti sensibili, l'esigenza che anzitutto si impone è proprio quella di elucidare questa relazione; di chiedersi, cioè, in che senso gli oggetti sensibili rientrano nella sfera spirituale, in che senso mostrano l'impronta di un accadere spirituale. All'origine di questa 'spiritualizzazione' del mondo sensibile vi è un processo di trasposizione, di proiezione dall'interno verso l'ester-

---

<sup>203</sup> *Beiträge zum Studium der Individualität*. "Über vergleichende Psychologie" (1896-96) *Gesammelte Schriften*, I, V, cit. *Contributi allo studio dell'individualità, Sulla psicologia comparativa*, in Dilthey, *Psicologia descrittiva, analitica e comparativa*, op. cit. II, p. 300.

<sup>204</sup> *Contributi*, II, p. 300. In realtà Windelband contestava in senso assoluto la stessa legittimità di una distinzione tra fisico e spirituale. Seppure privata di un fondamento onto-logico, tale distinzione conserva invece in Dilthey una funzione decisiva.

no - un motivo già presente nella *Introduzione*, ma che qui, come dicevamo, passa alla ribalta. Se non avvenisse nulla del genere, "se non sussistesse alcun motivo per proiettare in questi oggetti il proprio sé o un *analogon* di esso, non vi sarebbe di indipendente dal sé (per il quale vi sono gli oggetti) altro che *natura*"<sup>205</sup>.

Invero, il mondo oggettuale, correlato del sé, è nella sua maggior parte privo di *segni spirituali*, è pura natura, e configura così quella connessione meccanica che le scienze naturali erigono a loro oggetto. In tale connessione, peraltro, la scienza fa rientrare oggetti che nella immediatezza della vita ci appaiono collegati a fatti spirituali. La fisiologia e la biologia, ad es., studiano gli organismi viventi, i quali non ci si presentano mai sotto l'aspetto di cose puramente materiali. Esse, quindi, despiritualizzano, per così dire, il loro oggetto, lasciando cadere quell'atteggiamento quotidiano che ci spinge a proiettare su ogni corpo animato una vita spirituale. Questa despiritualizzazione fa tutt'uno con l'assunzione dell'ipotesi di un pieno parallelismo tra fatti fisici, in particolare fisiologici, ed eventi spirituali:

"Ad una connessione senza lacune dell'intero accadere fisico secondo leggi, essa (la scienza naturale) può ovviamente giungere solo grazie all'assunto del tutto ipotetico che tutti i processi psichici non siano che fenomeni d'accompagnamento i cui equivalenti fisici possono essere inseriti nel corso della natura"<sup>206</sup>.

Ora, le scienze dello spirito nascono appunto in quanto su una parte degli oggetti a cui l'io si riferisce, proiettiamo una vita psichica. Da questo processo e dal fatto che il complesso di queste esistenze psichiche e di questi eventi spirituali si co-

---

<sup>205</sup> *Contributi*, II, p. 300.

<sup>206</sup> *Contributi*, II, p. 301.

nfigura, a sua volta, nella forma di una connessione unitaria, sorge la possibilità di un sistema di scienze dello spirito che studino questa connessione, che studino cioè il mondo storico e sociale in quanto nesso di vite spirituali.

E tuttavia l'intimo fondamento e l'estrema garanzia di unità e intelligibilità del nesso storico-sociale giace nell'esperienza interna: è in quanto la trasposizione e il riconoscimento della spiritualità altrui avviene sulla base dell'esperienza interna, che il mondo spirituale si delinea come un tutto composto di parti tra loro affini e confrontabili. Comprendiamo gli altri a partire da noi stessi, dal nostro vissuto, ed è qui che risiede la possibilità ultima di una scienza dello spirito - la possibilità, ma anche il limite, la problematicità, e qui rispunta il tema della dialettica tra uniformità e individualità.

Accanto al sistema dei fatti fisici, sorge così il sistema dei fatti spirituali. Il secondo si costituisce all'interno del primo. Sono pur sempre, infatti, oggetti sensibili quelli che apprendiamo come manifestazioni di eventi spirituali, e va da sé che le scienze dello spirito non possono mai prescindere del tutto dal fondo materiale del loro oggetto. I fatti naturali sono e restano il milieu della vita dello spirito - un motivo, questo, già assodato nella *Introduzione*.

La distinzione tra scienze dello spirito e scienze della natura si fonda, quindi, dice Dilthey, su una differenza del loro *contenuto* (*In-halt*) non del loro oggetto. Lo stesso oggetto, ovvero un oggetto della stessa classe fondamentale, viene assunto nei due casi come contenuto in un diverso sistema di relazioni:

"Gli stessi oggetti possono contenere in sé diversi sistemi di contenuti. Così per es., lo stesso corpo naturale fisicamente considerato, contiene diversi sistemi di relazioni di fatti sensibili, che vengono poi esposti dalla matematica dalla fisica e dalla chimica. Gli stessi fatti che sono collegati

nel sistema della grammatica latina o tedesca, ricompaiono, solo in condizioni mutate, nella linguistica generale. Psicologia generale, psicofisica, sociopsicologia e psicologia comparata hanno in comune un grande ambito di fatti, che in queste diverse scienze viene soltanto portato entro relazioni diverse e collegato con altri fatti. Anzi, il progresso della scienza è sempre connesso con l'autonomizzarsi di tali sistemi di relazioni in scienze separate"<sup>207</sup>.

La comprensione del mondo spirituale che si attua attraverso la proiezione verso l'esterno dell'esperienza interna, è sempre diretta verso oggettività particolari. Ma, come Dilthey ha mostrato nelle *Idee*, la possibilità di uno studio scientifico dell'individualità giace nelle uniformità e omogeneità che abbracciano l'intero ambito spirituale e che derivano dalla identità della struttura psichica. Ogni individualità, sia sul piano psicologico che su quello storico-sociale, si presenta come la specificazione di una forma generale. E questo semplice fatto basta a dimostrare la centralità per le scienze dello spirito del rapporto tra uniformità e individualità. In effetti, "in ogni scienza dello spirito si combatte sempre per stabilire fino a che punto il singolare sia determinato dall'omogeneità, dalla uniformità e dalle leggi, e a partire da quale punto il positivo, lo storico, il singolare faccia la sua apparizione"<sup>208</sup>.

Si riafferma così l'esigenza di affiancare ad una psicologia generale, che si occupi dell'uniformità, una *psicologia comparativa* che studi le differenze tra gli uomini e il sorgere dell'individualità. Rispetto alle tesi delle *Idee*, il programma di una tale psicologia si arricchisce qui di un nuovo concetto di individualità. Il campo delle differenze individuali che dividono gli uomini sia nello spazio che nel tempo, nella storia, non è

---

<sup>207</sup> *Contributi*, p.308.

<sup>208</sup> *Contributi*, II, p.329.

sconfinato e incontrollabile. Esistono qui delle forme fondamentali, tipiche e ricorrenti, che si stagliano sulla molteplicità delle configurazioni individuali. La psicologia comparativa deve riuscire a definire le *regole* secondo le quali i tratti psichici si combinano in una forma fondamentale, e a partire di qui deve comprendere le ragioni e i processi psicologici che presiedono all'individualizzazione. In breve, tra la psicologia generale e la psicologia dell'individuo si frappone il piano di una tipologia della personalità<sup>209</sup>.



#### 11 - *La posizione dell'arte tra le scienze dello spirito*

Nella misura in cui la forma basilare di conoscenza delle scienze dello spirito è il *comprendere* (*Verstehen*), in questo campo il sapere scientifico ha il carattere di una esplicitazione e strutturazione di un sapere inespresso, di una pre-comprensione originaria - per usare, e non a caso, un'espressione di Heidegger - che ha luogo spontaneamente nei rapporti sociali dell'esistenza quotidiana. La comprensione di se stessi, la comprensione degli altri, in generale la comprensione di qualsiasi oggettività spirituale, sorge, direttamente o indirettamente, dal vivere, ossia dalla propria esperienza interna. Nel caso della psicologia, questo rapporto è stato, da Dilthey, adeguatamente chiarito: "il pensiero psicologico trapassa quasi naturalmente nella ricerca psicologica", e questo, in fondo, dipende semplicemente dal fatto che la comprensione di sé non è una speciale facoltà che mettiamo in atto solo in sede di psicologia scientifica, ma è l'atteggiamento nel quale ci troviamo

---

<sup>209</sup> Cfr. *Idee*, I, p. 291.

spontaneamente e costantemente immersi. Nelle altre scienze dello spirito, dove la comprensione è sempre mediata dalla percezione di un'oggettività esterna e sensibile, il processo del comprendere presenta ancora dei lati oscuri - a cui Dilthey, peraltro, si dedicherà nelle opere successive. Ma fin d'ora appare chiaro che anche qui la comprensione ha il carattere di un processo che affonda le sue radici nel vivere immediato.

Ora, alla luce di questo, un posto del tutto peculiare nell'ambito delle scienze spirituali viene ad essere occupato dall'arte, più precisamente dalle arti espositive, come la poesia e le arti plastiche. Esiste infatti, sostiene Dilthey, un nesso interno che lega l'esperienza della vita, l'arte e il sapere scientifico, un nesso in forza del quale l'arte - indipendentemente dal valore intrinseco che può avere - realizza una comprensione della vita che prepara e prefigura la comprensione propriamente scientifica. Perché questo?

Una prima risposta la troviamo nel fatto che l'arte conduce il nostro sguardo al di là della cerchia ristretta del nostro vivere, oltre il campo oscuramente presente nell'esperienza interna, e porta la vita sotto la luce chiara del riprodurre; essa obiettivizza la vita, la distanzia dalle nostre passioni e ci mette in grado di porci di fronte ad essa in una condizione di libertà:

Ma vi è un motivo più intrinseco. Il processo dell'apprensione interna di un proprio stato, che non è altro poi che il *vivere* questo stato, e il processo della comprensione e riproduzione di uno stato altrui sono tra loro sostanzialmente omogenei. Le peculiarità del vivere, per cui ogni vissuto è vissuto sempre in un contesto finalistico, compaiono anche nel *riprodurre* (*Nachbilden*) il vissuto altrui. Schematicamente si può dire che la comprensione di uno stato psichico altrui è simile a un ragionamento per analogia che, partendo da un evento fisico, grazie alla sua somiglianza con manifestazioni connesse a certi stati interni vissuti direttamente, conclude ad uno stato inter-

no analogo a questi. Questa caratterizzazione è però, appunto, solo schematica: in essa non si tiene conto delle rispettive connessioni psichiche in cui gli stati psichici propri e quelli attribuiti all'altro sono inseriti. Ma in realtà sono proprio questi i rapporti che rendono possibile la comprensione riprodotte e che ne misurano il grado di certezza. La nostra comprensione di manifestazioni altrui varierà, ad es., a seconda di quel che sappiamo intorno al loro psichismo. E un limite a questo tipo di comprensione si instaura proprio là dove il contesto comincia ad esserci ignoto. Qui l'interpretazione diventa ipotetica.

I vari momenti della riproduzione non sono dunque legati tra loro da relazioni logiche, come in un vero e proprio ragionamento. Il riprodurre è piuttosto un rivivere (*Nacherleben*). La comprensione è, del resto, analoga a quel processo della vita quotidiana col quale sentiamo, viviamo in noi, quasi fossero nostre, delle situazioni psichiche altrui: ci compiacciamo della gioia di un altro, ci rattristiamo della sua sventura e così via. Partecipazione simpatetica e comprensione hanno la loro origine e la loro condizione d'essere nella stessa relazione di affinità tra noi e gli altri. Sicché da un lato si può constatare che "la comprensione dipende dall'intensità di simpatia, e uomini che ci siano del tutto antipatici finiamo col non comprenderli neppure"; dall'altro, in sede scientifica, si deve dire che "le opere degli antichi tornano ad essere comprese appieno solo nel Rinascimento, allorché situazioni simili creano uomini affini. Questa situazione interna, che rende possibile la trasposizione, è quindi il presupposto di tutte le regole ermeneutiche"<sup>210</sup>.

Tuttavia, rispetto al processo di partecipazione simpatetica che ha luogo nella vita quotidiana, il comprendere riproduce-

---

<sup>210</sup> *Contributi*, II, pp. 342-343.

nente che è proprio dell'arte espositiva, per quanto dipenda dalle stesse condizioni, esibisce caratteristiche che non si riscontrano nella quotidianità. L'artista proietta i personaggi e le situazioni che crea in uno spazio autonomo, peculiarmente distinto dalla dimensione della propria esperienza di vita; similmente, chi gode di un'opera d'arte non la intreccia per ciò stesso nella connessione della propria esistenza. Inoltre, la riproduzione che è alla base della creazione artistica, come pure della sua fruizione, non è un mero rispecchiamento dei fatti della vita. Nella singolarità, e in generale nella fattualità, l'artista coglie le regole di una tipicità, di una configurazione tipica e storicamente rilevante. Ogni ritratto, ad es., ci mostra un *tipo* (*Typus*), laddove l'originale era soltanto un individuo<sup>211</sup>. In questi, tratti della produzione artistica troviamo il principale elemento di affinità con l'attività scientifica. L'arte realizza un *avviamento al vedere* (*Anleitung zu sehen*). Ci insegna a percepire, a distinguere gli elementi della vita che configurano una forma tipica e a collegare queste tipicità secondo relazioni intrinseche.

Ciò che però si riscontra nell'opera di tutti i grandi artisti è che le forme tipiche e le loro relazioni essenziali sono pervase da una stessa atmosfera, da un che di ineffabile che è proprio di tutte. Quest'aria di famiglia che accomuna tutti i personaggi e le situazioni create dall'artista è ciò in cui anzitutto si esprime il suo modo particolare di essere e di vedere il mondo. In questo aspetto, in questa relazione ineliminabile con la sog-

---

<sup>211</sup> È nota l'influenza esercitata da Dilthey sul giovane Lukàcs. In proposito si veda l'introduzione di L. Goldmann alla *Teoria del Romanzo* (Milano, 1962, trad. it. di F. Saba Sardi). Ma una presenza diltheyana è rinvenibile anche nel Lukàcs maturo, nonostante le espre critiche che questi muoverà a Dilthey nella Distruzione della ragione. Si consideri ad es. il concetto estetico di tipo, così come è elaborato in *Il marxismo e la critica letteraria*. In-dubbiamente la nozione diltheyana di forma tipica non è estranea a questo ordine di idee.



gettività dell'artista risiede la ragione più profonda della stessa storicità dell'arte. Da un lato, infatti, ogni personaggio del mondo di un'artista diventa tipico nella misura in cui si rapporta, secondo relazioni essenziali, ad altri personaggi, a loro volta tipici; dall'altro, ogni personaggio ha in sé, nella propria connessione, qualcosa della vitalità dell'artista, qualcosa della sua carne.

La conclusione generale che si ricava da tutto ciò che è la comprensione dell'individuale è sempre, e per necessità, soggettivamente condizionata. Condizionata in senso personale - l'artista, e in generale chiunque eserciti una comprensione, è, ovviamente, a sua volta un individuo; ma anche e soprattutto in senso storico. La specificità del comprendere, la sua fecondità, sta nel fatto che la vita viene afferrata qui attraverso la vita stessa; ma in tale circostanza e nelle circolarità che ne scaturisce, giace anche, secondo Dilthey, la sua inesauribile problematicità.



## 12 - *L'ultima fase del pensiero di Dilthey (1905-1911)*

Rivolgeremo ora la nostra attenzione, in una disamina necessariamente selettiva, agli scritti dell'ultima e più matura fase della riflessione diltheyana, fase che, secondo una periodizzazione ampiamente convalidata, va dal 1905 al 1911, anno della morte del filosofo. È proprio nella fisionomia che assume in questi anni che il pensiero di Dilthey esercitò la massima influenza sulla filosofia successiva. E in effetti si deve osservare che nella produzione diltheyana di questo periodo, anche se non si viene certo configurando un sistema di pensiero compiuto e definito, molti nodi vengono al pettine e le sue posi-

zioni si definiscono chiaramente rispetto a una serie di problemi di cruciale importanza. È in questa fase che giungono a maturazione, assumendo pieno risalto, i motivi diltheyani più originali e, se vogliamo, anche più affini allo spirito della filosofia novecentesca.

Sotto il profilo sistematico, l'aspetto che principalmente contraddistingue questo periodo è la ricomparsa del problema gnoseologico e di conseguenza il ritorno del tema filosofico della fondazione delle scienze dello spirito. Che cosa vuol dire conoscere, e, in particolare, che natura assume la conoscenza nel campo delle scienze spirituali? Qual è l'oggetto specifico di queste discipline? In che modo esse giungono a un sapere oggettivo? Quali sono i loro limiti? Queste domande si lasciano risassumere in un unico interrogativo, di intonazione kantiana: quali sono le condizioni di possibilità del sapere storico? Il compito dell'indagine diltheyana viene così a configurarsi nei celebri termini di una *critica della ragione storica*.

Il presupposto necessario di questa critica è, anche ora, la descrizione psicologica della connessione psichica. La psicologia analizza e descrive la totalità dell'esistenza psichica, e quindi anche quei processi dai quali nasce un sapere valido oggettivamente; essa non si chiede però "se e come" sia possibile un tale sapere; questa domanda sorge invece sul terreno propriamente filosofico di una *teoria del sapere (Theorie des Wissens)*. La psicologia deve fornire le premesse concettuali necessarie, ma è su questo terreno, attraverso un'analisi dei procedimenti conoscitivi propri delle scienze dello spirito, che si potrà pervenire a una risposta alla domanda intorno ai limiti e alla validità del sapere storico. La critica della ragione storica si compie dunque su un piano nettamente distinto da quello psicologico. Con ciò, per quanto attiene al rapporto tra psicologia e gnoseologia, rimaniamo sostanzialmente nell'ambito della prospettiva che si era delineata a partire dall'*Introduzione*. Ma

è più forte l'enfasi con cui Dilthey distingue i rispettivi campi di competenza e compiti, e viene inoltre praticamente a cadere quell'impostazione tipicamente ottocentesca epositivista che collocava la psicologia alla base dell'edificio delle scienze.

La descrizione che Dilthey conduce negli *Studi per la fondazione delle scienze dello spirito* si prospetta a prima vista come la diretta continuazione delle indagini psicologiche svolte nelle *Idee* e in *Sulla psicologia comparativa*. In realtà Dilthey non si limita a sviluppare i risultati qui raggiunti, ma rimedita in un'ottica nuova buona parte dei problemi di fondo affrontati nelle opere precedenti, giungendo ad una concezione complessiva della connessione psichica che presenta nei risultati e ancor più nello stile d'analisi molti aspetti originali. Nel processo di revisione della propria ottica psicologico-descrittiva giocò un ruolo non indifferente, come Dilthey del resto riconosce apertamente, la lettura delle *Ricerche Logiche* di Husserl, apparse tra il 1900 e il 1901 - anche se proprio quanto vi era di più caratteristico e nuovo in questo testo, di cui ci occuperemo, rimase e non poteva che rimanere estraneo alle intenzioni diltheyane<sup>212</sup>.

---

<sup>212</sup> Per questo aspetto del rapporto Dilthey-Husserl, rimandiamo all'ultimo paragrafo del capitolo dedicato a Husserl. F.H. Heinemann, nel libro *Existentialism and the modern Predicament* (New York, 1958, p. 52), racconta che nel 1931 Husserl gli riferì personalmente che durante un incontro con Dilthey, nel 1905, questi espresse la massima ammirazione per le *Ricerche Logiche*, che considerava, soprattutto la *Quinta* e la *Sesta Ricerca*, come il più importante lavoro filosofico dai tempi di Mill e Comte. Cfr. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, L'Aia, 1960, vol. I, p. 123. Più ambiguo è invece l'atteggiamento assunto in varie circostanze da Husserl nei confronti di Dilthey. Se si escludono poche eccezioni - ed è il caso ad es. delle lezioni sulla 'Psicologia fenomenologica', di cui abbiamo riferito, in una nota precedente -, i suoi giudizi su Dilthey, sia nel bene che nel male, non ci appaiono mai come veramente appassionati. Ad es. dal violento attacco scagliato contro Dilthey nell'articolo *Philosophie als strenge Wissenschaft*, apparso su 'Logos' nel 1911, pas-

Il primo punto rilevante degli *Studi su* cui occorre soffermarsi è il concetto di vissuto (*Erlebnis*). Pur non andando esente da qualche ambiguità, il termine vissuto assume in questo testo un significato assai più preciso e articolato di quello che aveva in precedenza. Il vissuto è l'unità elementare della connessione psichica. Ogni processo psichico è un vissuto oppure si compone di vissuti. Ma in che senso diciamo che esso è l'unità psichica elementare? Non certo nel senso degli atomi e degli elementi della psicologia tradizionale. Il vissuto non è la componente costitutiva e semplice dello stato di coscienza, ma è il singolo momento del fluire psichico nella misura in cui esso si staglia su questo fluire come un'unità dotata di significato, nella misura in cui, cioè, forma un processo psichico indipendente che il soggetto possa riconoscere come tale. Un processo psichico, semplice o complesso che sia, è un vissuto; non sono *vissuti* invece le componenti che possiamo distinguere in esso, come ad es. la colorazione emotiva, le impressioni sensibili, l'atto che è rivolto a queste. Questi aspetti non sono vissuti, sono gli elementi dalla cui articolazione sorge il vissuto. Ogni vissuto, infatti, è un'unità strutturale, esibisce cioè una specifica articolazione interna. Dicendo questo, Dilthey vuole sottolineare che l'articolazione del vissuto non è una forma che si aggiunge dall'esterno alle parti, alla materia, ma è un nesso immanente alla materia e da questa indissolubile: se è data la materia è data con essa anche la sua artico-

---

siamo a un giudizio completamente opposto quando leggiamo in una lettera indirizzata a Dilthey, compresa nel breve carteggio seguito alla pubblicazione dell'articolo su 'Logos', che "tra le nostre filosofie non esistono differenze importanti" (W. Biemel, *Correspondencia entre Dilthey y Husserl*, "Rev. de Fil. de la Univ. de Costa Rica", 2, 1959, p. 114). Se nel primo caso è uno spirito di crociata antiscettica che spinge Husserl ad attaccare Dilthey e la sua scuola, nel secondo l'eccessiva concessione che egli fa a Dilthey sembra derivare più che altro da una ossequiosa reverenza verso il grande e ormai vecchio filosofo, criticato forse ingiustamente.

lazione. In breve, vale per l'organizzazione interna del singolo vissuto, ciò che vale - come era risultato nelle *Idee* - per le grandi articolazioni della struttura psichica: in entrambi i casi l'articolazione strutturale è una relazione interna che viviamo vivendo le parti articolate.

Consideriamo ora i nessi strutturali del vissuto. Anzitutto, ogni vissuto ha un contenuto (*Inhalt*). Il contenuto è ciò che nel vissuto ci è immediatamente dato, ciò a cui ci volgiamo internamente attraverso un atto. La relazione tra atto e contenuto è il nesso inemo che costituisce il nucleo fondamentale della struttura del vissuto. Tale relazione, in un'importante classe di vissuti, fonda un'ulteriore . relazione strutturale interna: quella tra contenuto e oggetto. Il contenuto esibisce un oggetto, più propriamente rappresenta "la materia della direzione verso l'oggetto". Ad es., in un vissuto di percezione, l'impressione sensibile, che è il contenuto dell'atto, costituisce la materia dell'apprensione percettiva dell'oggetto esterno. Contenuto e oggetto qui, pertanto, non si identificano. Il primo è un dato psichico, il secondo è un ente fisico.

La relazione tra atto e contenuto presenta caratteristiche diverse a secondo dei casi. Ora percepiamo, ora desideriamo, oragiudichiamo, ecc. Questi termini designano altrettante modalità che può assumere il rapporto attocontenuto. A tale modalità Dilthey dà il nome di atteggiamento (*Verhalten*). Naturalmente lo stesso contenuto può essere preso di mira in atteggiamenti diversi: la stessa cosa può essere percepita, giudicata, desiderata ecc.; per contro, attraverso la stessa modalità di atteggiamento, ad es. quella del desiderare, possiamo riferirci ad una molteplicità illimitata di contenuti diversi:

"Perciò, né le forme di atteggiamento decidono intorno alla qualità dei contenuti, né i contenuti intorno al presentarsi delle forme di atteggiamento: ciò giustifica una distinzione reciproca fra questi due elementi del vissuto. Nel medesimo te-

mpo noi li troviamo però legati nel vissuto in un'intimità strutturale. Infatti tra l'atto e il contenuto sussiste una relazione fondata sull'atteggiamento, che definiamo interna, poiché può venire immediatamente vissuta"<sup>213</sup>.

Si presenta ora un problema di ordine generale: è necessario considerare come parte integrante dell'articolazione strutturale del vissuto anche la relazione tra l'atteggiamento e un io che si atteggia? In altri termini, la rappresentazione dell'io è una parte ineliminabile del nesso del vissuto? Questo problema è, in un certo senso, parallelo ad un altro: la relazione tra contenuto e oggetto, ovvero il riferimento ad un'oggettività da parte del contenuto, è anch'essa un nesso necessario del vissuto? E le due questioni possono fondersi in un unico interrogativo: la relazione tra l'io e un'oggettività, tra l'io e il mondo, è necessariamente presupposta nell'atteggiamento, ovvero nella relazione tra atto e contenuto?

La risposta di Dilthey al quesito è alquanto significativa. Egli distingue in sostanza due livelli, due modi distinti di considerare il vissuto: il livello del puro *Erleben*, del puro vivere in modo immediato e irriflesso i propri vissuti, e il livello riflessivo, sul quale operiamo una tematizzazione del vissuto, lo consideriamo 'discorsivamente'. Al primo livello, la relazione con l'io che si atteggia - che percepisce, desidera ecc. - è di fatto irrilevante: e lo diventa tanto più, quanto più, d'altra parte, si rafforza la tendenza verso il mondo, cioè quanto più tendiamo ad apprendere i nostri contenuti come oggetti:

---

<sup>213</sup> W. Dilthey, *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* (1905-1910), in *Gesammelte Schriften*, VII Band, IV ed. immodificata (*Studi per la fondazione delle scienze dello spirito*, in Dilthey, *Critica della ragione storica*, trad. it. a cura di Pietro Rossi, Torino, 1969, p. 71). Dalla traduzione di Pietro Rossi ci allontaneremo, senza farne esplicita segnalazione, nei seguenti casi: *Verstehen*, *Verständnis*, *Auffassung*, che renderemo rispettivamente con comprendere, comprensione, apprensione, anziché con intendere, intendimento, apprendimento.

"Quanto più prevale nella conoscenza o nella tendenza la direzione verso l'oggettività, tanto meno si può osservare nel vissuto un io che conosce o un io che tende. Quando Amleto soffre sul palcoscenico, nello spettatore il proprio io è lasciato da parte. Nella tendenza a compiere un lavoro, io dimentico me stesso in senso letterale"<sup>214</sup>.

L'io viene lasciato da parte, e i nostri vissuti tendono sempre più all'anonimato, per dirla con un'espressione che sarà cara a Merleau-Ponty<sup>215</sup>. Ma se oltrepassiamo lo stadio dell'immediatezza e ci portiamo sul piano della riflessione, le cose cambiano: qui la relazione tra atto e contenuto richiede da un lato di essere inserita nel contesto della nostra complessiva connessione psichica, e dall'altro di essere innestata sul nesso costantemente, ancorché tacitamente presente in tale connessione, tra l'io e il mondo.

Il vissuto è la struttura elementare della psiche. Dobbiamo vedere ora come a partire da questa unità possa sorgere una più vasta connessione strutturale. Tra vissuti caratterizzati da forme di atteggiamento affini si instaurano relazioni interne che fanno sì che essi configurino un sistema unitario, una connessione strutturale di secondo ordine. Il primo di tali sistemi è quello costituito da vissuti nei quali ha luogo *l'apprensione* di un oggetto. Appartengono a questa classe vissuti che, da fin punto di vista psicologico, sono tra loro molto diversi: ricordi, percezioni, rappresentazioni. Ciò che li accomuna e che è alla base dell'unità strutturale del sistema, è il rapporto a un oggetto.

In tutti un oggetto è dato, direttamente o indirettamente,

---

<sup>214</sup> *Studi*, p. 71.

<sup>215</sup> In effetti in Merleau-Ponty più che in qualunque altro filosofo di formazione fenomenologica la dicotomia tra riflessività e irriflessività svolgerà un ruolo essenziale. Per un cenno sul rapporto Dilthey-Merleau-Ponty, cfr. E. Paci, *La filosofia Contemporanea*, Milano, 1974, p. 86

come esistente. Impiegando una terminologia husserliana, potremmo dire che qui ha sempre luogo una *posizione d'essere*. L'essere che è così posto può essere di diversa natura: può essere, ad es., sia psichico che fisico. Il mondo è "il complesso o l'ordine di ciò che è oggettivamente appreso".



### 13 - *L'apprensione oggettivante*

Esaminiamo per prima cosa l'apprensione di oggetti psichici. Questo tema ci condurrà al chiarimento di un concetto fondamentale dell'impostazione diltheyana, quello del *vivere* (*Erleben*). Si tratta di un concetto di decisiva importanza sia in sede psicologica, in quanto esso condiziona l'origine e la certezza del sapere psicologico, sia in rapporto alla tematica della critica della ragione storica, in quanto nella sua relazione con il comprendere e con l'espressione viene a rappresentare anche una delle condizioni di possibilità del sapere storico.

Il termine *vivere* - che assume qui un'accezione strettamente tecnica - indica *l'esser conscio* di un vissuto. Dire che un vissuto è conscio equivale a dire che esso *esiste per me* ed esiste come unità strutturale, ossia nella totalità articolata delle sue parti: noi viviamo non soltanto l'atto, ma anche il suo contenuto e la sua eventuale relazione a un oggetto. Atto, contenuto e oggetto esistono per me che li *vivo* indipendentemente dal fatto che, ad es., l'oggetto *in realtà* non esista, che sia solo il frutto di un'allucinazione: "Il rumore che un febbricitante riferisce a un oggetto dietro alle sue spalle, forma un vissuto che è reale in tutte le sue parti, nell'aver luogo del rumore come nel suo riferimento all'oggetto. E non importa affatto a



questa realtà dei fatti di coscienza che l'affermazione di un oggetto dietro al letto sia falsa"<sup>216</sup>. Il vivere implica una certezza dell'oggetto vissuto che non ha bisogno di altri sostegni. Ciò che vivo, in quanto lo vivo, non può essere revocato in dubbio. "Non può sorgere qui la questione se l'elemento di coscienza esista o meno. Un sentimento è in quanto viene sentito, ed è pure quale viene sentito: la coscienza di esso e la sua qualità, il suo esser-dato e la sua realtà non sono tra loro differenti"<sup>217</sup>. Si riafferma così quel principio dell'identità tra l'essere e l'apparire psichico che rappresenta la fonte e la ragion d'essere di quella che abbiamo chiamato la *filosofia del vissuto*. Ancora una volta è però interessante notare la diversità di modi e di direzioni in cui esso viene impiegato.

Vediamo ora la maniera in cui concretamente il vivere diventa fonte di conoscenza. Volgiamo l'attenzione sul nostro vissuto attuale: in che modo, attraverso quali passaggi, giungiamo ad un'apprensione oggettiva di questo oggetto psichico nella purezza del suo contenuto? Quale che sia la natura del vissuto in esame, ci rendiamo subito conto di una prima peculiarità di questo tipo di apprensione: risulta chiaro, infatti, che se da un lato il vissuto, in quanto lo viviamo attualmente, esiste per noi e in noi, e ci è dunque immanente; dall'altro, in quanto implica necessariamente un rimando a vissuti anteriori, con i quali è strutturalmente e finalisticamente connesso, ci si prospetta come parzialmente trascendente. Il vissuto attuale, al quale ci volgiamo con intento conoscitivo, ci trascina indietro nel passato, verso vissuti anteriori che adesso, in parte, ci appaiono nel ricordo. Ma in quanto ci appaiono nel ricordo, essi sono necessariamente trascendenti rispetto al vissuto in atto. Si tratta però di una trascendenza del tutto particolare, ben diversa da quella degli oggetti fisici: i ricordi non sono

---

<sup>216</sup> *Studi*, p. 78.

<sup>217</sup> *Studi*, p. 79.

trascendenti rispetto alla coscienza in generale, la trascendono soltanto rispetto al suo presente, alla sua vita attuale. È una trascendenza, inoltre, che non esclude la certezza immediata propria del vivere: le relazioni interne che legano il vissuto presente a quello passato, proiettano su questo l'evidenza con cui ci è dato il primo. E la strada a ritroso che percorriamo seguendo il filo delle relazioni strutturali, è caratterizzata da una tendenza ad esaurire la pienezza del vissuto, così da portare a coincidenza "le nostre asserzioni stil vissuto e il vissuto stesso". A spingerci in tal senso è un sentimento di insoddisfazione:

"Questo fatto psicologico non può venire ulteriormente spiegato. L'energia psichica, la quale compie gli atti necessari al raggiungimento della coincidenza (*Deckung*), riposa solo sul fatto che tale movimento suscita un sentimento di soddisfazione secondo la qualità strutturale in cui il contenuto di fatto dei vissuti richiede all'indietro sempre nuovi elementi, quando e come tale pretesa viene soddisfatta. In questo processo non vi è alcun'altra specie di valore che quello connesso con la soddisfazione per l'atto che esaurisce il vissuto"<sup>218</sup>.

L'apprensione dell'oggetto psichico implica dunque, come suo momento essenziale, un organico processo di contestualizzazione del singolo vissuto nel tutto della connessione psichica. Ma la connessione diviene così, a sua volta, oggetto della nostra apprensione. Un'altra caratteristica di tale apprensione ci si impone se consideriamo gli atti attraverso i quali portiamo ad espressione il più possibile adeguata il vissuto e le sue relazioni. Questi atti, che pure sorgono dal vivere, appartengono al pensiero discorsivo: noi designiamo, elaboriamo concetti, e infine, allorchè portiamo a espressione definitiva il nostro sapere, giudichiamo. Qui affiora un'ulteriore forma di trascendenza del vissuto. Nel giudizio, infatti, andiamo necessariamente al di là della sua immediatezza:

---

<sup>218</sup> *Studi*, pp. 82-83 (*Studien*, p. 29).

"Ciò che nel giudizio è inteso, è solo uno stato di cose (*Sachverhalt*), che è trascendente rispetto al vissuto, e indica la modalità della determinazione essenziale ovvero la relazione della determinazione essenziale ad una connessione psichica. E queste determinazioni essenziali non sono riconducibili ai vissuti mediante adeguazione (*Adâquation*). Esse tendono soltanto ad esaurirli compiutamente, a portarli a coscienza distinta, a collegarli insieme"<sup>219</sup>.

Tra il contenuto del giudizio e il vissuto, così come lo viviamo, vi è una differenza di natura, che non può essere colmata. Una piena adeguazione è qui impossibile<sup>220</sup>. Il vivere non è mai completamente-trasparente al sapere intorno alla vita. E qui cogliamo senz'altro la componente vitalistica del pensiero di Dilthey<sup>221</sup>.

---

<sup>219</sup> *Studi*, pp. 84-85 (*Studien*, p. 31).

<sup>220</sup> Dilthey non chiarisce la nozione di adeguazione. Essa è attinta probabilmente dalla teoria husserliana del riempimento, elaborata nelle *Ricerche Logiche*. In proposito si veda il quinto capitolo.

<sup>221</sup> L'impossibilità di una piena adeguazione tra sapere e vita è un motivo che con maggiore o minore enfasi, ricorre di frequente negli scritti di Dilthey e lo avvicina a James, Bergson e ai filosofi della vita. L'obiettivazione della vita non è più la vita stessa, a una realtà che è fluida e in divenire si è sostituita una forma immobile. Scrive ad es. Dilthey: "E se si volesse ora cercare di vivere immediatamente, con qualsiasi specie di sforzo, il fluire della vita medesima, quando appare la riva ed esso sempre, secondo Eraclito, sembra lo stesso e tuttavia non lo è mai, molteplice e uno, si ricadrebbe sotto la legge della vita, per cui ogni suo momento osservato, anche quando viene a rafforzarsi la coscienza del fluire, è il momento ricordato, e non più il fluire; poichè esso è fissato mediante l'attenzione che conserva ciò che in sé fluisce. E quindi noi non possiamo penetrare l'essenza di questa vita: ciò che il giovinetto di Sais svela è forma, e non vita" (*Critica della ragione storica*, p. 298). Nel testo che stiamo considerando questa componente vitalistica resta nell'ombra, mentre è in primo piano l'esigenza di cogliere e fissare le strutture e le articolazioni del fluire della vita. In Husserl, come già in Brentano, il motivo vitalistico sarà completamente eliminato a vantaggio del momento struttu-

Passiamo ora all'apprensione di oggetti sensibili, che la la sua base nell'intuizione. In questa analisi diltheyana è più che mai notevole l'influenza delle *Ricerche Logiche* di Husserl. La caratteristica fondamentale dell'apprensione di oggetti sensibili risiede nel fatto che l'essere-rappresentato è l'unico modo possibile di esistenza che è riservato a questi oggetti. Mentre gli oggetti psichici possono essere rappresentati nell'apprensione oggettivante, ma possono essere anche - ed anzi lo sono per lo più - semplicemente vissuti senza essere tematizzati, gli oggetti sensibili che cogliamo nell'intuizione ci sono dati, e dunque esistono per noi, soltanto in quanto diventano oggetto di un rappresentare.

Come si era già accennato, in questa forma di apprensione sussiste sempre e necessariamente un'interna relazione strutturale tra atto, contenuto e oggetto. Consideriamo, ad es., la percezione di un albero: "Ciò che di esso è effettivamente dato sono il tronco, le parti dei rami, le foglie, considerati da un particolare punto di vista. Io completo questo quadro mediante rappresentazioni. Questo risultato del processo di apprensione acquista la sua unità mediante la relazione allo stesso oggetto"<sup>222</sup>. La relazione alla medesima unità oggettiva di riferimento da parte di tutti i contenuti sensibili appresi, costituisce un elemento strutturale dell'apprensione. L'unità di questo riferimento è la condizione dell'unità e della compiutezza del processo di apprensione. È perchè sussiste questa condizione che possiamo considerare tale processo come un sistema unitario. Tra i contenuti di questo sistema, distinguiamo quelli di carattere puramente intuitivo, nei quali l'oggetto ci è dato direttamente, da quelli di natura rappresentativa, che non si riferiscono direttamente, ma appunto rappresentati-

---

rale. Questi due elementi definiscono così una precisa configurazione della filosofia del vissuto.

<sup>222</sup> *Studi*, p. 88.

vamente all'oggetto, integrandone la percezione. La presenza di contenuti intuitivi è ciò che contraddistingue, rispetto ad altri atti l'apprensione sensibile: da un lato essi, per il connotato di datità che li caratterizza, sono connessi a vissuti dell'atteggiamento volitivo - il senso del non poter essere altrimenti che accompagna l'apprensione del dato sensibile, la resistenza, la pressione che esso esercita sono altrettanti elementi di opposizione alla volontà; dall'altro, proprio per la presenza di tali rapporti, essi sono all'origine del carattere di validità oggettiva con cui ci è dato l'oggetto. E pertanto, "il carattere di datità, proprio dell'osservazione sensibile, è il fondamento della necessità di ogni asserzione su oggetti nell'ambito dell'apprensione sensibile"<sup>223</sup>.

Un'altra caratteristica riguarda il rapporto tra i singoli atti oggettivanti e l'intero sistema dell'apprensione. Ogni singolo atto può riferirsi all'oggetto solo attraverso il sistema complessivo di atti relativi a quello stesso oggetto. Il che significa che l'apprensione oggettiva è necessariamente processuale. L'oggetto appreso non è dato, in quanto tale, in nessun singolo atto; esso si costituisce processualmente sulla base delle relazioni intercorrenti tra i vari atti particolari.

Da tutto ciò deriva un'importante conseguenza che ci permette di stabilire una netta differenza tra apprensione di oggetti psichici e di oggetti sensibili. Dalla processualità dell'apprensione sensibile deriva che l'apprensione dell'oggetto non può essere esaurita da nessun singolo atto percettivo; l'oggetto richiede sempre nuovi atti, e questo, questa inevitabile incompiutezza, è necessariamente implicita nella struttura del processo. Ma ora, che cosa sta a indicare l'inesauribilità dell'apprensione dell'oggetto sensibile, se non che quest'ultimo è *trascendente* nel senso pregnante della parola:

"Nell'apprensione sensibile ha luogo quindi una relazione al-

---

<sup>223</sup> *Studi*, p. 89.

l'oggetto, che è diversa dalla relazione racchiusa nell'apprensione di ciò che è psichico in un punto di grande importanza per la teoria del sapere e per la dottrina del metodo. L'oggetto è trascendente alla percezione, ogni particolare percezione è inadeguata rispetto all'oggetto"<sup>224</sup>.

I vissuti di un processo di apprensione sono legati da relazioni interne. Un primo tipo di relazioni intercorre non già tra gli atti del vissuto, ma tra i loro rispettivi contenuti. In questo senso, gli atti rappresentano la condizione del sorgere del sapere, ma questo trae origine dalle relazioni tra i contenuti. Ad esempio, "dai legami effettivi delle qualità di colore con l'estensione deriva che il colore non può venire rappresentato senza l'estensione. È pur vero che l'apprensione di questo contenuto effettivo presuppone gli atti del legare e del distinguere, però le relazioni non hanno luogo tra questi atti ma tra i contenuti di fatto"<sup>225</sup>.

Ma l'apprensione sensibile comporta anche un altro genere di relazioni. Nel processo di penetrazione dell'oggetto, vissuti di tipo diverso - percezioni, ricordi, giudizi - formano una connessione teleologica sulla base del loro comune riferimento ad un medesimo oggetto che viene penetrato sempre più a fondo. Il carattere teleologico si fonda sulla tendenza alla penetrazione dell'oggetto e trova riscontro, d'altronde, nel fatto che tutti gli atti oggettivanti implicano la possibilità di pervenire alla coscienza di una piena adeguazione tra contenuto e oggetto. Un senso di insoddisfazione spinge avanti il processo verso la coscienza dell'adeguazione.

Su un piano diverso da quello dell'apprensione sensibile, sta la apprensione di significati: questa si realizza in un sistema di espressioni. Richiamandosi ad Husserl, Dilthey intende con espressione l'unità interna sussistente, in ogni elemento

---

<sup>224</sup> *Studi*, pp. 90-91 (*Studien*, p. 35).

<sup>225</sup> *Studi*, p. 92.

linguistico dotato di senso, tra il segno fisico e il significato. Attraverso il suo significato, l'espressione entra in relazione con un'oggettività. Se l'elemento oggettivo inteso attraverso il significato è presente intuitivamente, in modo adeguato, l'espressione raggiunge a sua volta una piena adeguazione. Ma, sulla base di espressioni, è nel giudizio che l'apprensione si realizza e giunge a compimento. E nel giudizio si presenta una nuova relazione strutturale:

"Quella che regola l'unione delle parti del discorso nell'asserzione. Si tratta cioè della soluzione del problema che è stato indicato come grammatica pura. Nel campo del significato domina una legalità a priori, "secondo la quale tutte le forme possibili di configurazioni concrete si trovano in una dipendenza sistematica da un piccolo numero di forme primitive, stabilite da leggi esistenziali, da cui esse possono perciò essere derivate per via puramente costruttiva. Poichè si tratta di una legalità a priori e puramente categoriale, in essa perviene per noi a coscienza scientifica un elemento fondamentale e capitale della ragione teoretica"<sup>226</sup>.

Il passo citato da Dilthey è ricavato dalla *Quarta Ricerca Logica*. A proposito dell'idea husserliana di una grammatica puramente logica, egli osserva che si tratta di un interessante esempio di un'analisi che partendo dalla considerazione di forme esterne, perviene alla determinazione di relazioni strutturali interne. Il metodo strutturale diltheyano viene così a incontrarsi, sia pure obliquamente, col metodo fenomenologico inaugurato da Husserl.

Un ulteriore aspetto dell'apprensione ci porta ora a chiarire ciò che in generale può essere considerato, secondo Dilthey, come l'essenza della conoscenza. Abbiamo visto che il proces-

---

<sup>226</sup> *Studi*, p. 98 (*Studien*, p. 40). La citazione da Husserl è tratta dalle *Ricerche Logiche*, op. cit., *Quarta Ricerca*, II, p. 122.

so dell'apprensione si snoda attraverso una serie di atti collegati tra loro sia per l'unità dell'oggetto, che per il carattere teleologico della connessione. Ed è anche chiaro, d'altra parte, come era già risultato nelle *Idee*, che la formazione del sapere scientifico trova il suo momento propulsore nelle operazioni di discriminazione e di collegamento tra i contenuti mediante le quali gli oggetti di studio delle varie discipline si costituiscono come sistemi delimitati e omogenei di contenuti. Tuttavia, il fondamento e la scaturigine della conoscenza restano quegli atti nei quali l'oggetto ci è dato in prima persona: nell'apprensione psichica questi atti fanno tutt'uno col vivere puro e semplice, a cui l'oggetto psichico è sempre immanente; nell'apprensione sensibile essi coincidono invece con gli atti di intuizione nei quali l'oggetto è dato in una adeguazione, sia pure sempre necessariamente parziale, con il contenuto. Il vivere e l'intuire adeguato costituiscono il centro di riferimento dell'intero processo conoscitivo, e ogni atto ulteriore, in quanto sviluppa lo stesso processo di apprensione, implica sempre una relazione retrospettiva con esso.

Ci si può chiedere ora in che senso un sapere che sorga da questi contenuti e dalle loro relazioni possa vantare un carattere di oggettività, di validità scientifica, visto che tali contenuti sono pur sempre "contenuti di coscienza" e in quanto tali scompaiono e ricompaiono incessantemente nel fluire della vita psichica. Nella risposta a questa domanda decisiva, Dilthey chiarisce l'essenza della conoscenza:

"Le operazioni elementari [attraverso le quali ha luogo l'apprensione] si riferiscono a stati di cose. Questi stati di cose non esistono per me come fatti di coscienza, ma si presentano come realtà indipendenti dalla coscienza. Giacchè ad essi inerisce qualcosa di indipendente dal mutamento che ha luogo nel corso della coscienza, cioè un modo proprio di universalità. Come una qualità di suono resta sempre uguale a se stessa,



sebbene i suoni trapassino l'uno nell'altro, così anche la distanza tra due suoni come tali resta un elemento di fatto, che è sempre il medesimo nel mutare psichico dei vissuti musicali. Questi stati di cose sono determinazioni di essenza (*Wesensbestimmungen*), e come tali sono fondamentali per la conoscenza, in quanto questa indica qualcosa di più che un presentarsi o un essere collegato nella coscienza"<sup>227</sup>.

L'esser dato alla coscienza è bensì la condizione dell'origine del sapere, ma il sapere stesso trascende la coscienza verso proprietà e relazioni che ineriscono in modo oggettivo ai contenuti di uno stato di cose. In questa sottolineatura antipsicologista e antirelativistica cogliamo indubbiamente il risultato più importante dell'influenza husserliana su Dilthey.



#### 14 - *La costruzione del mondo storico*

Mentre gli *Studi* sviluppano le analisi psicologiche intrapprese nelle *Idee*, preparando così il terreno per una fondazione in sede di teoria del sapere delle scienze dello spirito, in un saggio apparso nel 1910, intitolato *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, l'attenzione si sposta sulle operazioni e i moduli conoscitivi mediante i quali le scienze spirituali giungono ad una conoscenza scientifica del mondo storico e sociale. La seconda parte del programma di fondazione, la parte più propriamente filosofica, viene così portata a compimento, o quanto meno - visto che in Dilthey è difficile trovare dei punti di arrivo - viene impostata.

In prima approssimazione possiamo dire che l'essenza delle

---

<sup>227</sup> *Studi*, p. 100 (*Studien*, pp. 42.43).

scienze dello spirito va ricercata nel fatto che in esse la conoscenza scaturisce dal rapporto tra interiorità ed exteriorità, tra un'oggettività, che cade sotto i nostri sensi, e un elemento interiore che attraverso questa si manifesta, pur non rivelandosi a noi direttamente. "Si tratti di stati, chiese, istituzioni, costumi, libri, opere d'arte, tali elementi contengono sempre, al pari dell'uomo stesso, il rapporto di un lato sensibile esterno a qualcosa che è sottratto ai sensi e perciò interno"<sup>228</sup>. Il nesso tra l'oggetto sensibile, che funge da espressione (*Ausdruck*), e l'oggetto interno, è il filo conduttore dell'indagine diltheyana in vista di una critica della ragione storica. Si tratta in sostanza di delineare rigorosamente la natura di questo nesso.

Un primo decisivo chiarimento riguarda il modo di intendere l'elemento interno. Abbiamo visto che le scienze dello spirito hanno come loro scopo precipuo quello di risalire da un'oggettività esterna a un elemento spirituale che in essa si esprime. Ci si può chiedere ora in che misura un'operazione di tal genere non si risolva in un'analisi psicologica, non tenda cioè a identificare senz'altro l'elemento interno con i concreti stati psichici, con i vissuti nel senso della psicologia.

Dilthey esclude categoricamente una simile identificazione, stabilendo una netta linea di confine tra il piano dell'indagine psicologica e quello delle scienze dello spirito. La psicologia resta sul terreno della fattualità psichica, le scienze dello spirito hanno invece di mira un ambito di formazioni spirituali e ideali che si realizzano sì attraverso i concreti vissuti, ma che cionondimeno sono autonome e rilevanti in se stesse. Prendiamo ad esempio un'opera di poesia:

Dinanzi a me si trova l'opera di un poeta: essa consiste di

---

<sup>228</sup> *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, (1910) in *Gesammelte Schriften*, VII Band, cit. (*La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in Dilthey, *Critica della ragione storica*, cit., p. 151).

lettere, è stata composta da compositori e stampata mediante macchine. Ma la storia letteraria e la poetica hanno da fare soltanto col rapporto di questa connessione sensibile di parole con ciò che viene espresso attraverso di esse. E il punto decisivo sta nel fatto che ciò non è costituito da processi interiori del poeta, ma è una connessione creata in questi ma da questi separabile"<sup>229</sup>.

La poesia viene posta in essere, 'per così dire, attraverso i processi psichici di chi l'ha creata e di chi la fruisce, ed essa presuppone anche, d'altro canto, un materiale sensibile che la incarna, che la esprima e la conservi: essa stessa, tuttavia, è distinta sia da questi processi che da questo materiale: è, in quanto fatto poetico, una formazione spirituale autonoma, che il critico deve comprendere anzitutto in questa autonomia.

Lo stesso discorso deve essere esteso a tutti i fenomeni spirituali: a un ordinamento giuridico, a un regime economico, a un fatto storico, a una connessione filosofica e così via. In tutti i casi il fatto spirituale ci si manifesta attraverso contenuti sensibili e rivive in noi mediante un processo psichico, ma è indipendente, nella sua natura spirituale, da entrambi. In questa sua natura esso esibisce nei vari casi un carattere giuridico, economico, storico, filosofico, ecc.<sup>230</sup>.

Stabilito questo, il discorso si volge ora al problema di come dal rapporto tra il vivere, la comprensione e l'espressione si costituisca lo oggetto delle scienze spirituali. Si tratta, in sostanza, di studiare il modo in cui concretamente ha luogo "la costruzione del mondo storico". Da tale indagine dovranno de-

---

<sup>229</sup> *Costruzione*, p. 152.

<sup>230</sup> In tal senso Dilthey può parlare di vissuto di una poesia, di un quadro, di una norma giuridica, ecc. Si afferma così una nuova accezione del termine *vissuto*, ben diversa da quella propriamente psicologica. Da questa duplicità di senso deriva una certa ambiguità - spesso rilevata dai critici - nell'uso diltheyano del termine.

rivare non soltanto le linee essenziali di una dottrina del metodo delle scienze dello spirito, ma anche gli elementi per rispondere alla domanda intorno ai loro limiti e alla loro validità.

Una prima questione concerne il rapporto tra vita e scienze dello spirito. Qualsiasi atto soggettivo, sia esso un atto di apprensione, di valutazione, di volontà o di posizione di scopi, avviene sulla sfondo di quello che Dilthey chiama un *rapporto vitale* dell'io col mondo. "Non esiste nessun uomo e nessuna cosa che sia per me soltanto un oggetto". Qualunque relazione col mondo, con le cose o con gli uomini, è sempre intessuta di rapporti vitali. A qualunque oggetto ci rapportiamo, esso non è mai per noi un mero oggetto, ma racchiude sempre "una pressione o un vantaggio, il fine di una tendenza o un vincolo del volere, un'importanza, una pretesa a una presa di posizione, una vicinanza interna o una resistenza, una distanza o un'estraneità"<sup>231</sup>. Ed è ovvio che il coglimento di questi rapporti rappresenta per le scienze dello spirito un momento essenziale. Nella storia, ad es., è proprio la loro giusta determinazione che fa scaturire il senso di una situazione o di un evento, perché è su questi rapporti vitali che si intrecciano le azioni umane. Peraltro, essi costituiscono la base della stessa attività scientifica. Ne consegue che lo studioso di scienze dello spirito non deve tener conto solo dei rapporti vitali inerenti al proprio oggetto, ma anche di quelli che caratterizzano la sua stessa situazione di vita.

Ogni attività conoscitiva ha luogo nel tempo, si svolge in un concreto decorso temporale. Essa si forma dunque non soltanto a partire dalle proprie relazioni vitali col mondo, ma anche sulla base di una preliminare esperienza del mondo e della vita. Ogni uomo, nella misura stessa in cui vive, non può esimersi dal maturare, attraverso approssimative generalizzazi-

---

<sup>231</sup> *Costruzione*, pp. 214-215.

oni, una esperienza della vita, una conoscenza non sistematica, ma, per così dire, prescientifica, di essa. Ma questa esperienza individuale confluisce e si sviluppa in un'esperienza collettiva, che è presente in ogni comunità di persone:

"Si tratta di asserzioni sul corso della vita, di determinazioni di scopi e di beni, di giudizi di valore, di regole della condotta della vita: il loro contrassegno sta nel fatto che esse sono creazioni della vita collettiva, le quali riguardano tanto la vita dell'uomo singolo quanto la vita delle comunità"<sup>232</sup>.

Evidentemente, l'esperienza collettiva ha un'origine ancor più incontrollabile e sfuggente di quella individuale. Essa fa da sfondo al nostro vivere e incide su di noi, ma senza che possiamo rendercene ragione. Più ancora dell'esperienza individuale, che ha pur sempre alla base delle sia pur approssimative generalizzazioni, essa ci si impone del tutto inconsapevolmente. Ogni corso individuale di vita comporta dunque un'infinita ricchezza di relazioni con l'ambiente, con gli uomini e le cose. E tuttavia l'esperienza del singolo non si risolve ancora soltanto in questo: ognuno è anche il punto di incrocio di "connessioni che pervadono gli individui e sussistono in essi, ma sovrastano la loro vita e posseggono un'esistenza autonoma e un proprio sviluppo per la forma, il valore e lo scopo che vi si realizza"<sup>233</sup>. Esempi di tali connessioni sono i sistemi della cultura e le forme della organizzazione esterna. Si tratta di soggetti ideali, che trascendono nello spazio e nel tempo l'esistenza dell'individuo.

Ora, a queste connessioni superindividuali è sempre inerente un sapere intorno a se stesse e al mondo. Esse incarnano i valori e mirano alla realizzazione degli scopi per cui sono sor-

---

<sup>232</sup> *Costruzione*, p. 219.

<sup>233</sup> *Costruzione*, p. 219.

te, ma al tempo stesso sono portatrici di una concezione del mondo. Alloro sapere e al loro tendere a scopi è legata, peraltro, la loro sopravvivenza, al di là degli individui che pure le pongono in essere; grazie a questo esse acquistano un significato specifico nella connessione complessiva della storia e costituiscono perciò dei "beni per l'umanità". Da quanto precede, possiamo adesso trarre un concetto molto vasto della storia e della società, e del loro rapporto con l'individuo. Qualcuno potrebbe definire la storia come la cooperazione degli uomini in vista di scopi comuni. Ma a noi appare ormai chiaro quanto definizioni che seguano questa linea siano limitative o addirittura erronee. In esse si presume che la storia sia, in ultima analisi, il prodotto della cooperazione umana, e che vi sia una storia, e un'unità all'interno di essa, in quanto vi sono gli uomini che perseguono scopi comuni. Secondo un tale punto di vista, l'uomo, astorico per sua natura, diventerebbe storico creando esso stesso la storia. In realtà, osserva Dilthey, con un'immediatezza inconsueta, "l'uomo singolo, nella sua esistenza individuale riposante su se stessa, è un essere storico: esso è determinato dalla sua posizione nella linea del tempo, dal suo luogo nello spazio, dalla sua situazione nel cooperare dei sistemi di cultura e delle comunità"<sup>234</sup>. L'uomo singolo, punto di incontro di connessioni che lo trascendono sia nella durata che nella loro stessa ragion d'essere, nonchè soggetto di un'esperienza e di una conoscenza della vita e dei suoi valori che necessariamente, coattivamente, non è soltanto individuale, ma anche generale, 'comunitaria', l'uomo, dunque, è fin dall'inizio *nella* storia, è un essere storico.

Che cosa significa esattamente questa tesi? Per interpretarla correttamente bisogna anzitutto evitare qualsiasi deformazione ideologica o morale del suo contenuto. Che l'uomo sia un essere storico, non significa, ad es., che esso nella sua effimera

---

<sup>234</sup> *Costruzione*, p. 220,100.

individualità e finitudine scompaia di fronte al divenire storico. Parimenti non significa che non sia l'uomo, o gli uomini, a fare la storia. L'esistenza individuale dell'uomo, dice Dilthey, riposa su se stessa: ha in se il proprio fondamento, il proprio significato e il proprio valore. L'uomo non è soltanto un soggetto storico, ma anche un soggetto della storia, e come tale è anche un possibile "soggetto logico" di asserzioni storiografiche o scientifico-spirituali. La storicità dell'individuo, il suo essere già da sempre nella storia, vuol dire soltanto che oltre ad esso esistono altri soggetti storici - di natura non individuale - con i quali il singolo è variamente e complessivamente in rapporto. L'individuo appartiene anzitutto a una comunità, con la quale condivide esperienza, pregiudizi, atteggiamenti, ecc., in tal senso egli è un essere sociale; ma la sua natura sociale non annulla la sua individualità, il suo essere un soggetto centrato in se stesso, eventualmente un protagonista della storia. Il singolo è influenzato, condizionato dalla propria comunità, e lo è per il semplice fatto di farne parte. Ma egli può a sua volta, influenzarla, modificarne il destino. Lo studio scientifico della società e della storia deve interessarsi delle comunità non meno che delle grandi personalità storiche. Ma oltre all'individuo e alle comunità, esistono altri soggetti della storia: i sistemi di cultura e le organizzazioni esterne. Ogni individuo è punto di intersezione di tali connessioni: è cittadino di uno stato, membro di una famiglia, componente di associazioni, soggetto di diritto, ma anche soggetto al diritto, ad un ordinamento giuridico che si materializza in una serie di atti che si compiono in luoghi deputati, come il parlamento, le aule di tribunale, le carceri; egli inoltre si occupa di arte, di scienza o di filosofia, è inserito in un ingranaggio economico, condivide o comunque è partecipe di una concezione morale, ecc. Al pari degli individui e delle comunità, queste connessioni sono dunque dei soggetti storici e per

ciò stesso dei possibili soggetti logici di assezioni intorno alla storia e alla società.

"Lo storico deve quindi comprendere l'intera vita degli individui, quale si manifesta in un determinato tempo e in un determinato luogo. Questa è l'intera connessione che va dagli individui, in quanto orientati allo sviluppo della propria esistenza, ai sistemi di cultura e alle comunità, all'umanità infine, e che costituisce la natura della società e della storia. I soggetti logici, sui quali si asserisce nella storia, sono tanto gli individui singoli quanto le comunità e le connessioni"<sup>235</sup>.

Appare palese, pertanto, che l'affermazione diltheyana della storicità dell'individuo non prelude ad alcuna filosofia della storia, ad alcuna teoria intorno ad una qualche "ragione nascosta nella storia". Anzi, ciò a cui essa mette capo, in ultima istanza, è una negazione totale e sistematica di qualunque posizione pregiudiziale, di qualunque concezione intorno alla storia che non sorga dalla storia stessa e non sia aperta e pronta ad accogliere ciò che questa ci mostra. Il concetto di *forze che muovono la storia* resta in Dilthey aperto e indeterminato: queste forze sono rappresentate ora dagli individui, ora dalle comunità, ora dalle idee, ora dalle organizzazioni esterne, ora dai sistemi di cultura. Il divario da Hegel e in generale da qualsiasi filosofia della storia è incolmabile.

Ma torniamo al problema delle scienze dello spirito. Abbiamo parlato dell'individuo e dell'esperienza, singolare e collettiva, che egli si fa della vita. Abbiamo visto poi che oltre agli individui e le stesse comunità, si stagliano, come strutture permanenti della storia, i sistemi di cultura e le organizzazioni esterne. Si tratta ora di vedere come di questi elementi possa essere data una trattazione scientifica.

Le operazioni che sono all'origine delle scienze spirituali sono, come si è detto, il vivere, il comprendere espressioni, il

---

<sup>235</sup> *Costruzione*, p. 220 (*Aufbau*, p. 135).



rivivere. Ora, come era già emerso chiaramente nelle *Idee*, queste operazioni non si compiono soltanto in un ambito scientifico. La loro sede naturale è piuttosto la vita stessa, la vita quotidiana. L'esperienza della vita è una conoscenza inarticolata e inespressa che si produce all'interno della vita stessa, nella misura in cui noi non viviamo soltanto i nostri stati interni, ma su questa base comprendiamo gli altri, afferriamo, attraverso manifestazioni sensibili, un'interiorità che riviviamo in noi; similmente, le cose che ci circondano non sono semplici oggetti, ma sempre incarnazioni di contenuti spirituali, di significati, di valori, di scopi, di atti di volontà, che ci si dischiudono mediante il comprendere. Le scienze della vita sorgono dal seno della vita stessa e del vivere, in quanto in esse si porta a compimento un'opera di elaborazione concettuale dell'esperienza della vita che ognuno già reca in sé. Anzi, se guardiamo non alla forma scientifica, ma alla profondità ed esaustività del sapere spirituale, dobbiamo dire che il più delle volte le analisi scientifiche stentano a raggiungere la perfezione e penetrazione del sapere immediato che si produce spontaneamente.



### 15 - *La circolarità del comprendere*

Si riaffaccia a questo punto una difficoltà che costituisce uno dei temi sempre presenti e mai esauriti della meditazione diltheiana. L'esistenza di questo così stretto rapporto tra vita e scienze dello spirito non produrrà inevitabilmente un'antitesi tra l'orizzonte storicamente determinato e quindi necessariamente limitato dell'esperienza della vita e le finalità di universalità e di validità oggettiva insite nelle scienze dello spirito?

È possibile sanare l'antitesi?

"Io trovo il principio per la soluzione dell'antitesi (...) nella comprensione del mondo storico come una connessione dinamica, la quale è centrata in se stessa, in quanto ogni connessione dinamica particolare in essa contenuta ha in sé, per la posizione e realizzazione di valori, il suo punto centrale, ma tutte sono per sé strutturalmente unite in una totalità nella quale il senso della connessione del mondo storico-sociale deriva dalla significatività delle sue varie parti: cosicché esclusivamente in questa connessione strutturale deve essere fondato ogni giudizio di valore e ogni posizione di scopi che si dirige verso il futuro"<sup>236</sup>.

L'antitesi si risolve perché ogni particolare connessione dinamica - anche quella in cui ha luogo il nostro stesso comprendere - quantunque sia centrata in se stessa e abbia dunque una sua autonomia e un suo significato, è strutturalmente integrata nella connessione dinamica totale della storia. L'inserimento nel tutto dinamico della storia dovrebbe rendere possibile il superamento dei limiti immanenti alla nostra visuale storica.

Ma lasciamo per ora in sospeso questo problema, che è qui da Dilthey solo abbozzato, e passiamo al comprendere. Nel vivere siamo coscienti dei nostri vissuti. Attraverso il ricordo di vissuti passati, vissuti che sorgono a partire dal presente in un nesso di relazioni interne, giungiamo a un sapere intuitivo, ma concettualmente elaborabile, sulla nostra vita, sul suo corso. Ma il corso della vita è, ovviamente, qualcosa di singolare, di irripetibile, e nessuna induzione logica può consentirci di inferire da questo sapere particolare un contenuto di conoscenza universale. Se ci fermiamo al vivere, non superiamo i confini della nostra soggettività. Ma a spezzare questo cerchio e ad aprirci la via verso la generalizzazione, interviene il com-

---

<sup>236</sup> *Costruzione*, pp. 223-224.

prendere. Per il tramite di espressioni esterne - fisionomie, gesti, parole ecc. - noi comprendiamo i vissuti degli altri, la loro esperienza, la loro interiorità. Questo apre il nostro orizzonte: col comprendere non soltanto entriamo in contatto con un mondo di esperienza e di vita illimitato, ma *eo ipso* otteniamo che i nostri vissuti diventino rappresentativi di esperienze di vita che riconosciamo comuni a una generalità, o che comunque possiamo confrontare e al limite contrapporre alle esperienze altrui. Insomma, è la comprensione che fa sì che la nostra esperienza della vita diventi un sapere intorno alla vita, seppure ancora pre-scientifico.

Ma come avviene la comprensione? Avviene sulla base del vivere, sulla base dei nostri vissuti: comprendiamo gli altri in quanto li assimiliamo a noi stessi. Questo ci conduce ora ad uno strano, forse contraddittorio rapporto di reciprocità: da un lato possiamo dire che il comprendere, in forza dell'evidenza che lo caratterizza, ci assicura della comunanza tra gli individui, dell'unità della natura umana; ma da un altro punto di vista è questa stessa comunanza che si configura come il presupposto del comprendere e delle scienze dello spirito.

Un'altra forma di reciprocità inerente al comprendere, e in particolare a quel comprendere che caratterizza la pratica delle scienze spirituali, si presenta tra il sapere storiografico e quello sistematico. Affinché il processo del comprendere si perfezioni, è necessario che la penetrazione del fatto storico sia integrata e orientata da concetti e principi teorici. Il sapere storico si costituisce in un processo in cui giocano un ruolo essenziale le scienze sistematiche dello spirito, le conoscenze intorno ai sistemi della cultura, alle organizzazioni esterne e ai loro rapporti. Per rendersene conto basta dare uno sguardo alle opere dei grandi storici del passato. Da Tucidide a Polibio, da Machiavelli a Guicciardini, fino alla scuola storica, la ricerca storiografica è sempre sorretta e guidata, più o meno esplicita-

mente, da un sapere teorico intorno alle connessioni che si intersecano nel corso storico. Anche uno storico assillato dall'ideale dell'obiettività, quale fu Ranke, non sfuggì a questa influenza: "Quando Ranke sembra avvicinarsi alle cose con ingenua gioia di narratore, la sua storiografia può venire tuttavia compresa solo se si ripercorrono le molteplici fonti sistematiche, che si sono incontrate nel suo quadro<sup>237</sup>.

La dipendenza del sapere storico da quello sistematico ha però un rovescio: come nasce, infatti, e come si arricchisce progressivamente la conoscenza sistematica se non in forza del movimento del vivere *edel* comprendere verso fonti e manifestazioni storiche sempre nuove? Dove traggono origine e dove trovano conferma le nostre nozioni intorno allo stato, al diritto, all'economia, all'arte, all'eticità, se non in un campo sempre più ampio e approfondito di esperienze storiche? In breve, la situazione a cui ci vediamo condotti riproduce il quadro che si era delineato già nell'*Introduzione*:

"La storia universale come connessione singolare, il cui oggetto è l'umanità, e il sistema di scienze dello spirito indipendenti che si riferiscono all'uomo, al linguaggio, all'economia, allo stato, al diritto, alla religione e all'arte, si completano reciprocamente"<sup>238</sup>.

Abbiamo esaminato il vivere e il comprendere che ha luogo sulla sua base. L'attenzione si sposta ora sul terzo termine da cui scaturisce il mondo storico: l'espressione. A partire dall'espressione, dalla manifestazione sensibile, il vivere e il comprendere dischiudono un'interiorità, un elemento spirituale. Se diciamo che nell'espressione è oggettivata la vita, l'attività spirituale, possiamo designare con il termine di spirito oggettivo (*objektive Geist*) la totalità di tali espressioni. Un gesto, una affermazione qualsiasi, un utensile, rientrano nello spirito

---

<sup>237</sup> *Costruzione*, p. 231.

<sup>238</sup> *Costruzione*, p. 233.

oggettivo non meno di un testo di filosofia o di letteratura, di un codice di leggi o di un'opera d'arte. Questa nozione di spirito oggettivo rimette in discussione, da un nuovo punto di vista, il tema della comunanza, dell'omogeneità tra gli uomini. Ogni espressione, ogni parte dello spirito oggettivo, è un elemento comune. Da un lato essa sottintende una comunanza tra chi in essa si esprime e chi poi la comprende - ad es. l'autore e il fruitore dell'opera d'arte. Dall'altro, essa, in quanto fatto oggettivo e pubblico, nella misura in cui sottintende tale comunanza sul piano del vivere, testimonia poi il fatto che l'individuo vive e agisce sempre in una sfera di comunanza, in un ambito di relazioni comuni. Le oggettivazioni dello spirito, ossia il mondo inter-soggettivo della società e della storia, sono la sede naturale dell'uomo:

"L'individuo pensa e agisce e vive di continuo in una sfera di comunanza, e solo in questa può comprendere. Tutto ciò che viené compreso, porta con sé, per così dire, il marchio della sua conoscibilità sulla base di tale comunanza: noi viviamo in questa atmosfera che ci circonda costantemente, e siamo immersi in essa. Noi siamo ovunque a casa in questo mondo storico da comprendere, ne penetriamo il senso e il significato, siamo in queste medesime comuni relazioni"<sup>239</sup>.

Lo spirito oggettivo, così come, ad es., si manifesta in una certa epoca storica, è una connessione articolata, include in sé una molteplicità di relazioni interne. La comprensione di ogni singola espressione comporta sempre e necessariamente il rimando ad altre espressioni, ad altre parti dello spirito oggettivo; ed è sullo sfondo di questa rete di relazioni che noi comprendiamo e che possiamo comprendere anche ciò che ci si presenta di nuovo, di inusuale. Nessun elemento di novità è tale in assoluto. Certo, esso differirà da tutto quello che l'ha preceduto, ma l'apprensione della differenza e della novità che

---

<sup>239</sup> *Costruzione*, p. 235.

esso implica presuppone un terreno comune, l'appartenenza a un ambito di oggetti affini.

Possiamo a questo punto ricavare alcune conclusioni di ordine generale. In primo luogo sull'essenza di ciò che è storico:

"Mediante l'idea di oggettivazione della vita noi perveniamo per la prima volta a gettare uno sguardo sull'essenza di ciò che è storico. Tutto è qui sorto dall'attività spirituale e reca quindi il carattere di storicità, inserendosi come prodotto nello stesso mondo sensibile. Dalla partizione degli alberi in un parco, dall'ordine delle case in una strada, dallo strumento del lavoratore manuale fino alla sentenza in tribunale, tutto è intorno a noi, ad ogni ora, storico (...). Mentre il tempo procede noi siamo attornati dalle rovine di Roma, da cattedrali, da castelli isolati. La storia non è nulla di separato dalla vita, nulla di distinto dal presente per la sua distanza temporale"<sup>240</sup>.

---

<sup>240</sup> *Costruzione*, p. 236 (*Aufbau*, pp. 147-148). Come è noto, l'espressione 'spirito oggettivo' è di origine hegeliana. In Hegel essa sta a indicare quella fase dello sviluppo dello spirito, compresa tra lo spirito soggettivo e lo spirito assoluto, che si articola nei momenti del diritto, della morale e della eticità. Dalle posizioni hegeliane Dilthey prende però le distanze nel modo più netto: "I presupposti su cui Hegel ha fondato questo concetto, oggi non possono venire mantenuti. Egli ha costruito le comunità sulla base della volontà universale della ragione: noi dobbiamo oggi muovere dalla realtà della vita, in cui opera la totalità della connessione psichica. Hegel ha costruito metafisicamente; noi analizziamo il dato. E l'analisi attuale dell'esistenza umana suscita in tutti noi la coscienza della fragilità, della forza dell'impulso oscuro, della sofferenza derivante dalle tenebre e dalle illusioni, della finitudine presente in tutto ciò che è vita, anche dove da essa derivano le supreme forme della vita della comunità. Non possiamo quindi intendere lo spirito oggettivo sulla base della ragione, ma dobbiamo rifarci alla connessione strutturale delle unità della vita, che si continua nella comunità. E non possiamo subordinare lo spirito oggettivo ad una costruzione ideale, ma piuttosto dobbiamo porre a base la sua realtà nella storia" (*Costruzione*, pp. 239-240). Rifiuto di una ricostruzione metafisica della storia, rifiuto del metodo

Lo spirito oggettivo è qualcosa che da sempre ci sta di fronte. Ma in quanto le sue forme esteriori racchiudono un contenuto spirituale che è il prodotto di attività umane, possiamo dire che noi stessi, attraverso il comprendere, ne facciamo parte. Da questo nesso scaturisce un'ulteriore chiarificazione del concetto di scienze dello spirito:

"Il loro ambito si estende quanto il comprendere, e il comprendere ha il suo oggetto unitario nell'oggettivazione della vita. Così il concetto di disciplina spirituale è determinato, secondo l'ambito dei fenomeni che cadono sotto di essa, mediante l'oggettivazione della vita nel mondo esterno. Soltanto ciò che lo spirito ha creato, esso lo comprende. La natura, cioè l'oggetto della conoscenza naturale, racchiude la realtà prodotta indipendentemente dall'attività dello spirito"<sup>241</sup>. Si presenta ora il problema di vedere in che modo ed entro quali limiti si può giungere ad una conoscenza obiettiva di tale mondo. Passano in primo piano le procedure conoscitive delle scienze spirituali, e si apre così, per restare, peraltro, ampiamente incompiuta, la terza parte del programma formulato da Dilthey all'inizio della *Costruzione*<sup>242</sup>.

Il concetto che guida l'indagine è quello di connessione di-

---

speculati vo, derisione di ogni facile ottimismo e coscienza di ciò che nella vita vi è di oscuro, della sua finitudine: vi sono quasi tutti gli elementi della lettura di Hegel, tutta incentrata su una riscoperta del periodo giovanile, che Dilthey condona nel 1905 in Hegel's Jugendjahre (*Gesammelte Schriften*, IV Band, 1963" ed.). In proposito cfr. C' Lacorte, *Il primo Hegel*, Firenze, 1959, A. Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris 1971, E. Garin, *Prefazione a Hegel*, Lettere, Bari 1972. M. Dal Pra, *Presentazione a H. Marcuse, L'ontologia di Hegel*, trad. it. di E. Arnaud, Firenze, 1969.

<sup>241</sup> *Costruzione*, p. 237. Giustamente Habermas fa a tale proposito il nome di Vico: "Dilthey si richiama del resto al topos della tradizione scolastica: verum et factum convertuntur, rivolto da Vico in senso gno-seologico contro Cartesio" (*Conoscenza e interesse*, op. cit., p. 150).

<sup>242</sup> Cfr. *Studi*, pp. 49 sgg.

namica. Il mondo storico è nella sua globalità una connessione dinamica. In tale connessione e nelle sue produzioni durature, le scienze spirituali trovano il loro oggetto di studio. Ciò che contraddistingue la connessione dinamica dalla connessione causale della natura, è che nella prima si pongono valori e si perseguono scopi. La connessione della storia presenta un'intera organizzazione finalistica, nello stesso senso in cui la connessione psichica individuale ha un 'immanente teleologico. Il carattere teleologico - non è un elemento accidentale, non è qualcosa da cui, in sede scientifica, si debba o si possa fare astrazione, è bensì l'aspetto su cui sia sul piano storico-sociale, che su quello individuale, si realizza l'essenza di ciò che è spirituale - i due piani sono peraltro strettamente intrecciati.

Ma in che modo trova esecuzione il carattere teleologico della storia? Evidentemente, in quelli che prima abbiamo designato come i soggetti della storia: gli individui, le comunità, i sistemi e le organizzazioni super-individuali. La cooperazione degli individui all'interno di tali compagini sociali avviene in quanto essi si assoggettano a regole generali in vista di scopi e valori. Il vincolo tra regole, valori e scopi rappresenta la condizione di esistenza e di sopravvivenza di ogni struttura super-individuale. Esso viene vissuto dal singolo, e poichè ogni individuo è punto di intersezione tra svariate connessioni, viene trasposto sul piano sociale in cui trova approvazione e attuazione. Ogni individuo, ogni comunità, ogni sistema e ogni organizzazione esterna, è accentrata in se stessa, ha in sé il proprio centro e il proprio fine. Questo fa tutt'uno col fatto che è un soggetto della storia.

Dall'intreccio di queste unità spirituali sorgono connessioni storiche più ampie; le nazioni, le epoche storiche. Alle prese con queste vastissime connessioni, lo storico deve anzitutto svolgere un'opera di comparazione e sintesi, al fine di giungere alla determinazione di un elemento comune, di ciò che fa



di tali connessioni una nuova e più ampia unità storica. La nazione e l'epoca si presentano allora come sistemi unitari, cui inerisce un orizzonte spirituale determinato e chiuso. Anche tali sistemi sono accentrati in se stessi, ma diversamente da come lo sono le unità storiche originarie. L'autocentralità di queste ultime poggia sul fatto che in esse vi è una connessione strutturale, vissuta, in cui sono articolati regole valori e scopi. Questo nesso può essere compreso storicamente e ricostruito. Nel caso di un'epoca storica, al contrario, l'autocentralità scaturisce da un elemento comune, da un tratto di affinità che raccoglie nella stessa famiglia una varietà disparata di manifestazioni storiche: non si tratta dunque di un carattere strutturale, ma di una formazione secondaria assai più sfuggente e difficile da afferrare. Ed è compito dello storico ricercare "negli scopi, nei valori, nei modi, di pensare concreti la concordanza in un elemento comune che regge l'epoca"<sup>243</sup>.

Il riferimento all'elemento comune diventa decisivo anche per rilevare le antitesi, i motivi di rottura che compaiono all'interno di un'epoca storica o della vita di una nazione. Ogni accadimento storico esibisce il proprio significato solo se posto in relazione alla totalità dell'epoca - totalità che si regge appunto sull'elemento comune. D'altra parte, è proprio tematizzando questa relazione con la totalità che diviene possibile comprendere se e in che misura quell'accadimento abbia superato la sua epoca, prefigurando nuovi orizzonti.

La storia universale, intesa come connessione dinamica globale, si stratifica in una molteplicità di connessioni particolari, a partire dall'epoca storica fino ad arrivare al singolo individuo. Ora, l'epoca, non meno dell'individuo o di qualunque unità storica, in quanto ci si prospetta come una connessione dinamica che ha al proprio interno il suo centro, è suscettibile di essere compresa in se stessa, autonomamente. È chiaro, d'a-

---

<sup>243</sup> *Costruzione*, p. 246.

ltronde, che la ricerca storica non può arrestarsi a questo punto. Se vuole assolvere ai suoi compiti peculiari - che, non dimentichiamolo, includono anche la formulazione di giudizi capaci di orientare il futuro - deve necessariamente ampliare la propria prospettiva al di là delle connessioni particolari, sul tutto della storia. Del resto, la stessa comprensione della connessione particolare non può giungere a un reale compimento, senza un riferimento alla totalità. Solo mediante tale riferimento si configura ciò che costituisce il *significato* del particolare, la sua dipendenza dal passato, la sua apertura verso il futuro. Ci troviamo così di fronte ad una nuova specie di reciprocità, che non è altro poi che un nuovo modo di manifestarsi della stessa circolarità ermeneutica insita nel comprendere. Comprendiamo il tutto a partire dalle parti, ma nessuna parte può delinarsi nel suo reale significato senza essere contestualizzata nel tutto. Una direzione della ricerca storica ci conduce alla determinazione delle connessioni particolari. Un'altra ci impone di cercare nei rapporti con la connessione globale il più autentico significato storico della parte. Le scienze spirituali progrediscono solo se avanzano lungo ambedue le direttrici.

Se tale reciprocità rappresenta un carattere tipico della pratica delle scienze spirituali, resta però il fatto che essa richiede un chiarimento teorico. Prendiamo come filo conduttore il concetto, o meglio la *categoria* del significato, che Dilthey elabora soprattutto nel *Piano di prosecuzione per la costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*. In qualunque unità spirituale, il significato indica "il rapporto della parte col tutto". Qual è l'esatta natura di questo rapporto? Nell'affrontare la questione Dilthey parte, come è sua consuetudine, dal piano più basso, ma anche più fondamentale, delle scienze dello spirito: il vivere che si snoda nella connessione psichica individuale.

Nel vivere, il significato delle parti, dei singoli vissuti, ci si

dischiude, e non potrebbe essere altrimenti, attraverso il ricordo. Nel ricordo il corso della vita passata ci sta dinanzi per intero, e in riferimento a questo quadro, la significatività di una parte - ad es. il suo aver impresso una svolta decisiva alla nostra vita - emerge distintamente. Ma è indubbio, per altro verso, che la determinazione del significato è un procedimento che resta necessariamente incompiuto. La nostra vita non è ancora giunta a compimento; l'intero, in riferimento al quale la parte rivela il suo significato, deve, per così dire, ancora perfezionarsi: "solo nell'ora della morte si potrebbe guardare la totalità in base a cui constatare la relazione delle sue parti". Analogamente, "Si dovrebbe attendere la fine della storia per possedere il materiale completo per la determinazione del suo significato"<sup>244</sup>.

Il problema si complica se consideriamo che la totalità della vita ci si delinea nella memoria in quanto e solo in quanto l'abbiamo costruita attraverso la comprensione, nel vivere immediato, delle sue singole parti. Da ciò deriva un'ennesima circolarità: la valutazione del significato del nostro passato è condizionata dagli scopi che ci siamo prefissi, dalle nostre previsioni sul futuro; ma questi scopi e queste previsioni non vanno esenti, ovviamente, dall'influenza del passato.

Per dipanare la matassa occorre mettere a fuoco il rapporto tra il comprendere e il significato. Noi comprendiamo il significato dei nostri singoli vissuti sulla base della vita stessa. Il loro significato è nella vita. Ma il rapporto tra i vissuti e la vita, come globalità, non va visto come una relazione estrinseca, quasi dovessimo ricercare il senso di un vissuto in qualcosa che è al di fuori di esso. Il vissuto è originariamente dotato di

---

<sup>244</sup> *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, VII, cit. (Nuovi studi sulla costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito, In Dilthey, Critica della ragione storica, cit., p. 339).*

un significato in quanto è dinamicamente e strutturalmente inserito nel contesto della vita. Parallelamente, il significato della vita intera nasce dal significato delle sue parti - il quale è però a sua volta determinato dalla sua relazione col tutto. Qualcosa di simile accade nel linguaggio:

"Le varie parole hanno ognuna un significato, e dal loro legame deriva il senso della proposizione. Il procedimento consiste quindi nel trarre dal significato delle varie parole la comprensione della proposizione. In tal modo si ha un'azione reciproca tra il tutto e le parti, mediante cui si procede oltre l'indeterminatezza del senso, cioè oltre le sue diverse possibilità e oltre le varie parole. Lo stesso rapporto ha luogo tra le parti e il tutto di un corso di vita, e anche qui la comprensione del tutto, cioè del senso della vita, è tratta dal significato delle sue parti"<sup>245</sup>.

In tal modo si dissolve, o meglio si chiarisce nella sua natura la circolarità tra parte e tutto. La parte ha un significato che le deriva dalla sua dinamica collocazione del tutto. Essa viene vissuta come momento di un tutto. Il significato del tutto deriva dalla connessione del significato delle parti. Tale connessione non è una costruzione artificiosa, ma è una ricomposizione, ad un più alto livello, di un'unità originaria. Sul piano del comprendere ciò vuol dire che noi comprendiamo la parte nel suo significato in quanto la viviamo come scaturente da altre parti, e su questa base comprendiamo, o piuttosto ricomprendiamo riflessivamente il tutto, esprimendolo in concetti.

Ora sul piano della storia si ripresenta una circolarità analoga, ancorché notata identica:

"La connessione della storia è quella della vita stessa, in qu-

---

<sup>245</sup> *Nuovi studi*, pp. 340-341.231

anto questa produce una sua connessione che sta sotto le condizioni del suo ambiente naturale: e un elemento appartenente alla connessione della totalità possiede, in rapporto a questa totalità, un significato, in quanto realizza un rapporto con essa racchiuso nella vita. Infatti dal rapporto del tutto con la parte non deriva che la parte abbia un significato per il tutto: qui vi è, a quel che sembra, un mistero insolubile. Noi dobbiamo costruire il tutto in base alle parti, e nel tutto deve esserci però il momento che partecipa un significato alla parte assegnandole il suo posto in conformità"<sup>246</sup>.

Evidentemente la soluzione che era emersa nel caso della connessione individuale può funzionare qui solo fino a un certo punto. Le unità storiche super-individuali, tranne forse le epoche storiche, ci sono apparse come connessioni dinamiche particolari dotate di struttura e suscettibili di essere comprese in base alla categoria del significato. Come nella connessione psichica, anche qui il significato viene dovunque e immediatamente vissuto dai soggetti che sono i temporanei portatori di tali connessioni, e rivissuto da chi le studia scientificamente. Si tratta cioè di connessioni strutturali in cui la reciprocità tra intero e parte non è un circolo vizioso, ma una caratteristica della forma di unità che qui vige. Ma come stanno le cose per la connessione dinamica globale, per la storia universale che si realizza nell'articolazione delle varie connessioni particolari? In altri termini: se è legittimo parlare di un significato delle connessioni particolari, intendendo con ciò qualcosa che inerisce alla loro struttura e che può essere vissuto, è possibile parlare anche di un significato, di un senso della storia universale? È possibile rappresentarci la storia come una totalità abbracciata da un significato che si realizza in ognuna delle sue parti? Ancora più esplicitamente: si può parlare di una direzione unitaria del corso storico, verso valori che valgono non

---

<sup>246</sup> *Nuovi studi*, p. 369.

solo relativamente a una singola connessione o epoca storica, ma universalmente?

La risposta diltheyana al problema si divide in due parti, una che potremmo considerare 'formale', l'altra 'sostanziale'. Dal punto di vista formale la possibilità teorica di parlare di un significato della storia è assicurato dall'uniformità delle grandi articolazioni che essa dovunque esibisce. Le connessioni che la attraversano, come i sistemi della cultura e le organizzazioni esterne, rappresentano altrettante forme che permangono immutate nel divenire: "dalla struttura della vita individuale fino all'ultima più vasta unità: questo è il senso che la storia ha sempre e ovunque, che poggia sulla struttura dell'esistenza individuale e si manifesta nella struttura delle connessioni dinamiche più complesse (...). L'analisi della costruzione del mondo spirituale avrà soprattutto il compito di mostrare tali uniformità"<sup>247</sup>.

Ma a questa soluzione formale del problema si aggiunge e si intreccia una risposta sostanziale che punta sulle forze operanti nella storia, sulla tensione verso l'ideale, e che sposta inevitabilmente il discorso dal piano di un'epistemologia del sapere storico a quello di una filosofia della storia. Scrive Dilthey:

"Le epoche sono differenti tra loro per struttura. Ad esempio, il Medioevo contiene una connessione di idee affini, che dominano nei suoi vari campi (...). E ovunque è così: la fatticità delle razze, dello spazio e dei rapporti di violenza costituisce la base che non può mai venir elevata spiritualmente. È stato un sogno di Hegel credere che queste età rappresentino un grado dello sviluppo della ragione (...). Ma c'è tuttavia una connessione interna che conduce da tali rapporti, da tale fatticità, da tale lotta violenta allo sviluppo degli ideali"<sup>248</sup>.

---

<sup>247</sup> *Costruzione*, p. 268.

<sup>248</sup> *Nuovi Studi*, pp. 379-380.

E inoltre:

"La coscienza storica della finitudine di ogni fenomeno storico, di ogni situazione umana o sociale, la coscienza della relatività di ogni forma di fede è l'ultimo passo verso la liberazione dell'uomo"<sup>249</sup>.

Come si conciliano i termini opposti che emergono da questi passi: da un lato la relatività di ogni epoca storica, dall'altro la presenza di una direzione unitaria manifestantesi in una permanente tensione verso ideali e valori? Ma quali ideali e quali valori? Una risposta chiara a questa domanda è in Dilthey introvabile. In realtà, come ha notato Gadamer<sup>250</sup>, ciò non va attribuito ad una lacuna della riflessione diltheyana, ma alla stessa natura dei suoi obiettivi. Sebbene l'idea di una filosofia della storia resti un assillo costante per Dilthey, essa viene in ogni caso subordinata, quasi programmaticamente, alla tematica della fondazione delle scienze spirituali. E qui la questione del senso della storia non si prospetta come un problema filosofico a cui rispondere una volta per tutte, bensì come una domanda che si rinnova ogni qual volta ci occupiamo, da storici, di una particolare connessione storica, di un sistema culturale, di un'organizzazione sociale, di un'epoca: ogni connessione particolare ha un significato sia in se stessa sia in rapporto al movimento storico generale - e i due aspetti anzi si intrecciano. Possiamo comprendere i valori di un'epoca e confrontarli con quelli di epoche diverse, possiamo parlare di una loro continuità o evoluzione, intravedendo magari una tendenza unitaria: ma al di là di questo non è possibile procedere. Come per la singola esistenza, anche qui bisognerebbe aspettare la fine della storia.

---

<sup>249</sup> *Nuovi studi*, p. 383.

<sup>250</sup> H. Gadamer, *Verità*, op. cit., p. 281.







## IV BERGSON





### 1 - *Metafisica e psicologia in Bergson*

Negli autori finora considerati abbiamo visto svilupparsi un processo di interna disgregazione dell'unità positivista della scienza. In Bergson questo processo subisce un contraccolpo, mettendo a nudo una componente della *filosofia del vissuto* che con termine abusato possiamo definire *irrazionalistica*. Se consideriamo l'atteggiamento di fondo che emerge dalle sue opere, constatiamo che egli si rapporta alla scienza come a un edificio solido e compatto, che ha in sè la propria base e i propri fondamenti e che non ha bisogno dei lumi della filosofia per correggersi o riformarsi. La scienza è nata ed è progredita verso il suo assetto attuale seguendo una tendenza, insita nella sua natura, a realizzare non la conoscenza, bensì il dominio pratico e strumentale del mondo. Ma di fronte a questa scienza, che è essenzialmente tecnica, si erge, in Bergson, un sapere completamente diverso, orientato in una direzione diametralmente opposta. Per usare una celebre metafora bergsoniana, di cui in seguito comprenderemo la ragion d'essere, possiamo dire che mentre la scienza si muove nello spazio, che è il luogo dell'esteriorità e dell'alienazione dell'io nel commercio col mondo, la filosofia procede, verticalmente, nel tempo, che è la sede dell'essere e l'origine di ciò che è autentico. Non a caso Bergson è tra i pochi autori, nell'ambito del pensiero laico contemporaneo, che non si fanno scrupoli a impiegare in senso positivo la parola *metafisica*. Fin dall'inizio e con radicalismo estremo, che tradisce tutta la sua insofferenza al clima del positivismo, egli si pone nella prospettiva di chi vuole imprimere una svolta decisiva alla metafisica dell'occidente. E in effetti l'elaborazione di una critica generalizzata della filosofia

del passato si fonde, in lui, con la costruzione di una, nuova metafisica, una metafisica che se non assume mai la forma classica del sistema, presenta però almeno la tendenza a dispiegarsi in un sapere totalizzante e fondamentale.

Non è necessario, d'altra parte, uno studio troppo approfondito dell'opera bergsoniana, specialmente di quella del primo periodo, per rendersi conto che questa metafisica presenta, quanto meno, uno stretto rapporto di parentela con la psicologia. Non soltanto i temi affrontati e i metodi di indagine utilizzati sono spesso di natura psicologica, ma l'intuizione stessa che è al centro del suo pensiero, l'intuizione di una durata reale, attiene in qualche modo alla psicologia. Peraltro, la riflessione bergsoniana trae continuamente spunto e ispirazione proprio dalla discussione critica delle teorie psicologiche tradizionali, alle quali contrappone un discorso impostato secondo una direzione che ci riporta, per vari aspetti, alle tematiche di un James o di un Dilthey. In Bergson, tuttavia, l'analisi psicologica persegue una finalità che non è scientifica o epistemologica, ma appunto metafisica.

Come si spiega questa fusione tra psicologia e metafisica? Da un lato, si può osservare che una commistione del genere non rappresenta affatto una novità, soprattutto per la tradizione della filosofia francese, ma esprime una linea di tendenza che possiamo far risalire almeno fino a Cartesio e che si prolunga, per molti versi, fino ai nostri giorni. Dall'altro lato, il configurarsi di una metafisica orientata in senso psicologico, ovvero di una psicologia che diviene gradualmente metafisica, ci appare ormai come un esito naturale, anche se non il solo possibile, come vedremo, di quella filosofia del vissuto che proprio, da una crisi della psicologia è nata, trovando in essa le condizioni e il terreno adeguato per riattivare, in un superamento del positivismo ottocentesco, un discorso filosofico autonomo.



## 2 - Il 'Saggio'.

### *Il problema dell'intensità degli stati psichici*

Composto tra il 1883 e il 1887, il *Saggio sui dati immediati della coscienza*, la prima opera originale di Bergson, fu pubblicato nel 1889<sup>251</sup>. Siamo in un momento decisivo per la storia della psicologia. In particolare, il 1890 sarà un anno di svolta: oltre ai *Principi* di James, appaiono il secondo volume della *Psicologia del suono* di Stumpf e il saggio di von Ehrenfels *Sulle qualità gestaltiche*, in cui molti vedono l'atto di nascita della psicologia della Gestalt<sup>252</sup>. La vecchia psicologia empirista e associazionista è al tramonto, e all'orizzonte si affacciano idee interamente nuove. Pur nascendo dalla stessa diffusa esigenza di rinnovamento, il *Saggio* bergsoniano conserva però una sua ben definita fisionomia che lo rende difficilmente assimilabile ad altre linee di pensiero. Ciò che anzitutto lo con-

---

<sup>251</sup> Bergson afferma che all'epoca della stesura del *Saggio* conosceva di James soltanto gli studi psicologici sullo sforzo e sull'emozione, ma non aveva letto l'articolo *On some Omissions of Introspective Psychology*, apparso su 'Mind' nel 1884, che conteneva la parte centrale del capitolo IX dei *Principi*, dedicato alla corrente di coscienza. Si deve escludere quindi un'influenza diretta di James sul *Saggio* bergsoniano. Cfr. R.B. Perry, *The Thought and the Character of W. James*, op. cit. pp. 338 sgg. Sul rapporto James-Bergson, oltre a questo libro di Perry, che rimane essenziale. cfr. M. Capek, *Stream of consciousness and durée sidle*, "Phil., and Phen. Res." X, 1950, pp. 331-353; E. Garin, *Filosofia e scienze nel nove-cento*, op. cit., pp. 33-57.

<sup>252</sup> Karl Bühler parla a questo proposito della "impresa collettiva degli uomini del 1980" (*La crisi della psicologia*, op. cit., p. 26).

traddistingue in questo contesto, ma in fondo anche all'interno della stessa produzione bergsoniana, è l'immediatezza con cui dall'indagine teorica emana un discorso ideologico di ampio respiro e di forte presa. I due piani, quello teoretico e quello ideologico-morale, sono strettamente intrecciati ed è difficile, forse impossibile, tenerli distinti e valutarli separatamente. Questo fatto, se rende ardua l'opera del commentatore, spiega, d'altro canto, l'enorme fortuna a cui l'opera è andata incontro. L'oggetto di studio del *Saggio* sono gli stati psichici. Essi vengono analizzati dapprima in una prospettiva statica, in seguito, a partire dal secondo capitolo, da un punto di vista dinamico, nella loro vivente connessione. Che cosa sia in generale uno stato psichico, Bergson non lo dice chiaramente. Ma risulta subito evidente che egli assume genericamente questo termine nella sua accezione più comune. Sono stati psichici tutti i momenti della nostra vita psichica, tutte le nostre modificazioni o affezioni soggettive. Generalmente questi stati ci limitiamo a viverli, semplicemente, cionondimeno possiamo anche osservarli per via diretta, attraverso un'introspezione. Tutto ciò, per Bergson, è scontato, non pone alcun problema di principio o di metodo. I problemi sorgono solo nel momento in cui interviene un intento di elaborazione teorica, ossia quando non ci accontentiamo più di vivere semplicemente le nostre esperienze, ma cerchiamo di caratterizzarle e descriverle per uno scopo scientifico, o anche solo quando ne parliamo per farci intendere dagli altri. Spesso, ad es., diciamo di avere 'più o meno' caldo o di essere 'più o meno' tristi o allegri. La psicologia, dal canto suo, ha tentato addirittura di misurare, con criteri rigorosi, le intensità degli stati psichici. Ma sono effettivamente giustificate queste affermazioni e questi tentativi? È effettivamente possibile introdurre la misura laddove, come in uno stato psichico, non vi è estensione?

Sono questi gli interrogativi con cui si apre il *Saggio* e ai

quali è dedicato quasi tutto il primo capitolo. Le risposte a cui Bergson perviene sono ben note: gli stati psichici sono 'qualità pura'; la loro intensità di carattere eminentemente qualitativo, non è passibile di alcuna misurazione; misurabile è solo ciò che è esteso; e se crediamo di poter quantificare uno stato psichico, è soltanto perchè inconsapevolmente lo proiettiamo nello spazio e gli attribuiamo proprietà che non gli appartengono, ma che ineriscono piuttosto alla sua causa esterna ovvero all'oggetto a cui esso si riferisce. Vediamo ora attraverso quali argomenti egli giunge a queste conclusioni. Interessante è soprattutto il modo in cui vengono individuati e, per così dire, smascherati i meccanismi che sono all'origine dell'illusione della quantità.

Bergson comincia con lo stabilire una distinzione tra due tipi di stati psichici: quelli che hanno luogo "alla superficie della coscienza" e sono a contatto col mondo, come le sensazioni e gli stati strettamente associati a sensazioni, e i "sentimenti profondi", come "le gioie e le tristezze profonde, le passioni serie, le emozioni estetiche"<sup>253</sup>, che sembrano avere una vita indipendente da cause esterne ed essere autosufficienti. Evidentemente, il problema dell'intensità si porrà nei due casi in termini molto diversi.

L'analisi dei sentimenti profondi si presenta meno difficoltosa. Esaminiamo il caso di un desiderio che, da oscuro e quasi impercettibile, si trasformi gradualmente in una passione profonda e intensissima. La psicologia, non meno del senso comune, tenderebbe senz'altro, in un caso del genere, a parlare di un effettivo accrescimento dell'intensità dello stato psichico: scarsamente intenso all'inizio, esso mostra poi un grado estremamente alto di intensità. In analogia con i fenomeni del

---

<sup>253</sup>H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris, P.U.F., 1946, 53" ed. (*Saggio sui dati immediati della coscienza*, trad. it. di G. Bartoli, Torino, Boringhieri, 1964, p. 27).

mondo esterno, ci si raffigura questo sentimento come qualcosa che, pur mantenendo la propria individualità, si espande progressivamente fin quasi a riempire tutta la coscienza. L'errore di questa descrizione risiede nella sua premessa nel fatto cioè di rappresentarsi il mondo interno sul modello di quello esterno e di concepire, conseguentemente, lo stato psichico come una cosa dotata delle proprietà delle cose. In realtà, laddove il senso comune vede un aumento di quantità o una sovrapposizione, vi è un passaggio qualitativo e penetrazione reciproca. All'inizio il desiderio ci appare come ben circoscritto e come isolato dal resto della nostra esistenza psichica. La sua presenza, in seguito, diventa però sempre più ingombrante e alla fine, per così dire, viviamo e vediamo tutto attraverso di esso. Che cosa è accaduto? Semplicemente che la qualità di questo sentimento è progressivamente mutata e che esso ora penetra di sé, della propria impronta peculiare, tutti gli altri elementi psichici.

Nel caso di un *sentimento estetico* la spiegazione è analoga. Anche qui quello che appare superficialmente come un accrescimento quantitativo di intensità, è in realtà un progresso qualitativo, un vero e proprio cambiamento di stato. Il sentimento della grazia, ad es., si configura inizialmente come la percezione di una certa elasticità e scioltezza di movimenti. Quel che cogliamo per ora non è ancora l'armonia, ma soltanto la facilità, la naturalezza del movimento. Progrediamo verso uno stadio più elevato quando non ci limitiamo più a godere della purezza dei movimenti, ma cominciamo a separare percettivamente dall'insieme quei movimento che più di tutti gli altri anticipano e prefigurano i movimenti successivi. Nella posizione che il corpo assume ora, vediamo quella che assumerà subito dopo. L'una suggerisce l'altra. Il presente ci appare gravido del futuro. Il sentimento della grazia si arricchisce così di un primo elemento armonico, o, se vogliamo, di



un primo contenuto propriamente estetico. "La percezione di una facilità a muoversi viene dunque a fondersi qui col piacere di fermare in qualche modo il cammino del tempo, e di conservare l'avvenire nel presente"<sup>254</sup>. Un terzo stadio ancor più alto, lo raggiungiamo nella danza vera e propria, quando il movimento si sottopone a un ritmo. Il sentimento corrispondente è una fusione dei primi due stadi, con l'aggiunta di un terzo elemento. La percezione della facilità del movimento e l'anticipazione delle posizioni future confluiscono qui nell'apprensione di un ritmo armonico che si svolge conformemente a una regola. La regolarità del ritmo crea una sorta di simpatia fisica tra l'artista e l'osservatore. Quest'ultimo ha la sensazione di essere quasi il soggetto attivo della danza, di essere lui, segretamente, a coordinare e scandire questi movimenti. Se la danza si interrompe d'improvviso, egli si sentirà spinto istintivamente a compiere un gesto della mano, come a voler rimettere in moto un meccanismo che si è arrestato. Questa simpatia, questa complicità tra l'artista e l'osservatore costituisce "l'essenza della grazia superiore".

Ora, i tre stati psichici descritti corrispondono a gradi diversi del sentimento estetico della grazia. Tra essi vi è certamente una connessione dinamica, perchè il precedente è presente in certo modo nel successivo, ma vi è anche e innanzitutto un salto di qualità, determinato dall'entrata in gioco di nuovi elementi. Vi è dunque una progressione, ma di carattere puramente qualitativo, e sarebbe artificioso astrarre da questo dato qualitativo specifico, per articolare i sentimenti in una serie scalare, come se a ciascuno corrispondesse una grandezza determinata.

Passiamo adesso alle sensazioni e in generale agli stati psichici più superficiali, più dipendenti dal mondo esterno. Anche qui ci limiteremo a esaminare solo alcuni dei tanti esempi proposti da Bergson. Il modulo argomentativo, del resto, è in

---

<sup>254</sup> *Saggio*, p. 30.

tutti i casi sostanzialmente lo stesso.

Lo stato psichico che più di ogni altro sembra esibire un aspetto quantitativo è lo sforzo muscolare. L'energia psichica che sviluppiamo quando compiamo uno sforzo, sembra manifestarsi senz'altro sotto forma di quantità; essa, peraltro, si dispiega nello spazio, producendo effetti tangibili e misurabili. L'idea che il senso comune si fa dell'energia psichica è quella di una forza che giace a uno stato latente e come compressa, fin quando lo sforzo non si produce, e che poi si sprigiona in maggior o minor quantità a seconda del comando della volontà. L'intensità dello stato psichico ci appare suscettibile di un preciso giudizio di quantità. La psicologia, anche in questo caso, ribadisce la tesi del senso comune. La sensazione dello sforzo muscolare viene ricondotta alla percezione del processo di innervazione, ossia alla coscienza della corrente centrifuga diretta verso i muscoli. Per confutare questa concezione, Bergson si avvale di alcune osservazioni di William James sul sentimento dello sforzo. Contrariamente alla maggior parte degli autori precedenti, James ha sostenuto che quando effettuiamo uno sforzo, non percepiamo l'emissione di una corrente centrifuga, bensì, direttamente, il suo effetto, il movimento muscolare. Il sentimento dell'energia muscolare impiegata, dice James, "è una complessa sensazione afferente, che viene dai muscoli contratti, dai legamenti tesi, dalle articolazioni compresse, dal petto fermato, dalla glottide chiusa, dalle sopracciglia aggrottate, dalle mascelle stretta"<sup>255</sup>.

La direzione in cui Bergson utilizza questo spunto di James è facilmente prevedibile. Se il sentimento dello sforzo ha carattere centripeto e non centrifugo, è chiaro che quella che ci appare come la percezione della intensità dello sforzo, ossia di

---

<sup>255</sup> *Saggio*, p. 40. La citazione da James è tratta da *Le sentiment de l'effort*, "Critique philosophique", II, 1880.

un'energia efferente, consiste in realtà nella percezione di un numero più o meno alto di muscoli che si contraggono simpateticamente per innervazione. Se stringiamo le labbra con forza crescente, ci sembra di provare un'unica sensazione sempre più forte ma ben localizzata: uno stato psichico semplice che si prolunga nel tempo e che aumenta di intensità. Non ci accorgiamo che tutto ciò dipende dal numero crescente di muscoli che vengono investiti dal processo di innervazione. La stessa sensazione che localizziamo sulle labbra non resta peraltro immutata. Man mano che lo sforzo si protrae, essa si modifica qualitativamente, e quella che all'inizio avvertiamo come una semplice pressione diventa ben presto stanchezza e quindi dolore. Mutamento qualitativo e complessità crescente sono gli aspetti che caratterizzano la sensazione dello sforzo. Anche qui, dunque, non abbiamo a che fare con un'unico stato psichico di intensità variabile, bensì con un progresso qualitativo, un progresso che viene occultato dalla nostra abitudine a pensare e a parlare in termini spaziali e quantitativi.

Esaminiamo altri processi sensoriali. Considereremo in primo luogo le sensazioni affettive, di dolore e di piacere, quindi le sensazioni rappresentative vere e proprie. Questa distinzione, come precisa Bergson, è valida solo entro certi limiti: molte sensazioni rappresentative implicano una componente affettiva, e viceversa. In via astratta è però possibile distinguere le due cose e trattarle separatamente.

Solitamente si concepisce la sensazione affettiva come la manifestazione cosciente di una scossa nervosa. Più forte è la scossa, più forte sarà il dolore (o il piacere) che proviamo. Questa correlazione rende inevitabile, a quanto pare, la conclusione che la sensazione di dolore presenta un preciso aspetto quantitativo e quantificabile. La grandezza del fenomeno fisiologico verrebbe proiettata, se così si può dire, sullo stato di coscienza. Ma è realmente fondata, si chiede il nostro autore,

questa interpretazione? La sensazione, si sostiene, traduce, manifesta la scossa nervosa. Che cosa significa questo? In che senso una sensazione di dolore esprime il movimento muscolare in cui consiste il fenomeno fisiologico? Che specie di parallelismo, di simmetria può esistere tra cose tanto diverse? Evidentemente nessuna risposta può essere data a queste domande. La soluzione va ricercata in un'altra direzione. È necessario interpretare in modo diverso la natura e la funzione stessa delle sensazioni affettive. L'ipotesi che Bergson avanza a tale proposito è alquanto suggestiva. In essa possiamo ravvisare il nucleo di una tematica che in *Materia e Memoria* troverà ampio e articolato sviluppo:

"Ma ci si potrebbe chiedere se il piacere e il dolore, invece di esprimere soltanto ciò che è appena accaduto o ciò che accade nell'organismo, come si crede di solito, non indichino anche ciò che sta per accadervi. Sembra in effetti assai poco probabile che la natura così profondamente utilitaria, abbia assegnato qui alla coscienza il compito del tutto scientifico di informarci sul passato o il presente, che non dipendono più da noi"<sup>256</sup>.

Il dolore non indica quel che sta accadendo nell'organismo, ma anticipa, prefigurandola, la reazione automatica che l'organismo stesso è in procinto di porre in atto. Negli esseri inferiori l'automatismo è completo. La stimolazione provoca direttamente il movimento automatico di reazione, senza intervento della coscienza. Negli animali superiori, e anzitutto nell'uomo, il dolore interrompe invece l'automatismo, fornendoci la possibilità di dar via libera al movimento di reazione ovvero di inibirlo, e di predisporre una reazione diversa. La sensazione affettiva, in altre parole, ci mette in guardia su ciò che istintivamente stiamo per compiere, o meglio su ciò che il nostro corpo sta per compiere.

---

<sup>256</sup> *Saggio*, p. 49.

A questo punto, tuttavia, si ripresenta in termini solo leggermente modificati la stessa, obiezione che avevamo avanzato contro la teoria tradizionale. Come prima ci chiedevamo in che modo una sensazione possa manifestare un fatto organico, così ora ci chiediamo come questa stessa sensazione di dolore possa anticipare e informarci circa una prossima reazione motoria. Anche qui sembra sussistere eterogeneità di principio tra i due ordini di fatti.

La risposta che Bergson fornisce a questa perplessità ci soddisfa in verità soltanto in parte. Egli fa notare che diversamente dalla scossa nervosa che avviene nell'organismo, i movimenti futuri che il dolore prefigura saranno necessariamente coscienti. In caso contrario verrebbe meno la ragion d'essere della sensazione di dolore. L'eterogeneità, dunque, viene meno quasi del tutto. La sensazione può anticipare un movimento, in quanto, potremmo dire, prefigura la coscienza che ne avremo. Il dolore che proviamo se accostiamo una mano a una fiamma, predelinea a modo suo il movimento con cui, tra un attimo, ritrarremo la mano. La sensazione opera qui come un principio di libertà, consentendoci di inibire il movimento incipiente della mano oppure di compierne un altro, ad es. soffiare sulla fiamma<sup>257</sup>. Ciò posto, l'intensità della sensazione affettiva dipenderà dalla quantità di movimenti automatici che l'organismo sta per porre in essere:

"Se questo ragionamento è valido non si dovrà paragonare un dolore di intensità crescente a una nota della gamma che diventa sempre più sonora, ma piuttosto a una sinfonia, in cui

---

<sup>257</sup> Dicevamo che la spiegazione di Bergson soddisfa solo in parte, perchè il rapporto tra il dolore e il movimento futuro, o meglio tra il dolore e la coscienza del movimento futuro, resta comunque misterioso. Egli ricorre qui a un'ipotesi esplicativa che ha in fondo la stessa legittimità di quella su cui si regge la teoria tradizionale: in quest'ultima il movimento molecolare è inconscio, esso si manifesta appunto nel dolore.

un numero crescente di strumenti si fa sentire. In seno alla sensazione caratteristica che dà il tono a tutte le altre, la coscienza distinguerà una molteplicità più o meno considerevole di sensazioni provenienti dai diversi punti della periferia, contrazioni muscolari, movimenti organici di ogni genere: il concerto di questi stati psichici elementari esprime le nuove esigenze dell'organismo, in presenza della nuova situazione che gli è data"<sup>258</sup>.

La spiegazione diventa, a questo punto, identica a quella proposta per lo sforzo muscolare. Quanto maggiore è la zona del corpo interessata da questi movimenti incipienti, prefigurati nella sensazione affettiva, tanto più intenso sarà il dolore. L'intensità non rappresenta quindi l'aspetto quantitativo di un unico stato psichico, ma la risultante di una crescente complicazione e implicazione di stati psichici diversi. Ciascuno dei quali resterà, in se stesso, una qualità pura.

Consideriamo adesso le sensazioni rappresentative. Qui l'intensità psichica non è riconducibile, come nei casi precedenti, all'ampiezza di un processo organico; essa, nondimeno, ci appare anche questa volta come ben determinata da un punto di vista quantitativo. Ad ogni sensazione rappresentativa ci sembra di poter assegnare un preciso grado di intensità, ci sembra di poterla trattare come una grandezza suscettibile di misurazione. "Ci sembra", ma in realtà, secondo Bergson, le cose stanno diversamente. Una introspezione attenta mostra che il giudizio di quantità che formuliamo sulla sensazione scaturisce dal fatto che proiettiamo sullo stato psichico le caratteristiche spaziali inerenti all'oggetto a cui esso si riferisce. Diciamo, ad es., che una certa sensazione di luce è più intensa di un'altra, perché è tra le due luci che sussiste questa relazione quantitativa. Tra le due rispettive sensazioni, al contrario, non intercorre nulla del genere, esse si differenziano solo qua-

---

<sup>258</sup> *Saggio*, pp. 50-51.

litativamente. All'origine di questa inconsapevole proiezione vi è un meccanismo di associazione. L'oggetto esterno, che è causa della sensazione, è esteso e misurabile; "associamo allora a una certa qualità dell'effetto l'idea di una certa quantità della causa; e infine, come accade per ogni percezione acquisita, mettiamo l'idea nella sensazione, la quantità della causa nella qualità dell'effetto<sup>259</sup>.

Questo tipo di spiegazione è facilmente applicabile a tutte le sensazioni rappresentative. Così, l'intensità delle sensazioni sonore verranno associate alla quantità di forza necessaria per produrle; le intensità delle sensazioni di calore verranno associate alla distanza dalla fonte del calore; quelle delle sensazioni di luce dipenderanno dalla posizione e dalla distanza della fonte luminosa, dalla nitidezza della visione, e così via in tutti gli altri casi. Ogni sensazione, pertanto, va considerata come uno stato psichico sui generis, caratterizzabile solo in termini qualitativi. Qualunque tentativo di assegnarle un valore numerico, implicherà necessariamente un fraintendimento: crediamo di operare sul fatto psichico, ma abbiamo di mira in realtà solo la sua causa esteriore.

Giunti a questo punto, possiamo facilmente immaginare in quale direzione Bergson muoverà il suo attacco alla psicofisica di Fechner. Scopo peculiare di questa scuola psicologica, era quello di introdurre nell'ambito della vita psichica, alcuni criteri precisi di misurazione, così da far assurgere finalmente la psicologia al rango di scienza rigorosa. A prima vista, la via più breve e più ovvia per giungere a questo risultato sembra essere quella consistente nel misurare lo stato psichico sulla base del fenomeno fisico che ne è causa; la sensazione termica, ad es., sulla base del grado di temperatura. In tal modo si ipotizza l'esistenza di una relazione funzionale tra la quantità della sensazione,  $Q$ , e la quantità della causa esterna,  $QI$ ; questa

---

<sup>259</sup> *Saggio*, p.77.

ipotesi è però del tutto convenzionale e arbitraria, perchè presuppone la conoscenza di  $Q$ , laddove questo dato ci è del tutto ignoto. Essa aggira, non risolve il problema, dando per scontato proprio quel che si tratta di verificare. Ora, Fechner cercò di risolvere la difficoltà affrontando il problema da un punto di vista diverso. Data una certa sensazione di partenza, che chiamiamo  $S$ , per ottenere la sensazione di intensità immediatamente superiore, occorrerà aumentare di una quantità determinata l'intensità dell'eccitazione. Chiamiamo  $DS$  l'accrescimento di intensità della sensazione. La sensazione di intensità immediatamente superiore alla sensazione di partenza sarà pari a  $S + DS$ . A questo punto, Fechner suppose che  $DS$ , in quanto esprime in ogni caso il minimo accrescimento percepibile dell'eccitazione, fosse una grandezza invariabile. Indipendentemente da ogni altra circostanza, tutte le minime differenze di intensità delle sensazioni corrisponderanno sempre a  $DS$ .  $DS$  assume così a unità di misura del mondo sensoriale. Tutte le sensazioni possibili possono essere considerate come composte da un numero determinato di  $DS - DS$ ,  $DS + DS$ ,  $DS + DS + DS$ , e così via. A Fechner non rimaneva dunque che stabilire il principio della correlazione funzionale tra la serie delle sensazioni e la serie delle corrispondenti eccitazioni. A tale scopo si servì di una teoria del fisiologo E.H. Weber, secondo la quale esiste una relazione costante tra la minima quantità di eccitazione che bisogna aggiungere ad una data eccitazione affinché venga percepita una differenza e questa stessa eccitazione di partenza. Se chiamiamo  $DE$  il primo termine ed  $E$  il secondo, abbiamo  $DE/E$  costante. Fechner ne trasse queste conseguenze:

$DS = k DE/E$  (dove  $k$  è una costante di proporzionalità); da cui:

$$DS/DE = k/E.$$

A questo punto Fechner penso di poter considerare questa



equazione come una vera e propria equazione differenziale. La minima differenza diventa una differenza infinitamente piccola, per cui:  $dS/dE = k/E$ ;

da cui:

$S = K \log E + C$  (dove  $C$  è una costante di integrazione).

Concettualmente questa legge vuol dire che la grandezza di una sensazione è misurata dal logaritmo della grandezza dell'eccitazione che la produce. Quindi, mentre la serie delle sensazioni si sviluppa secondo una progressione aritmetica, quella delle eccitazioni si sviluppa secondo una progressione geometrica. Il che è conforme, entro certi limiti, alla nostra esperienza quotidiana. Ad esempio, per percepire un accrescimento di luminosità in una stanza già abbondantemente illuminata, dobbiamo aggiungere molta più luce di quanta ne occorra per percepire un accrescimento in una stanza buia.

Senza entrare nel dettaglio della teoria fechneriana, Bergson la respinge, respingendo la tacita ipotesi su cui essa si regge: la possibilità di considerare  $DS$  come una realtà:

"Proprio questo postulato ci appare contestabile, persino assai poco comprensibile. Supponete, in effetti, che io trovi una sensazione  $S$ , e che, facendo crescere l'eccitazione in modo continuo, mi accorga di questo accrescimento dopo un certo tempo. Eccomi avvertito dell'accrescimento della causa: ma quale rapporto stabilire tra questo avvertimento e una differenza? Senza dubbio l'avvertimento consiste qui nel fatto che lo stato primitivo  $S$  è cambiato; è diventato  $S_p$ ; ma perché il passaggio da  $S$  a  $S_1$  fosse paragonabile a una differenza aritmetica, bisognerebbe che io avessi coscienza, per così dire, di un intervallo tra  $S$  e  $S_p$ , e che la mia sensibilità salisse da  $S$  a  $S_1$  mediante l'addizione di qualcosa. Dando a questo passaggio un nome, chiamandolo  $DS$ , ne fate anzitutto una realtà e poi una quantità. Ora, non soltanto non sapreste spiegare in che senso questo passaggio sia una quantità, ma, riflettendoci, vi

accordereste che non è neppure una realtà; reali sono soltanto gli stati  $S$  e  $S_p$ , attraverso i quali si passa"<sup>260</sup>.

Che senso ha attribuire a  $DS$  un valore numerico, laddove, come si è visto,  $S$  e  $S_i$  sono stati psichici semplici e puramente qualitativi, che si sottraggono, per loro essenza, ad ogni misurazione? In realtà, osserva Bergson, la psicofisica non ha fatto altro che dare una formulazione rigorosa ad una concezione la cui sede d'origine è il senso comune. La vita pratica ci induce a privilegiare l'esteriorità rispetto agli stati soggettivi e privati. Non solo, le esigenze della comunicazione sociale ci spingono a reificare questi stati soggettivi, a concepirli e a parlarne sul modello degli oggetti esterni. Accanto alla fisica che studia il mondo dell'esteriorità nasce così una psicofisica che mira alla costruzione di una fisica degli stati interni. Ma essa non fa altro che dare una veste scientifica alle finzioni del senso comune.

Si sarà forse notato che nella sua analisi degli stati psichici, in particolare di quelli 'superficiali', Bergson ricorre abbondantemente ai procedimenti esplicativi e alle concezioni stesse della psicologia tradizionale di impostazione associazionista. Come nell'associazionismo, egli distingue tra un'apparenza e una realtà psichica, e riconduce la prima alla seconda, descrivendo i meccanismi psichici che producono lo sdoppiamento. Così, nel caso delle sensazioni rappresentative, noi 'crediamo' di percepire sensazioni più o meno intense; ma ciò è mera apparenza, un'apparenza determinata dal costante ripetersi nella nostra esperienza dell'associazione tra le sensazioni e determinate grandezze di eccitazione; in realtà, tutte le nostre sensazioni sono stati qualitativi che non è possibile disporre in un ordine scalare. Da vero humaneo, inoltre, egli spesso e volentieri concepisce la *realtà psichica*, il dato immediato, come un fatto complesso, composto di stati semplici che si fondono in-

---

<sup>260</sup> *Saggio*, pp. 77-80.

sieme. Ad es., l'apparente accrescimento dello sforzo muscolare dipende dal fatto che aumenta il numero di sensazioni cinestesiche relative alle contrazioni dei muscoli. Nonostante la presenza di questa eredità associazionistica, le conclusioni a cui Bergson perviene sono, come è evidente, assolutamente antitetiche a quelle della psicologia tradizionale. Anzitutto per una questione di valutazione e di significato filosofico: in Bergson, le realtà psichiche, questi dati immediati della coscienza che si celano dietro le apparenze, rappresentano ciò che vi è di più puro e autentico nell'esperienza umana. Scevri da ogni contaminazione mondana, essi circoscrivono quella dimensione privilegiata della persona che è l'interiorità, il *profondo*. È superfluo sottolineare che tutto questo è decisamente estraneo allo spirito della psicologia associazionista. In secondo luogo vi è il discorso sulla qualità: affermando che gli stati psichici si caratterizzano solo qualitativamente, Bergson elimina di fatto dalla psicologia qualunque principio di confrontabilità e di classificazione nell'ambito del mondo psichico. In questo mondo regnano l'eterogeneità e, come vedremo meglio in seguito, l'irripetibilità. Comprendere un'esperienza significa *viverla* nella sua purezza; ma viverla è, in sostanza, tutto quello che si può fare. Una psicologia generale, o se si vuole, una scienza della natura umana, risulta quindi impossibile; più precisamente, una scienza simile è destinata ad arrestarsi alle soglie dell'autentica realtà psichica. A rigore, solo la propria individualità può divenire oggetto di una vera comprensione.



### 3 - *La durata reale*

Il secondo capitolo, che ha per oggetto la molteplicità degli stati psichici e l'idea di durata, si apre, e più avanti vedremo il nesso, con un'analisi del concetto di numero. Bergson vuole dimostrare che la rappresentazione del numero e quella della successione numerica sono di natura puramente spaziale, e non implicano in alcun modo elementi temporali<sup>261</sup>. Il punto centrale dell'analisi è la distinzione tra il processo di costruzione del numero e il numero in quanto tale, come prodotto del processo. Tutti gli equivoci intorno al concetto di numero nascono dal fatto che non si tengono distinti questi due aspetti del problema. La definizione da cui Bergson prende le mosse, per poi criticarla, è la seguente: il numero è la "sintesi dell'uno e del molteplice". Ogni numero è un'unità, in quanto presenta un carattere unitario, sintetico - infatti gli attribuiamo un nome singolare e lo trattiamo come un oggetto indipendente; in pari tempo, d'altra parte, la sua unità abbraccia una molteplicità di elementi omogenei, essa cioè si compone, a sua volta, di un insieme di unità. Ma il termine *unità* entra in gioco nei due casi con sensi nettamente diversi. Quando diciamo che ogni numero è un'unità, ci riferiamo al fatto che esso viene rappresentato attraverso un atto di intuizione che è unitario e indivisibile. L'unità del numero discende dall'unità dell'atto di sintesi che lo pone in essere. Diverso significato ha invece il termine unità quando diciamo che ogni numero si

---

<sup>261</sup> L'argomento può apparire oggi un po' astruso, ma allora, specie in Francia, era molto dibattuto. In proposito cfr. F. Mondella, *Studi sulla reazione idealistica alla scienza*, Cagliari, 1974, pp. 18 sgg.

compone di una molteplicità di unità. Qui l'unità non è posta provvisoriamente da un atto psichico, ma - si ritiene - è un'unità reale e definitiva che inerisce alla cosa stessa. In tal senso, i numeri presenterebbero quindi un carattere discontinuo, essendo composti di elementi discreti.

Contro questa teoria del numero, Bergson avanza le seguenti obiezioni:

"Considerando la cosa più da vicino, si vedrà che ogni unità è quella di un atto semplice dello spirito, e che, siccome quest'atto consiste nell'unire, è pur necessario che qualche molteplicità gli serva di materia. Senza dubbio, nel momento in cui penso ognuna di queste unità separatamente, la considero come indivisibile, perchè è inteso che non penso che a essa. Ma appena la lascio da parte per passare alla seguente, ne faccio un oggetto, e con ciò una cosa una molteplicità. Basterà, per convincersene, notare che le unità con le quali l'aritmetica forma i numeri sono unità provvisorie, suscettibili di frazionarsi senza fine, e che ognuna di esse costituisce una somma di quantità frazionarie, piccole e numerose quanto si vorrà immaginare"<sup>262</sup>.

L'illusione di aver a che fare con elementi discreti deriva dalla circostanza che noi, generalmente, non ci rappresentiamo il numero nella sua forma definitiva, nel suo statuto di oggetto, ma lo assumiamo nella veste in cui si presenta quando concretamente lo manipoliamo e operiamo su di esso; esso mostra in tal caso una natura discreta, in quanto discreti e indivisibili sono gli atti psichici con cui lo costruiamo. Ma se lo consideriamo non più nel suo processo di formazione, ma nel suo stato compiuto, nella sua natura di *cosa*, esso ci apparirà come una molteplicità di elementi, i quali sono essi stessi delle molteplicità, delle molteplicità suscettibili, come mostra l'aritmetica, di essere scomposte come si vuole e all'infinito. Ebbe-

---

<sup>262</sup> *Saggio*, p. 90.

ne, che cosa sta a indicare questa illimitata possibilità di scomposizione, se non che il, numero è un oggetto esteso e che la materia di cui esso consta è lo spazio?: "sono dunque, senza alcun dubbio, parti di spazio, e lo spazio è la materia con la quale lo spirito costruisce il numero, l'ambiente il cui lo spirito lo metto"<sup>263</sup>.

In un errore analogo incorrono coloro che, come Kant a suo tempo, collegano la formazione del concetto di numero al tempo. Il tempo sarebbe il luogo di origine del numero. Per confutare questa tesi, Bergson ritiene sufficiente svolgere un'analisi introspettiva della operazione del contare. Quando contiamo, egli dice, abbiamo l'impressione di operare in un ambito temporale, di riferirci ai momenti successivi della durata. Ne conseguirebbe che la successione numerica ha sede nel tempo e sia quindi del tutto estranea allo spazio. Ma le cose non stanno così: per poter contare i momenti consecutivi della durata, non dobbiamo lasciarli sprofondare nel passato, dobbiamo trattenerli nel presente; li proiettiamo allora in uno spazio ideale, in cui essi vanno a giustapporsi, prestandosi così all'operazione di conteggio. In breve, quando contiamo non viviamo il tempo nella sua purezza, ma lo manipoliamo, trasformando ogni suo istante in un punto dello spazio. La successione numerica si costituisce come un segmento in un tempo che è divenuto spazio<sup>264</sup>.

---

<sup>263</sup> *Saggio*, p. 93.

<sup>264</sup> È appena il caso di osservare che tutta l'analisi bergsoniana dell'idea di numero è inficiata da un'evidente confusione tra ambito ideale e ambito concreto-psicologico, tra il numero come concetto ideale e le nostre rappresentazioni psichiche di molteplicità determinate. Come scrive Russell: "Ci sono tre cose completamente diverse che Bergson confonde (...) e precisamente: 1 - Il numero come concetto generale applicabile ai vari numeri particolari; 2 - i vari numeri particolari; 3 - i vari insieme ai quali si possono applicare i vari numeri particolari" (B. Russell, *La filosofia di Bergson*, trad. it. di A' Bonferrato, Roma, 1976, p. 52). Il discorso di

Dove mette capo questo discorso sul numero? Come si collega ai temi del primo capitolo? La risposta apparirà chiara, considerando il passo successivo che Bergson compie. Egli osserva che esistono due tipi diversi di molteplicità: quella degli oggetti materiali e quella degli stati psichici. Con *oggetto materiale* Bergson intende, in verità con molta approssimazione, ciò che possiamo vedere e toccare, e che occupa una posizione definita dello spazio. Gli oggetti materiali possono essere contati senza alcuna difficoltà: essi ci appaiono direttamente nello spazio, che è la sede naturale del numero. Per contarli, non dobbiamo far altro che mantenerli dove sono. Essi, inoltre, si giustappongono e sono impenetrabili. Questa, secondo Bergson, è una conseguenza logica del fatto che occupano spazio. L'impenetrabilità di due oggetti non discende da una qualche misteriosa proprietà della materia, ma semplicemente dalla circostanza che sono *due*, e che nell'esser due è implicita una giustapposizione di due cose spaziali. Stabilire l'impenetrabilità della materia, è dunque semplicemente riconoscere la solidarietà delle nozioni di numero e di spazio, è enunciare una proprietà del numero, piuttosto che della materia"<sup>265</sup>.

Tutt'altro discorso va fatto per gli stati psichici. Questi, nella misura in cui non occupano spazio, non possono essere contati se non ricorrendo all'artificio di una raffigurazione simbolica. Prendiamo una successione di sensazioni sonore: le note di una melodia, ad es. Possiamo porci in una disposizione estetica di fronte alla melodia e apprezzarne tutta la bellez-

---

Bergson, quantunque conduca ad una teoria del numero del tutto inconsistente, non è privo tuttavia di una sua limitata e in effetti ovvia coerenza. La conclusione che se ne può trarre è che i numeri si applicano soltanto alle molteplicità dotate di estensione, e che per poter misurare qualcosa che sia privo di estensione, bisogna in qualche modo materializzarla e dispiegarla nello spazio. Nell'economia generale del *Saggio* è in fondo soltanto questo il punto dell'analisi che ha rilevanza.

<sup>265</sup> *Saggio*, p. 97.

za e il significato. Ma possiamo anche comportarci diversamente e decidere di contare, una dopo l'altra, le note. Ogni suono, in tal caso, si svuota del suo contenuto qualitativo e viene proiettato in una dimensione quasi-spaziale in cui va ad allinearsi agli altri suoni. Le sensazioni si sono trasformate in oggetti quasi-spaziali, ma il prezzo è la perdita della loro qualità e valenza musicale. Questi due atteggiamenti sono tra loro incompatibili: l'uno esclude l'altro. Il primo ci pone dinanzi a quella che ora chiameremo una *molteplicità qualitativa*; dal secondo, al contrario, scaturisce artificialmente una molteplicità spaziale. Nel primo caso gli stati psichici si compenetrano, dando origine alla percezione estetica della frase musicale - essi, possiamo anticiparlo, formano una durata reale; nel secondo, si cristallizzano in oggetti spaziali, esteriori e impenetrabili. Se in generale guardiamo ai nostri stati psichici, prendendoli nella loro purezza e nella loro indipendenza dal mondo esterno, quel che cogliamo è sempre una molteplicità qualitativa, irriducibile al tipo di molteplicità che caratterizza gli insiemi di oggetti materiali. Quando invece operiamo questa riduzione, compiamo un processo analogo a quello che ci porta a misurare l'intensità di uno stato psichico. In entrambi i casi la qualità viene convertita in quantità, l'autentico vissuto in un vissuto impuro, deformato dagli scopi pratici dell'esistenza - come quello di contare, ad esempio.

L'idea di molteplicità qualitativa introduce quella di durata reale. Per effettuare questo passaggio decisivo, Bergson deve però ancora sgombrare il campo da tutta una serie di equivoci e preconcetti che gravitano intorno alle concezioni che i filosofi e gli scienziati, e gli uomini comuni, si fanno dello spazio, del tempo e del loro rapporto. Per quanto concerne lo spazio, le tesi bergsoniane non sono, né vogliono esserlo, particolarmente originali. Prendendo spunto dalla distinzione kantiana tra forma e materia dell'esperienza, ma utilizzandola in una



direzione apertamente psicologica, egli nota che, prese di per se stesse, le nostre sensazioni sono prive di connotazione spaziale, e si caratterizzano e differenziano l'una dall'altra solo in forza del loro contenuto qualitativo. A questo livello, che è probabilmente quello di quasi tutti gli animali, la percezione dello spazio, se ancora si può parlare di spazio, presenta un carattere puramente qualitativo. I luoghi spaziali si identificano e sono inscindibili da determinate qualità sensoriali. Per passare a un livello superiore e acquisire il senso di una vera e propria spazialità, deve intervenire uno specifico atto sintetico dello spirito, che consiste "essenzialmente nell'intuizione o piuttosto nella concezione di un ambiente vuoto omogeneo". Lo spazio si configura, a questo punto, come il mezzo omogeneo in cui le nostre sensazioni si dispongono, un mezzo che è indipendente dalle sensazioni stesse, che ha, insomma, una realtà a se stante. I luoghi dello spazio si scindono dagli oggetti contenuti nello spazio. E lo spazio viene così a costituire un principio di individuazione e differenziazione supplementare e più evoluto rispetto a quello basato esclusivamente sul carattere qualitativo dei contenuti sensoriali. Non che le differenze qualitative non stiano comunque a fondamento di ogni ulteriore differenziazione, ma queste differenze assumono, in chi, come l'uomo, possiede il senso dello spazio, un senso ulteriore, quello di essere differente di *situazione*, di luogo.

Stabilito nei suoi caratteri essenziali il concetto di spazio, si pone ora il problema del tempo. Equi cominciano a sorgere le difficoltà. Anzitutto, esiste una qualche analogia tra il tempo e lo spazio? Lo spazio, abbiamo visto, è omogeneo, vuoto, è privo di qualità, o meglio è il luogo in cui ogni qualità si converte in quantità, eventualmente in numero; si può dire altrettanto del tempo? A prima vista sembrerebbe di sì. Come lo spazio è il mezzo omogeneo in cui le nostre sensazioni si distribuiscono e giustappongono, così il tempo è il mezzo, pari-

menti omogeneo, in cui i nostri stati psichici si succedono. Il primo è il luogo della simultaneità e della coesistenza, il secondo quello della successione. Entrambi sono forme, manifestazioni dell'omogeneo: mezzi vuoti e indefiniti, privi di qualità, indifferenti verso ciò che li riempie.

Nel sostenere questo punto di vista sul tempo, filosofia, senso comune e scienza convergono sostanzialmente. Ma è un punto di vista corretto? Parlando del tempo nei termini di un mezzo omogeneo, ci riferiamo veramente al tempo nella sua purezza, o forse facciamo entrare in gioco involontariamente qualcosa di ibrido, qualcosa che non è ancora tempo, ma si situa tra il tempo puro e lo spazio puro? La tesi di Bergson è proprio questa. Nel tempo, concepito come luogo della successione, è inclusa l'idea dello spazio, con i suoi corollari, l'esteriorità reciproca degli elementi e la loro impenetrabilità. A questa idea ibrida del tempo, a questo "misto mal analizzato", come lo chiama Deleuze<sup>266</sup>, dobbiamo anteporre il concetto di un tempo autentico, inteso come negazione di ogni quantità, come pura progressione qualitativa dei nostri stati psichici. Il tempo concepito in tal senso costituisce quella che Bergson chiama la "durata reale". Cerchiamo di chiarire la questione, vedendo da dove traggono origine i pregiudizi intorno al tempo. Il tempo che passa, si dice, è misurabile. Due oscillazioni di un pendolo, ad es., delimitano un intervallo di tempo ben determinato, a cui possiamo assegnare un preciso valore numerico e che possiamo confrontare con altri intervalli. Non abbiamo a che fare qui, forse con grandezze omogenee? Perché affermare allora che il tempo, che in fondo si compone proprio di tali intervalli, non è omogeneo? Perché, risponde Bergson, quel che misuriamo in questi casi, non è tempo ma spazio:

"Quando seguo con gli occhi, sul quadrante di un orologio, il

---

<sup>266</sup> Cfr. G. Deleuze, *Le bergsonisme*, Parigi, 1968, pp. 29 sgg.

movimento della lancetta che corrisponde alle oscillazioni del periodo, non misuro la durata, come sembra che si creda; mi limito a contare delle simultaneità, il che è una cosa molto diversa. Fuori di me, nello spazio, non esiste che una posizione unica delle lancette e del pendolo, perchè delle posizioni passate non rimane nulla. Dentro di me si svolge un processo di organizzazione e di mutua penetrazione dei fatti di coscienza, che costituisce la durata vera. Proprio perché duro in questo modo mi rappresento ciò che chiamo le oscillazioni passate del pendolo, nello stesso tempo che percepisco l'oscillazione attuale (...). Così, nel nostro io, c'è successione senza exteriorità reciproca; fuori dell'io, exteriorità reciproca senza successione"<sup>267</sup>.

Con queste parole, Bergson introduce un concetto alquanto complesso e pregno di conseguenze rilevanti. I nostri stati psichici si succedono formando una progressione qualitativa, in cui in ogni stato si compenetrano tutti gli stati passati; questa progressione è nel tempo, anzi è il tempo, la durata reale; dall'altro lato, all'esterno, le oscillazioni del pendolo non sono nel tempo, non si verificano in successione. "Fuori di me, nello spazio, dice Bergson, non esiste che una unica posizione delle lancette e del pendolo". Cioè, se consideriamo le lancette del pendolo, prescindendo da quello che è il tempo interno della coscienza, non ci resta che un'unica posizione, perchè ci viene a mancare la condizione sine qua non del tempo e della successione: la permanenza del passato nel presente, l'esistenza stessa di qualche rapporto tra ciò che è e ciò che è stato. In tal senso Bergson può affermare che le cose materiali non hanno tempo, non durano. Se l'oscillazione del tempo diventa un indice temporale, è perchè noi, in concreto, non prescindiamo mai del tutto dal tempo interno, e l'oscillazione ci appare allora simultanea a un momento della nostra progressione psichica. Le cose dello spazio si tempora-

---

<sup>267</sup> *Saggio*, p. 114.

lizzano in quanto le assimiliamo e le facciamo aderire al tempo della coscienza. L'ora della coscienza diventa l'ora anche degli oggetti esterni, l'ora del mondo. In simmetria con questa assimilazione, se ne verifica un'altra. Aderendo allo spazio, il tempo della coscienza, a sua volta, si spazializza, si corrompe. Ci sembra allora di poter tracciare nette distinzioni nella successione dei nostri stati psichici e di poterli trattare alla stregua di cose.

"Siccome le fasi della nostra vita cosciente, pur compenetrandosi le une con le altre, corrispondono ognuna a un'oscillazione del pendolo, a esse simultanea, e siccome, d'altra parte, queste oscillazioni sono nettamente distinte, perchè l'una non è più quando l'altra si produce, acquistiamo l'abitudine a stabilire la stessa distinzione tra i momenti successivi della nostra vita cosciente (...). Di qui l'idea sbagliata di una durata interna omogenea, analoga allo spazio, i cui momenti identici si seguirebbero senza compenetrarsi"<sup>268</sup>.

Risultato di questo scambio è dunque il tempo omogeneo, un tempo ibrido che si configura come la "quarta dimensione dello spazio".

Se ora esaminiamo il modo in cui la fisica, e in particolare la meccanica, considerano il tempo, ci accorgiamo che il loro implicito punto di partenza è proprio questa nozione di un tempo spazializzato. La meccanica, osserva Bergson, non ci dice che cosa è il tempo, in se stesso, ma si limita a stabilire a quali condizioni due intervalli di tempo due durate, possono essere dette uguali. "Due intervalli di tempo sono uguali - dicono i fisici - quando due corpi identici, posti in circostanze identiche all'inizio di ognuno di questi intervalli, e sottoposti alle stesse azioni e influenze di ogni tipo, alla fine di questo intervallo avranno percorso lo stesso spazio"<sup>269</sup>. L'inizio e la

---

<sup>268</sup> *Saggio*, p. 115.

<sup>269</sup> *Saggio*, p. 121.

conclusione del movimento sono misurabili in base alla loro coincidenza con due momenti della nostra durata interiore: si tratta, come abbiamo visto, di meri rapporti di simultaneità. A ciò si aggiunge lo spazio percorso, che è l'unica cosa ad essere effettivamente misurata. La durata reale interviene qui solo in quanto, per così dire, viene presa a prestito dallo spazio per dar luogo a quella realtà fittizia e strumentale che è il tempo omogeneo.

Questo tempo ridotto a spazio e a simultaneità viene poi impiegato per rendere conto del problema del movimento e della velocità. Il movimento è una variazione di posizione del mobile, il percorrimto di una traiettoria. Ma quel che interessa alla fisica non è il percorrimto, non è il movimento in se stesso, ma semplicemente la traiettoria, lo spazio percorso. Dalla realtà come tale del movimento si fa astrazione: essa si dissolve, lasciando dietro di sé, come oggetto suscettibile di misurazione e quindi di scienza, lo spazio. Con velocità di un movimento si intende poi l'intervallo di tempo necessario a un mobile per percorrere una certa traiettoria. Con un tempo spazializzato, dunque, viene misurato qui un movimento trasformato, a sua volta, in un fenomeno spaziale. Naturalmente, dal punto di vista matematico, l'operazione per determinare la velocità assumerà forme diverse, e di diversa complessità, a seconda del tipo di movimento e di traiettoria. Così, ad es., per calcolare la velocità di un movimento non uniforme, dovremo fare riferimento a intervalli di tempo e di spazio infinitamente piccoli, ci avvarremo allora di uno strumento matematico più potente. Se il moto è uniforme, viceversa, potremo operare con intervalli di tempo più grandi, e l'operazione sarà più semplice. Ma il principio esplicativo resta identico in ogni caso: il movimento viene rappresentato come lo spazio percorso; il tempo di percorrenza viene espresso in termini di rapporti di simultaneità; il tempo e il movimento

reali restano fuori questione.

A proposito di questo problema Bergson fa una considerazione che risulta assai utile per comprendere il suo discorso, nelle sue implicazioni filosofiche:

"Che anche l'intervallo di durata non conti dal punto di vista della scienza, è provato dal fatto che, se tutti i movimenti dell'universo si producessero due o tre volte più rapidamente, non ci sarebbe nulla da modificare né nelle nostre formule, né nei numeri che vi facciamo entrare. La coscienza avrebbe un'impressione indefinibile e in qualche modo qualitativa di questo cambiamento, ma non apparirebbe al di fuori di essa, perché lo stesso numero di simultaneità si produrrebbe ancora nello spazio"<sup>270</sup>.

In una prospettiva strettamente meccanicistica, questa affermazione è tutt'altro che ovvia. Se la velocità di *tutti* i movimenti varia in ugual proporzione, non disporremo di nessun sistema di riferimento per poter avvertire che qualcosa è cambiato. Per accorgerci del cambiamento dovremmo percepire direttamente il tempo in quanto tale. Ma il tempo in quanto tale non è nulla per la fisica<sup>271</sup>. Per Bergson, al contrario, il tempo come tale è il tempo interno della coscienza, ossia la durata qualitativamente determinata che consiste nella pura progressione della nostra esistenza psichica. Per giungere a una conoscenza razionale e a un dominio pratico del mondo, la meccanica, e in generale le scienze fisiche, sono costrette a ricorrere a quella finzione strumentale che è il tempo omoge-

---

<sup>270</sup> Saggio, pp. 121-122.

<sup>271</sup> Non solo per la meccanica, ma anche per quel tipo di psicologia, costruito sul modello della meccanica. Per questa psicologia il tempo interno è il mezzo omogeneo in cui scorrono gli stati psichici, concepiti come enti indipendenti e impenetrabili. Più che contro la fisica, è contro questa rappresentazione della vita mentale che è diretto l'attacco di Bergson. Cfr. F. Mondella, *La reazione idealistica contro la scienza*, op. cit., pp. 45 sgg.

neo, mero residuo del tempo reale. Lungi dal conseguire in tal modo un sapere assoluto, esse snaturano proprio ciò che, per il nostro autore, costituisce la realtà nel senso più pregnante del termine.

La fisica dunque, non considera il movimento nella sua realtà, ma si limita a misurare lo spazio percorso dal mobile. Essa, del resto, non potrebbe fare altrimenti, giacchè, dice Bergson, introducendo una tesi estremamente impegnativa, il movimento vero e proprio non è qualcosa di spaziale, ma è una "sintesi mentale". Che cosa significa questo? Non percepiamo forse continuamente, nella vita quotidiana, movimenti che hanno luogo, che si realizzano nello spazio? Se seguiamo con lo sguardo qualcuno che cammina, non cogliamo forse, in piena evidenza, un corpo che si *muove nello* spazio? Certo, ma il punto è proprio questo! Affinché si possa parlare di movimento, si deve presupporre una coscienza temporale, un io che duri e sia in grado di conservare il passato nel presente e di farne la sintesi. Il movimento esiste solo per una coscienza siffatta.

"Si dice per lo più, che un movimento si svolge nello spazio, e quando si dichiara il movimento omogeneo e divisibile, si pensa allo spazio percorso, come se si potesse confonderlo con il movimento stesso. Ora, riflettendoci meglio, si vedrà che le posizioni successive del mobile occupano sì un certo spazio, ma che l'operazione mediante la quale esso passa da una posizione all'altra, operazione che occupa una durata e che ha una realtà solo per uno spettatore cosciente, sfugge allo spazio. Non abbiamo a che fare qui con una cosa, ma con un progresso; il movimento in quanto passaggio da un punto a un altro è una sintesi mentale, un processo psichico e, di conseguenza, inesteso"<sup>272</sup>.

Si tratta di distinguere due lati del movimento: le posizioni successive occupate dal mobile e la loro sintesi qualitativa, os-

---

<sup>272</sup> *Saggio*, p. 116.

sia il passaggio dall'una all'altra. Il primo lato - che è quello di cui si occupa la fisica - è puramente spaziale; esso consiste in sostanza di una serie di situazioni spaziali, che si differenziano solo per una diversa distribuzione degli elementi, cioè perchè mutano le relazioni spaziali tra essi. Di questa serie potremmo costruire una rappresentazione spaziale perfettamente adeguata, nella quale il movimento verrebbe raffigurato da un segmento. Il secondo lato è invece puramente qualitativo e psichico. Considerando esclusivamente la serie delle successive posizioni spaziali del mobile, resta fuori causa proprio ciò che è essenziale al movimento: la mobilità del mobile. "Nello spazio, dice Bergson, non vi sono che parti di spazio, e in qualsiasi punto dello spazio si consideri il mobile, non si otterrà che un'unica posizione"<sup>273</sup>. Con questo materiale possiamo costruire solo un'immagine, un simbolo del movimento. Come interviene allora la mobilità? Interviene se, come si è detto, postuliamo una coscienza che dura e che compia una sintesi temporale di queste posizioni, in modo tale che, ad es., nel momento in cui il corpo è nel punto *B*, essa non percepisca soltanto questa posizione, ma anche, e in pari tempo, il fatto che il corpo stesso proviene dal punto *A* ed è diretto verso il punto *C*. La provenienza e la direzione ineriscono alla nostra coscienza del movimento, ne costituiscono quell'aspetto psichico e qualitativo che non è passibile di alcuna rappresentazione spaziale - che non sia una rappresentazione meramente simbolica, ad es. una freccia  $\diamond$ . La provenienza e la direzione, ossia la mobilità, non possono trovare una espressione adeguata in termini spaziali. Fino a questo punto la tesi bergsoniana sul movimento non è particolarmente compromettente. In effetti, ci siamo limitati a sostenere che il movimento può *manifestarsi* solo in presenza di una coscienza temporale. Non il movimento - di questo, a ben vedere, non abbiamo ancora parlato - ma la percezione del mo-

---

<sup>273</sup> *Saggio*, p. 116 (*Essai*, pp. 82-83).



vimento è una sintesi mentale e non un fenomeno dello spazio. Per percepire un movimento, deve esserci un soggetto percipiente che, appunto, lo percepisca: se formulata così, la tesi acquista addirittura un aspetto tautologico. Ma Bergson non si ferma qui. Con un passaggio che ci introduce ad una delle tematiche più controverse e oscure del *Saggio*, egli arriva a sostenere che non soltanto la percezione del movimento, ma il movimento medesimo, ossia l'atto con cui il corpo percorre una certa traiettoria, è un atto qualitativo e indivisibile, che ha sede nella durata interiore piuttosto che nello spazio.

Cerchiamo, nei limiti del possibile, di rendere intelligibile questo sviluppo. Discutendo dei sofismi di Zenone, Bergson scrive:

"Da questa confusione tra il movimento e lo spazio percorso dal mobile, sono nati i sofismi della scuola di Elea. L'intervallo, infatti, che separa due punti è divisibile all'infinito, e se il movimento fosse composto di parti come quelle dell'intervallo stesso, quest'ultimo non sarebbe mai varcato. Ma la verità è che ogni passo di Achille è un atto semplice, indivisibile, e che dopo un dato numero di questi atti, Achille avrà sorpassato la tartaruga. L'illusione degli eleati dipende dal fatto che essi identificano questa serie di atti indivisibili e sui generis con lo spazio omogeneo che li sottintende. Siccome questo spazio può essere diviso e ricomposto secondo una legge qualsiasi, si credono autorizzati a ricostituire il movimento totale di Achille non più con passi di Achille, ma con passi di tartaruga (...). Non vi è alcun bisogno di supporre un limite alla divisibilità dello spazio concreto; si può lasciarlo divisibile infinitamente, purché si stabilisca una distinzione tra le posizioni simultanee di due mobili, le quali sono effettivamente nello spazio, e i loro movimenti, che non potrebbero occupare spazio, essendo essi durata piuttosto che estensione, qualità e non

quantità"<sup>274</sup>.

Tutto ciò ha senso solo se in qualche modo ne attenuiamo l'enfasi. I passi di Achille, in quanto movimenti reali sono indivisibili. Se ad essi sostituiamo una serie di posizioni spaziali, e al limite un segmento divisibile all'infinito, è indubbio che li snaturiamo completamente. La fisica, che, per ovvie ragioni, compie tale sostituzione, non studia il movimento reale, ma qualcos'altro: la sua proiezione statica nello spazio. Su questo si può essere d'accordo. Ma che cosa significa poi affermare che il movimento non occupa spazio, che esso è durata piuttosto che estensione? A tutti è chiaro che Achille supera la tartaruga perchè i suoi passi sono più lunghi, *occupano più spazio*, di quelli della tartaruga. Il movimento, quindi, non può non esplicarsi nello spazio. Lo spazio è una sua condizione d'essere - anche se, d'altra parte, il movimento stesso si manifesta solo a una coscienza temporale. Se non ammettessimo questo, ma prendessimo alla lettera le parole di Bergson, ne dovremmo concludere che il movimento presuppone la coscienza del movimento, il che è palesemente assurdo. D'altra parte, come è stato giustamente notato, ne seguirebbe anche che Achille non raggiungerebbe mai la tartaruga, proprio come voleva Zenone<sup>275</sup>.

I due lati del movimento - quello spaziale e quello psicologi-

---

<sup>274</sup> *Saggio*, pp. 118-119. Scrivendo "Non vi è alcun bisogno di supporre un limite alla divisibilità dello spazio concreto", Bergson allude alla tesi avanzata dal filosofo F. Evellin nel libro *Infini et quantité* (Parigi 1881), secondo la quale occorre distinguere tra uno spazio concreto, discontinuo, composto di elementi materiali indivisibili e impenetrabili, e uno spazio ideale, matematico, continuo e divisibile all'infinito. Sulla base di tale distinzione, Evellin arriva facilmente a dirimere i paradossi di Zenone. Achille e la tartaruga, ad es., procedono nello spazio concreto e il primo può dunque raggiungere immediatamente la seconda.

<sup>275</sup> V. Mathieu, *Bergson, il profondo e la sua espressione*, Napoli 1971, pp. 65 sgg.

co-temporale - si presuppongono a vicenda. Bergson privilegia il secondo aspetto, e talvolta sembra risolvere in esso tutta la realtà del movimento. Ci sembra giustificato tuttavia, interpretare questa tendenza come null'altro che una mossa tattica volta a mettere in maggior risalto l'infondatezza della tesi contraria, che risolve tutta la realtà del movimento in spazio<sup>276</sup>.

Le analisi finora condotte ci permettono di trarre un'importante conclusione generale: se è vero che gli stati psichici formano, nella loro purezza, una molteplicità qualitativa e dinamica, una durata reale, che sfugge allo spazio e alla misura, è anche vero che noi nella generalità dei casi non viviamo i nostri stati psichici in questa loro purezza, ma tendiamo ad esteriorizzarli, ad assimilarli agli oggetti del mondo esterno. Li distinguiamo nettamente l'uno dall'altro, come fossero cose, ne valutiamo l'intensità quantitativa, come fossero analoghi alle loro cause oggettive, diciamo che ricorrono e si ripresentano, quasi che il flusso qualitativo della vita mentale potesse ritornare su se stesso e ripetersi. D'altro lato, attraverso il medesimo processo di 'endosmosi', trasponiamo sul mondo materiale proprietà che sono tipiche della coscienza: diciamo che le cose durano e sono nel tempo, laddove questi termini, nel loro significato pregnante, possono essere applicati soltanto ai momenti del flusso mentale; ci rappresentiamo il movimento come un fenomeno spaziale, dimenticando che nello spazio non vi sono che parti di spazio e che il movimento acquista realtà solo per una coscienza temporale. In breve, nella vita quotidiana, i termini antitetici che abbiamo distinto - qualità/quantità, spazio/tempo, materia/coscienza - si fondono, attraverso un costante compromesso, in una falsa unità che li snatura entrambi, privandoli della loro purezza originaria.

---

<sup>276</sup> Cfr. a questo proposito la distinzione di V. Mathieu tra negazioni enfatiche e negazioni attenuate presenti in Bergson, in *Bergson, il profondo e la sua espressione*, op. pp. 49 sgg.

Che cosa vi sia alla base di tale compromesso, lo abbiamo anticipato più volte: le esigenze pratiche della vita sociale. Noi viviamo nel mondo, e il mondo, gli altri, richiedono che tutti i nostri interessi siano rivolti verso l'esterno, e che la nostra coscienza sia costantemente desta e vigile su ciò che la circonda. Questo io che vive proteso verso l'esterno è, dice Bergson, il nostro *io superficiale*. Il suo contatto col mondo lo costringe a una costante mediazione, a una continua dedizione alle cose. Oltre ad esso, tuttavia, vi è in noi un altro io: l'*io profondo* della durata reale, l'io che vive i propri stati di coscienza nella loro autentica essenza, come una pura progressione qualitativa. Questi due io non rappresentano due piani distinti e coesistenti della coscienza. Sarebbe un errore, ad es., affermare che l'io profondo vive *in profondità*, all'ombra dell'io superficiale e affiora dal suo stato latente e inconscio solo sporadicamente. In tal modo, sottolinea Bergson, si reintrodurrebbe nella vita psichica, ad onta della finalità centrale del *Saggio*, un ordinamento di natura spaziale. *Superficie* e *profondità* sono termini metaforici, che non stanno a indicare due luoghi, ma due possibilità, due possibili modi di essere della coscienza: è sempre lo stesso io che ora vive proiettato all'esterno, a contatto con le cose, e ora si raccoglie in sé, nel proprio vissuto. Lo stesso io vive i suoi stati di coscienza in due modi diversi: come cose, ben distinte l'una dall'altra, disposte in una dimensione quasi spaziale; oppure come qualità pure, che si compenetrano e durano, e che non hanno più alcun rapporto con l'esterno.

Da un punto di vista filosofico, ciò che è fondamentale, per Bergson, è che è in questo secondo aspetto che gli stati psichici si presentano come realmente sono, senza travisamenti. È qui che l'apparire, il vissuto immediato della coscienza, coincide con l'essere. La psicologia dell'io profondo diventa così una sorta di ontologia. Mentre la psicologia dell'io superficiale mantiene una sua ragion d'essere, purchè non prete-

nda di invadere il campo delle verità ultime e prenda coscienza della sua destinazione tecnico-strumentale<sup>277</sup>.

Ma in che modo ritrovare questo io profondo? E che cosa si può dire intorno ad esso? Il secondo interrogativo mette sul tappeto un problema che accompagna l'intero svolgimento del *Saggio*: il problema del linguaggio. Con argomenti molto simili a quelli con cui James, nei *Principi*, richiama l'attenzione sulle difficoltà di descrivere adeguatamente le parti transitive della corrente di coscienza, Bergson ancor più radicalmente, osserva a più riprese che attraverso il linguaggio non si potrà mai esprimere la vera natura della durata reale. La logica del linguaggio è la logica dello spazio, e per quanti sforzi si facciano non si riuscirà in nessun caso a evitare che le parole reintroducano differenziazioni e rapporti di esteriorità, laddove vige il principio della progressione e compenetrazione qualitativa. Il semplice fatto di denominare uno stato psichico ha come conseguenza di individuarlo e di sottrarlo così al flusso indistinto della durata. Ad esempio:

---

<sup>277</sup> Cogliamo qui la differenza fondamentale tra la concezione del vissuto di Bergson e quella di Brentano, e in parte anche di James e Dilthey. Per Brentano la percezione interna è infallibile perchè il suo oggetto ci appare, o meglio lo viviamo come realmente è. L'essere coincide con l'apparire, puramente e semplicemente. E non avrebbe senso dire, ad es., che un dato fenomeno psichico ci appare in un modo ma in realtà è fatto diversamente. Profondità e superficie rientrano allo stesso titolo nel dominio della psicologia descrittiva. Per Bergson, al contrario, per vivere uno stato psichico nella sua realtà, ad es. uno sforzo muscolare, dobbiamo assumere una speciale disposizione interiore. Su questo punto la posizione di Bergson, malgrado le evidenti differenze, è molto più vicina alla psicologia associazionistica tradizionale. Non a caso Georges Politzer, nel suo pamphlet antibergsoniano del 1929, contestava a Bergson proprio questo, di darsi grandi arie di originalità, ma di rinnovare in fondo i moduli tradizionali della psicologia introspettiva. Cfr. *Il bergsonismo*, fine di una parata filosofica, in Politzer, *Freud e Bergson*, trad. it. di R. Salvatori, Firenze, 1970.

"Dicevamo che parecchi stati di coscienza si organizzano tra loro, si compenetrano, si arricchiscono sempre di più, e che potrebbero quindi, a un io che ignorasse lo spazio, dare il sentimento della pura durata; ma già per adoperare la parola parecchi, abbiamo isolato questi stati gli uni dagli altri, li abbiamo, in una parola, giustapposti, traendo così, con l'espressione stessa alla quale siamo costretti a ricorrere, L'abitudine profondamente radicata di sviluppare il tempo nello spazio"<sup>278</sup>.

Il linguaggio può dire tutto quello che la durata reale non è, ma non può andare al di là di questo punto senza far intervenire nuovamente una prospettiva spaziale. Esso può fornirci indicazioni, suggerimenti, può darci un'idea, ma nulla di più. Per penetrare più a fondo, insieme ai nostri interessi verso il mondo esterno e sociale, deve cadere anche l'interesse descrittivo e con esso, se vogliamo, quello teoretico. Come dice Bergson in un passo divenuto famoso, perchè la durata reale ci appaia nella sua forma pura, il nostro io deve "lasciarsi vivere", "lasciarsi interamente assorbire nella sensazione o nell'idea che passa". Qualcosa di simile accade nel sogno:

"Perchè il sogno rallentando il gioco delle funzioni organiche, modifica soprattutto la superficie di comunicazione tra l'io e le cose esterne. Non misuriamo più allora la durata, ma la sentiamo; da quantità ritorna allo stato di qualità"<sup>279</sup>.

In breve, la durata reale ci si rivela nella sua autenticità solo mediante un'esperienza del tutto particolare, un'esperienza che se non è propriamente di tipo mistico, presenta però tutti i connotati di una visione mistica: è strettamente personale, esige il distacco dal mondo e l'assunzione di un atteggiamento del tutto disinteressato; è conoscitiva, ed anzi ci offre la più alta delle conoscenze, ma è incomunicabile e incompatibile con un punto di vista teoretico. Tocchiamo qui l'aspetto forse più

---

<sup>278</sup> *Saggio*, p. 226.

<sup>279</sup> *Saggio*, p. 130.

affascinante, ma anche più problematico e contraddittorio del *Saggio* - a tale aspetto è probabilmente collegata l'influenza tanto vasta e ambigua esercitata dall'opera. Come conciliare l'esigenza di dar vita a una psicologia e al limite a una filosofia del profondo, se il profondo è accessibile solo attraverso esperienze comunicabili che escludono l'interesse analitico? Come può la durata reale divenire oggetto di un sapere? Una psicologia che non si accontenti di esplorare la superficie, ma assumendosi una responsabilità filosofica voglia evitare gli errori del passato, è forse condannata al misticismo e quindi, in fondo, alla sterilità?

A queste domande il *Saggio* non dà risposta, e non potrebbe darla in nessun caso, visto il radicale dualismo su cui è incentrato. Il tempo e lo spazio, la coscienza e il mondo, sono realtà opposte, diverse in linea di principio. Qualsiasi contatto tra loro si verifica mediante un compromesso, una 'endosmosi' che le falsifica entrambe: il tempo si spazializza, lo spazio si ricopre di una falsa dimensione temporale. Anche la conoscenza, la stessa conoscenza della durata reale, nella misura in cui è guidata da un interesse comunicativo e sociale, e richiede di essere articolata nel linguaggio, diventa una mediazione falsificante. In *Materia e Memoria* vedremo che, pur restando ferma l'impostazione di base, queste posizioni si attenueranno.



#### 4 - *Materia e Memoria*

Ciò che, a nostro avviso, vizia l'intera costruzione del *Saggio* bergsoniano è il ricorso continuo e incontrollato al metodo dell'introspezione, un'introspezione concepita nel modo più vago e che si trasforma all'occasione in una sorta di visione

mistica. A questo esasperato psicologismo non fa riscontro, peraltro, una adeguata chiarificazione di tutti quei fondamentali problemi filosofici, tra i quali quello concernente la possibilità stessa di un'introspezione, che per comodità si possono riassumere sotto il titolo generale di problema del rapporto soggetto-oggetto. Laddove in James e in Brentano questa tematica rappresenta il principale terreno di riflessione, al punto che tutto il loro contributo alla psicologia si risolve, in ultima analisi, in un discorso preliminare e metodologico sui suoi fondamenti, in Bergson essa viene saltata a piè pari, e viene assunto tacitamente e acriticamente un punto di vista di tipo dualistico. Il *Saggio*, possiamo dire, poggia le sue fondamenta su un terreno instabile, che stenta a reggere il peso delle sue pretese - questo, naturalmente, ferma restando la sua grande ricchezza di motivi e la sua indubbia efficacia stilistica.

Con *Materia e Memoria*, che apparve nel 1896, Bergson compie un netto salto di qualità. Non meno originale ed audace, e non meno sindacabile nelle sue conclusioni come pure nei suoi argomenti, questa opera presenta però un impianto filosofico molto più robusto, e appare più ponderato anche nelle sue parti strettamente analitiche. Essa, indubbiamente, sviluppa e porta a compimento le posizioni elaborate nel *Saggio*, ma lo fa attraverso una serrata riconsiderazione dei suoi presupposti espliciti e soprattutto impliciti.

L'obiettivo del libro è ambizioso: studiare il rapporto tra la mente e il corpo, cercando di far luce su tutti gli enigmi che in passato hanno avvolto la questione. Si tratta dunque di una ricerca filosofica, o meglio ancora *metafisica*, come lo stesso Bergson non ha difficoltà ad ammettere. Ma la sua peculiarità - e con essa, se vogliamo, la peculiarità dell'idea bergsoniana di metafisica - sta nel fatto che l'indagine, almeno nelle intenzioni del suo autore, non vuole svilupparsi nel campo sterile della "pura dialettica", ma, ponendo come base di discussione



il tema della memoria, intende trasferirsi in un'area determinata della scienza, quella della psicologia e della fisiologia, e cimentarsi col suo materiale sperimentale e le sue conclusioni teoriche, e in questa sede cercare conferma alle proprie ipotesi. Non si tratta di operare uno sconfinamento, ma di circoscrivere un ambito problematico comune:

"Senza contestare alla psicologia, non più che alla metafisica, il diritto di erigersi a scienza indipendente, noi riteniamo che ciascuna di queste due scienze debba porre problemi all'altra e possa, in una certa misura, aiutarla a risolverli"<sup>280</sup>.



### 5 - *La teoria delle immagini e la percezione*

Il primo capitolo ha un carattere introduttivo. Il tema trattato è un classico problema filosofico: l'esistenza del mondo esterno. Con spirito cartesiano, Bergson, proprio in apertura, ci invita ad affrontarlo compiendo una sorta di epoché, mettendo tra parentesi tutte le nostre conoscenze teoriche intorno alla materia e allo spirito, alla realtà o idealità del mondo esterno. Che cosa ci resta, una volta compiuta questa mossa? Restano soltanto immagini, risponde Bergson, "immagini percepite quando apro i miei sensi, non percepite quando li chiudo",

Queste immagini in tutte le loro parti, agiscono e reagiscono una sull'altra, secondo leggi costanti, le cosiddette leggi di natura. Per una scienza perfetta che padroneggiasse pienamente tali leggi, l'avvenire non presenterebbe mistero. Le confi-

---

<sup>280</sup> H. Bergson, *Matière et Mémoire*, Parigi, P.U.F., 1968, p. 8 (prefazione alla 7ª edizione).

gurazioni future di questo universo di immagini potrebbero infatti essere accuratamente dedotte dal suo stato presente, senza che nulla di inaspettato possa intervenire. Tra queste immagini, tuttavia, ve ne è una che occupa una posizione del tutto particolare e che costituisce un'eccezione alla regola generale: il mio corpo. La sua interazione con altre immagini non è inferibile a priori sulla base delle leggi costanti della natura, ma presenta, per la sua stessa essenza, un aspetto di indeterminazione. Elemento di turbamento dell'ordine generale, il mio corpo, e quello degli altri esseri viventi, non lascia prevedere le sue reazioni e le sue risposte all'ambiente circostante, introducendo così la *novità* nell'universo materiale. Lo strumento attraverso cui esso esercita la sua funzione, e che in certo senso simboleggia la sua atipicità nell'ambito delle immagini, è la percezione. L'indeterminabilità delle sue reazioni alle altre immagini, indica infatti che esso è in grado di prefigurare e di scegliere i movimenti da compiere, presuppone dunque che il suo ambiente circostante, teatro delle sue azioni possibili, gli appaia e gli sia per certi aspetti subordinato. In un universo materiale composto di immagini in equilibrio, il mio corpo, nell'esatta misura in cui è costruito in modo tale da poter reagire in più modi all'ambiente, ha bisogno di una percezione cosciente. Considerata da questo punto di vista, la coscienza non è un privilegio, ma una necessità dell'essere vivente.

In estrema sintesi, queste osservazioni condensano il contenuto teorico del primo capitolo. Cerchiamo di comprenderle meglio. A tal fine può essere utile partire dalla due tesi di fondo, strettamente connesse l'una all'altra, intorno a cui gravita tutto il discorso di Bergson. La prima sostiene che il cervello, che è un'immagine come tutte le altre, è una condizione della percezione cosciente, ma non svolge direttamente una funzione rappresentativa. La seconda è che la percezione non è un'attività di tipo conoscitivo, bensì un'attività pratica,

direttamente funzionale alla nostra azione sul mondo e al nostro adattamento.

L'interazione tra il mio corpo e le altre immagini può avvenire in due modi, a seconda che intervenga o meno la percezione del mondo esterno. Parleremo nei due casi di azioni riflesse o automatiche e di azioni coscienti e volontarie. Nel primo caso il meccanismo dell'interazione è più semplice e breve: stimolazioni ricevute alla superficie del corpo vengono trasmesse attraverso le vie nervose afferenti fino al midollo spinale e di qui, seguendo vie efferenti, ritornano alla periferia, mettendo in moto una parte del corpo. A una corrente centripeta segue direttamente, senza intervento del cervello, una reazione che è, per così dire, uguale e contraria. Fin qui non vi è alcun aspetto di indeterminazione, e per ciò stesso non vi è coscienza. Il secondo caso è più complesso, ma è quello che maggiormente ci interessa. Le stimolazioni provenienti dall'esterno, prima di eccitare le cellule motrici del midollo raggiungono il cervello, il quale - secondo Bergson - opera a questo punto un'attività di mediazione, promuovendo questa o quella reazione motoria, oppure inibendo qualsiasi reazione effettiva e prospettando soltanto le azioni possibili, i movimenti possibili che il corpo può porre in atto. Di queste stimolazioni cerebrali noi diveniamo coscienti. O più precisamente, a queste stimolazioni è collegata in qualche modo la nostra coscienza del mondo esterno. All'eccitazione delle cellule cerebrali sensitive si accompagna la percezione esterna. Ma come può accadere questo, si domanda il nostro autore? Può mai la nostra rappresentazione del mondo scaturire da un'eccitazione di una cellula? A questa domanda sembra inverosimile rispondere negativamente. Come negare che la percezione abbia a fondamento un processo fisiologico?

Tuttavia, osserva Bergson, il mondo esterno che è oggetto della nostra percezione, è fatto di immagini; ebbene, sono

immagini, e fanno parte di questo mondo, anche il midollo spinale, il cervello, le vie nervose, le eccitazioni e i movimenti molecolari che in esse hanno luogo. Coma spiegare allora il sorgere di questo rapporto di rappresentazione? Il nostro sistema nervoso è una minima parte, una parte insignificante del mondo materiale: dovremmo forse pensare che in questa parte è contenuto in qualche modo il tutto? Il processo cerebrale racchiude forse l'universo intero?

"È il cervello che fa parte del mondo materiale, e non il mondo materiale che fa parte del cervello. Sopprimete l'immagine che porta il nome di mondo materiale, e annienterete d'un sol colpo il cervello e la scossa cerebrale che ne sono parte. Supponete al contrario che queste due immagini, il cervello e la scossa cerebrale, svaniscano: secondo l'ipotesi voi non cancellate che queste, vale a dire assai poca cosa, un dettaglio insignificante in un quadro immenso. Il quadro nel suo insieme, vale a dire l'universo, sussiste integralmente. Fare del cervello la condizione dell'immagine totale, significa realmente contraddire se stessi, giacchè il cervello, secondo l'ipotesi, è una parte di questa immagine"<sup>281</sup>.

All'origine di questa interpretazione della coscienza vi è una falsa concezione del cervello e delle sue modificazioni, una concezione che peraltro accomuna le filosofie dualistiche e quelle materialistiche, Ci si rappresenta il cervello non come un'immagine pari a tutte le altre, ma come un'entità isolata dal resto del mondo, autosufficiente e dotata della proprietà a dir poco miracolosa di generare una rappresentazione cosciente. In realtà, l'attività cerebrale non è qualitativamente o di natura diversa da quella svolta dal midollo spinale, e in fondo, da quella di ogni altra immagine, ossia di ogni altro

---

<sup>281</sup> *Matière*, pp. 13-14.

oggetto facente parte del mondo materiale. È più complessa, più evoluta, assomiglia più di ogni altra ad un'attività spirituale, e tuttavia non è spirituale ma materiale. La sua funzione, al pari di ogni altra immagine, va caratterizzata esclusivamente in termini di interazione con le immagini circostanti, di risposte alle sollecitazioni dell'ambiente. Attraverso l'eccitazione delle vie nervose afferenti, il cervello riceve degli stimoli ai quali risponde mettendo in atto uno o più meccanismi motori, oppure limitandosi a prefigurare, abbozzandole allo stato nascente, una gamma di reazioni possibili, di movimenti eventuali. Operando, dice Bergson, come un *bureau téléphonique*, il cervello non fa altro che dare la comunicazione oppure farla attendere. Secondo un'altra metafora bergsoniana, forse ancor più efficace, potremmo dire che esso, nell'economia delle relazioni tra il corpo e il suo ambiente, funge da centro di orientamento, da bussola: "Immagini esse stesse (i movimenti cerebrali) non possono creare immagini; ma esse segnano in ogni momento, come farebbe una bussola che si sposta, la posizione di una certa immagine determinata, il mio corpo, in rapporto alle immagini circostanti"<sup>282</sup>.

Sia per la sua funzione essenziale che per la sua stessa conformazione fisica, il cervello umano è senz'altro paragonabile alla materia nervosa di tutti gli altri esseri viventi. La differenza sta soltanto nella sua necessariamente maggiore complessità. La sua struttura estremamente sofisticata è infatti presupposta dalla enorme varietà di comportamenti possibili che il corpo umano può attuare. Le infinite potenzialità del nostro corpo, l'eccezionale complessità delle sue relazioni con l'ambiente, esigevano un centro di orientamento e di smistamento sofisticato come il cervello. Negli esseri unicellulari la funzione ricettiva e quella contrattile, il momento passivo e quello attivo dell'interazione col mondo, sono assolute da un'unica

---

<sup>282</sup> *Matière*, p. 18.

cellula e di fatto coincidono. Nel momento in cui riceve lo stimolo, l'ameba si contrae per afferrare la preda. Il movimento centripeto non ha bisogno di tradursi in un movimento centrifugo, perché è già tale in se stesso; non è necessaria la presenza di un organo centrale che faccia seguire al processo di stimolazione un processo di reazione, perché le due cose fanno tutt'uno. Risalendo la scala degli esseri viventi, non soltanto queste due funzioni si differenziano sempre più nettamente e vengono svolte da parti diverse e indipendenti del sistema nervoso, ma, a misura che la struttura fisica del corpo si complica, moltiplicando le sue possibilità di reazione, anche la struttura generale del sistema nervoso diventa sempre più complessa e tale da poter soddisfare le esigenze sempre più articolate del corpo. Tuttavia, in nessun punto di questa scala possiamo trovare un salto di qualità che ci riveli un passaggio dalla materia allo spirito. Per quanto ricca e imprevedibile possa essere la risposta dell'essere vivente allo stimolo ambientale, quel che accade è sempre e soltanto uno scambio di movimenti, un processo di interazione che si esaurisce sul piano della materia. Sarebbe quindi assurdo, dice Bergson, ipotizzare che certi movimenti molecolari che si svolgono nel corpo, producano la coscienza, la rappresentazione del mondo. Questi movimenti non sono che la minima parte di un tutto, immagini in un universo di immagini.

Affrontiamo ora il problema da un nuovo punto di vista. Abbiamo accertato che il corpo è situato in un sistema di immagini. Sebbene sia anch'esso un'immagine, le sue reazioni sono però diverse da quelle delle altre immagini. La gamma delle sue risposte è estremamente vasta, e la natura e direzione della sua azione non è prevedibile. Il corpo umano, potremmo dire, è circondato da una "zona di indeterminazione", delimitata dal raggio della sua azione possibile. Ora all'indeterminatezza che regna in questa zona privilegiata dell'universo

materiale - indeterminatezza che è resa possibile dalla struttura stessa del sistema nervoso - deve corrispondere una relativa subordinazione di tutte le immagini in tale zona di fronte all'immagine centrale, quella cioè del corpo. Se questa varia, quelle debbono variare in proporzione. Ad esempio, se ci allontaniamo dall'oggetto che ci sta dinanzi, quest'ultimo deve rimpicciolirsi; se si spostiamo, deve esibire un aspetto diverso. In altri termini, i contenuti del mio campo percettivo debbono variare in conseguenza delle variazioni del mio corpo.

Più la struttura del corpo è complessa, più la zona di indeterminazione sarà ampia, e più questa diventa ampia, più forte sarà la subordinazione delle immagini circostanti:

"La parte di indipendenza di cui un essere vivente dispone, o come noi diremo, la zona di intermediazione che circonda la sua attività, permette di valutare a priori il numero e la distanza delle cose con le quali esso è in rapporto. Quale che sia questo rapporto, quale che sia dunque la natura intima della percezione, si può affermare che l'ampiezza della percezione misura esattamente l'indeterminazione dell'azione consecutiva, ed enunciare conseguentemente questa legge: la percezione dispone dello spazio nell'esatta proporzione in cui l'azione dispone del tempo"<sup>283</sup>. Perché le possibilità di azione del mio corpo possano realizzarsi, occorre che le zone di spazio interessate dalla sua azione possibile mi siano subordinate e sotto controllo. La percezione è dunque una conseguenza necessaria dell'indeterminatezza dell'interazione tra il mio corpo e le immagini circostanti. Lungi dall'essere, come si ritiene generalmente, una forma di conoscenza, essa è la preconditione dell'azione del mio corpo.

Ma si propongono ora nuovi e più gravi problemi. Se l'attività percettiva non è prodotta direttamente da un processo cerebrale, qual è il suo fondamento e quale la sua natura? Che co-

---

<sup>283</sup> *Matière*, p. 29.

sa fa sì che le immagini circostanti ci si manifestano e ci si subordinano? Qual è il rapporto tra l'esse di tali immagini e il *percipi*? Connessa a queste domande, ne sorge un'altra non meno cruciale: come possono le stesse immagini far parte di due sistemi in apparenza tanto diversi, il campo della mia percezione e l'universo materiale considerato in se stesso? Nel primo sistema non esistono valori assoluti, ma tutto si sottomette all'azione dell'immagine centrale, il mio corpo. Nel secondo, viceversa, ogni immagine agisce e reagisce su tutte le altre, secondo leggi costanti, ed ognuna presenta caratteristiche definite in senso assoluto, colore, forma, dimensione ecc.' Quali relazioni intercorrono tra questi due sistemi, tra il mondo della mia percezione e il mondo materiale come, ad es., se lo rappresenta la scienza? Con questi interrogativi entriamo nel vivo di quella che è la tematica più importante ma anche più oscura di *Materia e Memoria*. Qui indubbiamente il nostro autore raggiunge le vette della speculazione metafisica.

Per affrontare la questione dobbiamo anzitutto compiere un'operazione preliminare di astrazione. I concreti atti percettivi della nostra vita quotidiana non sono, in senso stretto, atti puramente percettivi. In essi gioca un ruolo tanto decisivo quanto necessario la memoria. Essa, in primo luogo, ci fornisce immagini relative a nostre esperienze passate che possono contribuire in modo determinante a interpretare e integrare le immagini presenti che effettivamente percepiamo. Queste ultime, spesso, fungono semplicemente da *segni*, mentre le immagini del passato, richiamate alla mente, svolgono la parte principale. Così, ad es., il semplice suono di una sirena può annunciare la presenza di un treno, che resta non visto. In secondo luogo, qualsiasi atto percettivo ha una durata, e richiede quindi che la memoria "prolungi gli uni negli altri una pluralità di momenti". Nel suo concreto operare la percezione è dunque fortemente impregnata del nostro passato. La memoria, col suo



repertorio di immafini e con la sua azione di sintesi temporale, rappresenta per l'appunto il lato soggettivo e, in certo senso, accidentale della nostra percezione delle cose. Ora, per comprendere appieno la natura della percezione, dobbiamo fare astrazione da questo lato soggettivo, e considerarla nella sua purezza, come un atto istantaneo, impersonale, al di fuori del tempo. È legittima questa astrazione? Lo è, ma a patto di non dimenticare che si tratta appunto di un'astrazione. Ciò che conta è riuscire a chiarire che qualsiasi atto di concreta percezione è possibile solo se i pur necessari apporti soggettivi, derivanti dalla memoria, vengono a contatto e si innestano su un dato che ha invece un carattere oggettivo e impersonale:

"Ma noi speriamo precisamente di mostrare che gli accidenti individuali si innestano su questa percezione impersonale, che questa percezione è alla base della nostra conoscenza delle cose, e che è per averla misconosciuta, per non averla distinta da ciò che la memoria vi aggiunge o vi toglie, che si è fatto della percezione tutta intera una specie di visione interiore e soggettiva, che non si differenzerebbe dal ricordo se non per la sua maggiore intensità"<sup>284</sup>.

Dobbiamo pertanto riuscire a mettere a fuoco il concetto di una percezione pura che preceda logicamente e renda possibile le nostre concrete percezioni. Il punto di partenza è l'idea del mondo materiale inteso come sistema di immagini. Se prescindiamo dalla nostra presenza, queste immagini restano non percepite. Ora, come accade che esse diventino coscienti? Come passiamo dalla mera presenza alla rappresentazione? Dal loro mero essere al loro essere percepite? La chiave di volta del discorso di Bergson sta nel mostrare che questo passaggio non comporta un arricchimento, un salto dal meno al più, ma consiste, al contrario, in una diminuzione, in una

---

<sup>284</sup> *Matière*, p. 30.

perdita, da parte della immagine, di qualcosa di sè. Divenendo cosciente, l'immagine viene sottratta al contesto in cui era inserita, e all'interno del quale essa interagiva con le altre immagini secondo leggi costanti, ed entra nel contesto di un universo percettivo nel cui ambito essa si subordina all'azione di un'immagine centrale. Entrando nel mio campo percettivo, l'immagine viene svincolata dai rapporti necessari che la legavano alle altre immagini, e si assoggetta alla mia azione possibile. Scrive Bergson:

"Ciò che la distingue, essa immagine presente, essa realtà obiettiva, da una immagine rappresentata, è la necessità in cui essa si trova di agire in ognuno dei suoi punti su tutti i punti delle altre immagini, di trasmettere la totalità di ciò che essa riceve, di opporre ad ogni azione una reazione uguale e contraria, di non essere infine che un cammino sul quale passano in tutti i sensi le modificazioni che si propagano nell'immensità dell'universo. Io la convertirei in rappresentazione se potessi isolarla, soprattutto se potessi isolarne l'involucro (*enveloppe*). La rappresentazione è sì data, ma sempre virtuale, neutralizzata (...). Ciò che occorre per ottenere questa conversione non è di rischiarare l'oggetto, ma al contrario di oscurarne certi lati, di diminuirlo della maggior parte di se stesso, in modo che il residuo, anziché restare incastonato nel suo ambiente come una cosa, se ne distacchi come una scena"<sup>285</sup>.

Entrando in contatto con un essere vivente, ossia con un centro di azione e di spontaneità, l'immagine perde una parte di sé, e in questa perdita consiste la rappresentazione che noi ne abbiamo. Essa diventa cosciente e si illumina, per così dire, in quegli aspetti ai quali siamo interessati, sui quali, cioè, possiamo esercitare la nostra azione possibile. Non è l'immagine nella sua totalità ad apparirci. Qualcosa resta sempre fuori della nostra portata, dalle nostre possibilità di azione e quindi di perce-

---

<sup>285</sup> *Matière*, p. 33.

zione. Noi percepiamo la "pellicola superficiale" dell'immagine, mentre il suo interno, la sua sostanza, ci sfugge e resta inserita nel sistema materiale delle immagini, nella natura.

"Tutta la difficoltà del problema che ci occupa viene dal fatto che ci si rappresenta la percezione come una visione fotografica delle cose, che si prenderebbe da un punto determinato con un apparecchio speciale, qual è l'organo della percezione, e che in seguito si svilupperebbe nella sostanza cerebrale attraverso non si sa quale processo chimico o psichico di elaborazione. Ma come non vedere che la fotografia, se fotografia vi è, è già presa, già scattata, all'interno stesso delle cose e in tutti i punti dello spazio? Nessuna metafisica, e nessuna fisica, può sfuggire a questa conclusione. Componete l'universo di atomi: in ognuno di essi si fanno sentire, in qualità e quantità, variabili secondo la distanza, le azioni esercitate da tutti gli atomi della materia. Con centri di forza? Le linee di forza emesse da tutti i centri, in tutti i sensi dirigono su ogni centro le influenze del mondo materiale tutto intero. Con monadi, infine? Ogni monade, come voleva Leibniz, è lo specchio dell'universo. Tutti sono d'accordo su questo punto. Solo, se si considera un luogo qualsiasi dell'universo, si può dire che l'azione dell'intera materia vi passa-senza resistenza e senza perdita, e che la fotografia del tutto è qui traslucida: manca, dietro la lastra, uno schermo nero sul quale l'immagine verrebbe a stagliarsi. Le nostre 'zone di indeterminazione' giocherebbero in un certo senso il ruolo di schermo. Esse non aggiungono nulla a ciò che è: fanno soltanto sì che l'azione reale passi e l'azione virtuale resti"<sup>286</sup>.

Sarebbe scorretto dire che noi ci facciamo un'immagine o ci rappresentiamo gli o etti. Sono gli oggetti, le immagini che

---

<sup>286</sup> *Matière*, pp. 35-36. Si comprende ora perchè Bergson parli di immagini, e non di cose o di oggetti in generale: le immagini sono rappresentazioni virtuali.

si esibiscono, e noi li percepiamo in essi. Ma anche questo può fuorviare: l'essenza della percezione pura non va ricercata nel fatto che noi acquistiamo una conoscenza delle cose - la conoscenza presuppone la memoria ed è un atto che si colloca su un piano diverso, di pertinenza dello spirito; bensì nel suo rapporto con la varietà delle possibili azioni del corpo. La spontaneità che lo caratterizza crea intorno a sé una zona di indeterminazione che interrompe la uniformità della natura, e al cui interno vige il principio di una relativa subordinazione di ogni immagine all'immagine centrale. Il fatto, peraltro necessario, che l'indeterminatezza della condotta del corpo trovi riscontro nell'organizzazione del sistema nervoso dà adito all'illusione che la percezione stessa sorga come prodotto o sottoprodotto di un'attività fisiologica. La teoria del parallelismo tra mente e corpo, l'ipotesi materialista che fa della coscienza un epifenomeno dell'attività cerebrale, nascono precisamente da questa illusione. Non ci si rende conto, osserva Bergson, che il cervello e i processi fisici e chimici che si verificano nell'organismo sono immagini come tutte le altre, inserite a pieno titolo nel sistema di immagini costituente l'universo materiale. La percezione non scaturisce da un'azione miracolosa di alcune di queste immagini, ma è la realizzazione di una virtualità implicita in ognuna di esse, una realizzazione che richiede soltanto l'incontro con un centro di azione.

Un'importante conclusione deducibile da questa teoria della percezione pura concerne le cosiddette affezioni (*affections*), ossia le percezioni di stati del proprio corpo. Secondo il punto di vista tradizionale, non esisterebbe una differenza di natura tra affezioni e percezioni esterne. In ambedue i casi avremmo a che fare con apprensioni di uno stato soggettivo, che però nel primo caso non verrebbe esteriorizzato, ma mantenuto nella sua sede originaria, nel secondo invece verrebbe proiettato all'esterno, così da costituire la rappresentazione di un og-

getto esterno. Bergson, naturalmente, non è d'accordo. Nella percezione esterna, secondo lui, noi percepiamo le cose in se stesse, lì dove si trovano, nella esatta proporzione in cui esse riflettono la nostra azione possibile. Le cose ci appaiono dall'esterno; e questo sta a indicare non soltanto che le percepiamo direttamente fuori di noi, ma anche che esse mostrano generalmente solo la loro superficie, la corteccia che le riveste. Penetrare percettivamente al loro interno ci è impossibile, in quanto ci è impossibile, in linea di principio, *agire* sulla loro interiorità. Diversamente accade con le affezioni: il nostro corpo non è per noi un oggetto come tutti gli altri; esso non è soltanto il teatro delle nostre azioni possibili, ma è anche, e in primo luogo, la sede di azioni reali, azioni che non percepiamo, bensì sentiamo, viviamo, o meglio ancora eseguiamo. Esso, in altri termini, ci appare dall'interno e non dall'esterno: "Le nostre sensazioni affezioni sono dunque rispetto alle nostre percezioni ciò che l'azione reale del nostro corpo è rispetto alla sua azione possibile o virtuale. La sua azione virtuale concerne gli altri oggetti e si disegna su questi oggetti; la sua azione reale concerne se stesso e si disegna conseguentemente su se stesso"<sup>287</sup>.

La teoria della percezione che abbiamo delineato, consente, secondo Bergson, di prendere posizione rispetto al problema della realtà del mondo esterno. La soluzione a cui essa ci conduce si colloca a mezza strada tra il realismo e l'idealismo, ma comporta, in pari tempo, il superamento di un pregiudizio comune a entrambe le scuole. Secondo il realista, il mondo esterno esiste in sé, in piena indipendenza dalle nostre percezioni. La sua reale costituzione non è però afferrabile intuitivamente, e tuttal più può esser dedotta, per via ipotetica, attraverso un'indagine metafisica. Secondo l'idealista, viceversa, non esiste alcuna realtà al di fuori delle nostre percezioni, e l'idea di un

---

<sup>287</sup> *Matière*, p. 58.

universo materiale indipendente dai soggetti percipienti è un prodotto ideale costruito ponendo al di là e sullo sfondo delle percezioni reali, un orizzonte illimitato di percezioni possibili. Ora, per quanto antitetico, queste due concezioni si fondano sul comune presupposto secondo cui la percezione non ci pone a contatto diretto con le cose, ma ce ne fornisce solo un'immagine soggettiva, una rappresentazione che, per il fatto stesso di essere di natura mentale, non coinciderà mai con le cose stesse. "Per il realismo come per l'idealismo, le percezioni sono 'delle allucinazioni vere', degli stati del soggetto proiettati fuori di lui". Per eliminare questo pregiudizio, dobbiamo, sotto un certo aspetto, tornare al senso comune e sostenere che le cose sono in se stesse così come ci appaiono e che non c'è nessuno scarto tra immagine e realtà. Certo, qualcosa dell'oggetto sfuggerà sempre alla nostra percezione - ma ciò significa soltanto che sfugge alle nostre possibilità di azione. Ed è comunque certo a priori che le parti nascoste dell'oggetto non sono qualitativamente diverse da quelle visibili e tangibili. Si tratterà in ogni caso di materia, cioè di immagini.

Per non fraintendere questa teoria, bisogna tener presente che parlando di percezione ci si riferisce alle *percezioni pure* e che nessuna delle nostre concrete percezioni è tale. La memoria svolge sempre una funzione determinante di integrazione, differenziazione e sintesi temporale. Se così non fosse, del resto, se il passato non illuminasse il presente, noi vivremmo costantemente nell'istante e le nostre azioni sarebbero sempre assolutamente arbitrarie, immotivate. È però necessario riuscire - a separare idealmente il lato soggettivo della percezione, che inerisce alla memoria e allo spirito, da quello oggettivo, impersonale, che fornisce la base di ogni concreto percepire. Compiuta questa distinzione, il dato puramente oggettivo andrà tendenzialmente a coincidere con la realtà, con la cosa in sè. La materia consiste in qualcosa di più di quello che le

attribuisce l'idealista e in qualcosa di meno di quello che le assegna il realista. Le immagini di cui si essa si compone esistono indipendentemente dalla nostra percezione, sono dunque senz'altro più *ricche* di quelle rappresentazioni soggettive con cui l'idealista costruisce la natura; la loro essenza, tuttavia, sta tutta nella loro apparenza - almeno in linea di principio; esse, ad es., sono in se stesse colorate e pittoresques esattamente come le concepisce il senso comune; non hanno segreti, non presentano aspetti inaccessibili e inattingibili, sono dunque certamente più povere di quelle entità misteriose in cui il realista risolve, in ultima analisi, il mondo<sup>288</sup>.



#### 6 - *La memoria spirituale e la memoria-abitudine*

Esaminato, attraverso un'astrazione, il versante oggettivo e impersonale del processo percettivo, si tratta ora, per recuperare la concretezza, di analizzare gli apporti soggettivi e di considerare il modo in cui la memoria si forma e opera, incidendo sul presente, risolvendone così la sua intrinseca indeterminatezza. La tesi principale che qui Bergson avanza, sostiene che esistono due tipi di memoria: una memoria meccanica, o *memoria-abitudine*, che agisce attraverso la messa in opera di schemi motori confacenti alle sollecitazioni esterne; e una memoria immateriale e spontanea che opera registrando e conservando fedelmente, nella totalità dei loro dettagli, tutte le nostre esperienze, rendendole disponibili per la risoluzione dei problemi del presente. Il secondo tipo di memoria implica

---

<sup>288</sup>Nell'ultimo capitolo di *Materia e Memoria*, queste tesi subiranno, come vedremo, un sostanziale arricchimento.

un'attività spirituale. Più precisamente, essa fa da tramite tra la memoria e lo spirito, tra il corpo e la mente. Affrontare il tema della memoria significa quindi, per il nostro autore, aprirsi una via verso i problemi dello spirito.

Immaginiamo di dover imparare a memoria una poesia. Inizialmente la leggiamo scandendo bene le parole, quindi la rileggiamo più volte, e ad ogni lettura le parole sembrano legare meglio tra loro, scorrere più facilmente, organizzarsi sempre più strettamente in un insieme unitario; alla fine ci accorgiamo di averla fatta nostra, di averla acquisita perfettamente. Diciamo allora che essa è "divenuta ricordo, che si è impressa nella memoria". Supponiamo ora di dover riesaminare le fasi del processo attraverso cui siamo giunti a questo risultato. A tal fine, richiamiamo alla mente le successive letture della poesia, ciascuna con la sua particolare colorazione e le sue circostanze; ogni lettura è diversa dall'altra, è più o meno ricca, più o meno spedita, ognuna occupa un posto definito del tempo, rappresenta un momento specifico e irripetibile della nostra storia personale. Ebbene, possiamo parlare anche in questo caso di ricordi? Possiamo dire che *ricordiamo* la poesia così come *ricordiamo* le *varie* letture che ci hanno condotto al suo apprendimento? Evidentemente no. Siamo in presenza qui di due fenomeni diversi, di due modi completamente diversi in cui il passato si manifesta nel presente - e per ciò stesso di due diversi modi di impiego del termine *ricordo*. Nel caso della poesia, quel che accade è soltanto l'esecuzione di un meccanismo motorio, consistente in un sistema chiuso di movimenti automatici che si succedono secondo un ordine determinato. Il ricordo della poesia si risolve sostanzialmente in un'abitudine; non è altro che la *ripetizione* di un comportamento pre-determinato e sempre uguale a se stesso. Il passato qui non rivive; si è semplicemente sedimentato in uno schema di azione psicomotorio, perdendo in tal modo tutti i suoi connotati



originari e la sua stessa individualità. Nel caso della lettura, al contrario, quel che ci appare per il tramite della memoria è proprio un evento del passato, che ha un suo preciso contesto, che occupa un posto determinato nel tempo e nella nostra biografia, e che è, in linea di principio, irripetibile. Nel primo caso il passato si manifesta indirettamente attraverso l'effettuazione di un comportamento linguistico; nel secondo si manifesta direttamente nella forma di una rappresentazione. Le due situazioni esemplificano i due tipi di memoria a cui prima accennavamo.

Secondo quello che ormai possiamo considerare come un principio fondamentale del metodo bergsonian, la distinzione tra questi-due tipi di memoria va intesa non tanto come un dato di fatto, quanto come il risultato di una scomposizione teorica che mira a interpretare e comprendere i fatti più che a riprodurli fedelmente. Nella generalità dei casi, la concreta attività mnemonica si realizza sempre attraverso una sintesi delle due distinte funzioni che abbiamo analizzato. La memoria spirituale coopera con la memoria-abitudine e la realtà fattuale dell'esperienza è sempre il prodotto di tale cooperazione. Il problema è allora quello di discriminare i rispettivi apporti, discernarli nella loro purezza e di afferrarne l'essenza. L'accusa più grave che Bergson muove alla psicologia moderna di origine positivista è di un aver seguito questa strada analitica, di essersi fermata ai fatti, senza cercare di dirimerne la trama profonda e nascosta, e quindi di aver assunto sempre, come dato di partenza, un elemento confuso e ibrido.

Diversamente dalla memoria abitudine che è essenzialmente utilitaria, la memoria spirituale è, in se stessa, libera dai bisogni pratici dell'esistenza. Essa registra tutto fin nei minimi particolari, senza mostrare alcuna preferenza. Se dovesse funzionare da sola, senza l'apporto della memoria-abitudine, sarebbe sempre e soltanto il caso a decidere quali ricordi do-

vrebbero ridestarsi e quali no. Il flusso dei nostri pensieri avrebbe quindi un carattere sregolato e arbitrario, e la vita sarebbe più simile a un sogno. Dobbiamo vedere allora perché ciò non accade, e quali possono essere le eventuali eccezioni. Ma anzitutto occorre stabilire in che modo le due memorie cooperano e quali rapporti istituiscono con la percezione.



### 7 - *Il problema del riconoscimento*

Che cosa significa riconoscere? Le risposte che la psicologia dei tempi di Bergson tendeva a dare a questa domanda non sfuggivano a un presupposto comune: che il processo del riconoscimento implicasse un concorso della memoria, un confronto tra il presente e il passato e una fusione tra dati percettivi e immagini mnemoniche. Ebbene, anche su questo punto Bergson si oppone radicalmente alla tradizione. Secondo il nostro autore, infatti, l'intervento di quelle che egli chiama *immagini-ricordo* (*images-souvenirs*) caratterizza solo una forma particolare di riconoscimento, quello che si attua mediante l'attenzione; mentre in tutti gli altri casi il riconoscimento avviene nell'istantaneità, nel puro presente, ed ha una base puramente motoria. Come abbiamo visto, l'attività percettiva è immediatamente funzionale all'azione. Ogni percezione tende a tradursi in un movimento di risposta, sia pure un movimento nascente, un semplice abbozzo di movimento. Con lo sviluppo naturale dell'esperienza, le connessioni tra le nostre percezioni più usuali e gli schemi di reazione motoria che si costituiscono nel sistema nervoso, tendono a farsi sempre più solide. Ora, il riconoscimento, nel senso più generale, non è altro che la coscienza di questa connessione. I movi-

menti precedenti prefigurano i movimenti successivi. Percependo un oggetto, noi, per così dire, già vediamo in esso i movimenti più confacenti alla sua manipolazione, al suo uso. "Riconoscere un oggetto usuale, dice Bergson, consiste soprattutto nel sapersene servire". E questa forma passiva, automatica, di riconoscimento è quella che ci accompagna costantemente nella nostra vita quotidiana. La familiarità con cui ci appaiono gli oggetti circostanti, dipende precisamente dal fatto che ognuno di essi rappresenta per noi uno scopo possibile e per ciò stesso un determinato, possibile, comportamento motorio: "La loro semplice presenza ci invita a svolgere un ruolo: in ciò consiste il loro aspetto di familiarità".

A questo livello la memoria spirituale non partecipa al riconoscimento. L'equilibrio sensomotorio della percezione-azione è in grado di sostituirla perfettamente. Passiamo adesso a forme più complesse di riconoscimento, nelle quali non ci limitiamo ad una identificazione passiva dell'oggetto, ma procediamo, con l'aiuto della memoria e dell'attenzione, ad una sua attiva determinazione: ci soffermiamo su di esso, lo esaminiamo, ne esplicitiamo aspetti e dettagli sempre nuovi. In questa operazione attiva di identificazione, giocano un ruolo determinante le immagini-ricordo, cioè quelle immagini relative a percezioni passate che la memoria spirituale ha fedelmente registrato. Ora, il problema che si pone in prima istanza è di vedere se queste immagini-ricordo vengono ridestate meccanicamente dalle percezioni attuali, in forza di un processo fisiologico, ovvero entrano in campo spontaneamente, integrandosi col dato percettivo. La questione, sottolinea Bergson, è di importanza cruciale, da essa dipende infatti la soluzione del problema riguardante il rapporto tra la memoria e il cervello. Se dovessimo ammettere che le immagini-ricordo sorgono semplicemente in conseguenza del fatto che l'eccitazione cerebrale si propaga verso determinate zone del sistema nervo-

so - in particolare verso i centri corticali -, ne dovremmo inferire che la memoria è una semplice "funzione del cervello" e che i ricordi sono epifenomeni di processi cerebrali. L'intera impostazione bergsoniana verrebbe rovesciata. L'ipotesi materialista, confutata nel caso della percezione pura, riacquisterrebbe tutto il suo peso proprio nel campo, decisivo per Bergson, della memoria.

Esaminiamo, in primo luogo, il modo di operare dell'attenzione. Considerato alla luce delle teorie psicologiche del tempo, l'effetto prodotto dall'intervento della attenzione nel processo percettivo risulta, a ben vedere, affatto misterioso. Percepriamo lo stesso oggetto, nello stesso contesto e nelle stesse circostanze oggettive, eppure ora esso ci appare diversamente, esibisce aspetti e particolari che prima dell'intervento dell'attenzione erano assenti. Questo fenomeno, del resto, è assolutamente diverso da quello che si verifica a seguito di un potenziamento della stimolazione esterna. Illuminare materialmente un oggetto è cosa diversa dal percepirlo più attentamente. Nel secondo caso, il suo arricchimento percettivo sembra provenire interamente dall'interno, da noi che lo percepiamo. Per spiegare la situazione non basta dire che qui si è prodotto un nuovo e specifico atteggiamento della coscienza, o uno sforzo di concentrazione che prima era assente. Con queste espressioni si aggira, non si risolve il problema. Resta il fatto che a parità di condizioni accertabili, si manifestano effetti diversi. L'oggetto esibisce aspetti sempre nuovi che non sospettavamo. Senza ricorrere alla memoria il problema rimane insoluto. L'attenzione, in effetti, entra in gioco nel momento in cui i movimenti di reazione provocati dall'eccitazione delle vie afferenti, vengono per qualche ragione inibiti. Lo schema di reazione motoria resta allo stato nascente. Il nostro corpo esita, rinuncia per il momento ad agire. A questa situazione di arresto, che potremmo descrivere in altri termini, dicendo che il

soggetto si astiene dall'agire utilmente sull'oggetto, viene a corrispondere un atteggiamento complessivo della coscienza sul quale si innestano movimenti di altro genere, più sottili e sfumati, che consistono nel seguire e disegnare ripetutamente i "contorni dell'oggetto". Lo sguardo ne segue le linee, ne schizza la sagoma. A questo punto è già l'attenzione ad operare; ma ad essa viene immediatamente ad aggiungersi la memoria, nel modo che segue:

"Se la percezione esterna, infatti, provoca da parte nostra dei movimenti che ne disegnano le linee essenziali, la nostra memoria dirige sulla percezione ricevuta le immagini antiche che vi rassomigliano e di cui i nostri movimenti hanno già tracciato lo schizzo. Essa crea così da capo la percezione presente, o piuttosto sdoppia questa percezione rinviando su di essa sia la propria immagine, sia qualche immagine-ricordo dello stesso genere. Se l'immagine ritenuta o rimemorata non arriva a coprire tutti i dettagli dell'immagine percepita, viene lanciato un appello alle regioni più profonde e più remote della memoria, finché altri dettagli conosciuti vadano a proiettarsi su quelli che si ignorano"<sup>289</sup>.

I movimenti dell'attenzione che passa e ripassa sull'oggetto, offrono alla memoria lo spunto e la base per dirigere sul dato percettivo immagini sempre nuove, attinte sempre più in profondità, in un processo incessante che in teoria può non avere fine. Se il risultato di tale processo è un'analisi sempre più penetrante dell'oggetto, la sua condizione va ricercata in una serie di sintesi, o di tentativi di sintesi, tra il dato percettivo e le immagini che la memoria invia. L'osservazione distinta di una cosa è, potremmo dire, un continuo tentativo di ritrovare e rivedere in essa le nostre esperienze passate. Tra percezione e memoria, tra oggetto e soggetto si stabilisce una continua dialettica, uno stato di mutua tensione, un circuito in cui "la

---

<sup>289</sup> *Matière*, pp. 110-111. 40. *Matière*, p. 113.

immagine-percezione diretta sullo spirito e l'immagine-ricordo lanciata nello spazio si rincorrono l'una dietro l'altra"<sup>290</sup>.

A misura che il processo percettivo-rievocativo procede e zone sempre più profonde della memoria vengono investite, dettagli sempre nuovi dell'oggetto e del suo contesto vengono alla luce, arricchendolo. Ma l'arricchimento non è puramente quantitativo, non è semplicemente riconducibile al manifestarsi di questo o di quel nuovo dettaglio. Quel che muta progressivamente è, potremmo dire, il *sensò* dell'oggetto, o, per usare il termine bergsonianò, il *sistema* che esso costituisce insieme al suo contesto. Questo sistema non è puramente soggettivo nè puramente oggettivo, esso è piuttosto il prodotto di quell'intima solidarietà, di quel circuito dialettico che si instaura, nel corso della percezione distinta, tra lo spirito e il suo oggetto. L'oggetto esibisce strati di realtà sempre più profondi, che prima erano virtuali. Ma la loro esplicitazione presuppone e si produce attraverso un parallelo approfondimento dal lato del soggetto, tra le immagini della memoria. Immagini che, a loro volta, prima dell'intervento dell'attenzione giacevano a uno stato virtuale, inconscio. Abbiamo così un duplice processo di transizione dalla virtualità all'attualità, il cui effetto è però unico e consiste nel senso sempre nuovo e sempre più profondo che l'oggetto assume di fronte a noi.

La momentanea rinuncia all'azione innesca il gioco dell'attenzione sull'oggetto; i movimenti che ne seguono rappresentano quasi un 'appello lanciato' alla memoria perchè intervenga; e la memoria interviene aprendo il flusso delle immagini-ricordo che si orienta verso e in conformità ai movimenti di imitazione dell'oggetto eseguiti dalla attenzione. Le immagini appropriate si integrano con l'oggetto, e lo fanno a tal punto che diventa poi impossibile, come si è visto, discernere nell'oggetto i lati oggettivi da quelli soggettivi.

---

<sup>290</sup> *Matière*, p. 113.

Resta da chiarire in che modo si verifica concretamente questa integrazione. All'inizio abbiamo un ricordo puro, che è per sua natura inconscio, come vedremo meglio più avanti. In risposta all'appello lanciato dall'attenzione, esso si attualizza assumendo la forma di una immagine ricordo, la quale, a sua volta, tenderà ad attualizzarsi sul piano percettivo. Ora, in che modo avviene quest'ultimo passaggio? In altri termini, come può un'immagine-ricordo convertirsi in un dato percettivo, in una sensazione? Le precedenti analisi ci forniscono l'unica risposta possibile: un simile passaggio può aver luogo solo se l'immagine-ricordo sarà in grado di produrre ulteriori movimenti dell'attenzione, movimenti che delineino in maniera nuova l'oggetto e pongano al corpo nuove possibilità di agire utilmente su di esso. È dunque sul piano motorio, sul piano della corporeità, che il ricordo si inserisce nel contesto percettivo.

"L'eccitazione dei centri detti sensoriali è l'ultima di queste tappe; è il preludio ad una reazione motoria, il cominciamento di un'azione nello spazio. In altri termini, l'immagine virtuale evolve verso la sensazione virtuale, e la sensazione virtuale verso il movimento reale: questo movimento, realizzandosi, realizza in pari tempo la sensazione di cui esso sarebbe il prolungamento naturale e l'immagine che ha voluto fare corpo con la sensazione"<sup>291</sup>.

La memoria - che in se stessa è libera dai bisogni della vita pratica - partecipa all'attività percettiva solo se in qualche modo riesce a *rendersi utile*, se riesce a promuovere una funzione pratica. Essa si inserisce nel processo percettivo nel momento in cui l'azione viene sospesa; ma la sua entrata in campo non ha come effetto che la posizione di nuove possibilità di azione, di nuove risposte utili da dare all'ambiente.

Giunto a questo punto, il problema è per Bergson quello di dimostrare che la sua concezione è compatibile sia con le

---

<sup>291</sup> Matière, p. 146.

conoscenze anatomiche e fisiologiche in materia di localizzazioni cerebrali, sia con la larga massa di dati sperimentali concernenti le varie forme di disturbi della memoria. Non ripercorreremo qui tutta la sua argomentazione, che è pure interessante e ricca di spunti originali, quantunque, ovviamente, del tutto superata oggi. Basterà osservare che il suo discorso è volto a chiarire da un lato che non esistono centri del sistema nervoso destinati alla conservazione dei ricordi, dall'altro che in tutte le turbe della memoria, generate da lesioni cerebrali, non si ha una distruzione dei ricordi in quanto tali, ma soltanto un'alterazione delle funzioni che presiedono alla loro attualizzazione. Ciò che in realtà accade in questi casi è semplicemente che non è più possibile eseguire quei movimenti dell'attenzione che richiamano oppure materializzano il ricordo. In breve, i ricordi come tali sono di natura spirituale e sono quindi indistruttibili.



### 8 - *Il presente e l'inconscio*

Abbiamo stabilito in che modo la memoria contribuisce all'attività percettiva distinta. Richiamati dai movimenti di imitazione della attenzione automatica, i ricordi puri si ridestano materializzandosi in immagini-ricordo, che poi si incarnano esse stesse in movimenti nascenti o reali del corpo. La memoria si affaccia sulla scena del presente, ossia della percezione, rendendosi utile assoggettandosi alle contingenti necessità della vita desta. Ma che cosa sono *i ricordi puri*? Essi sono virtuali, abbiamo detto; per attualizzarsi, debbono rinunciare alla loro purezza, trasformandosi prima in immagini, poi in movimenti. Ma che cosa vuol dire 'virtuali'? Ha senso dire



che esistono immagini virtuali? Ed esistono forse diversamente, da un punto di vista ontologico, dalle immagini attuali della percezione? E dove risiedono e come si conservano? Qual è in generale il rapporto tra il passato e il presente? In breve, quello che ci si pone è il problema dell'inconscio e del suo rapporto con la coscienza. Intorno a questo tema verte il terzo capitolo di *Materia e Memoria*.

Davanti alla virtualità del passato, troviamo l'attualità, la realtà del momento presente. Il primo è inconscio, il secondo è cosciente per definizione, è vissuto. Ma cosa dobbiamo intendere con *presente*? Forse l'istante, il punto matematico in cui, nel fluire del tempo, il futuro si converte in passato? Risponde Bergson:

"Non può trattarsi qui di un istante matematico. Senza dubbio esiste un presente ideale, puramente concepito, limite indivisibile che separerebbe il passato dall'avvenire. Ma il presente reale, concreto, vissuto, ciò di cui parlo quando parlo della mia percezione presente, questo occupa necessariamente una durata. Ma dove è situata questa durata? È al di qua o al di là del punto matematico che io determino idealmente quando penso all'istante presente? È del tutto evidente che essa è ad un tempo al di qua e al di là, e che ciò che chiamo il 'mio presente' sconfinava ad un tempo sul mio passato e sul mio avvenire. Sul mio passato anzitutto, perché il "Momento in cui parlo è già lontano da me; quindi sul mio avvenire, perché è sull'avvenire che questo momento è inclinato, è all'avvenire che io tendo (...). Occorre dunque che lo stato psichico che chiamo il 'mio presente' sia ad un tempo una percezione del passato immediato e una determinazione dell'avvenire immediato"<sup>292</sup>.

---

<sup>292</sup> *Matière*, pp. 152-153. Su queste considerazioni pesa senz'altro l'influenza delle analisi jamesiane della percezione del tempo. Il richiamo a James è del resto tangibile, quantunque non esplicito, come è nello stile

Il passato immediato e l'avvenire immediato rappresentato rispettivamente il lato ricettivo e quello reattivo della percezione: l'afflusso di movimenti centripeti, sotto forma di sensazioni, la reazione motoria, centrifuga. Il mio presente, dice Bergson, è per sua natura sensomotorio. Esso non è altro che la coscienza che io ha del mio corpo e della sua interazione con l'ambiente circostante:

"In questa continuità di divenire che è la realtà stessa, il momento presente è costituito dallo spaccato quasi istantaneo che la nostra percezione pratica sulla massa in via di scorrimento, e questo spaccato è precisamente ciò che chiamiamo il mondo materiale; il nostro corpo ne occupa il centro; esso è, di questo mondo materiale, ciò che noi sentiamo direttamente scorrere; nel suo stato attuale consiste l'attualità del nostro presente"<sup>293</sup>.

A un ben altro livello di elaborazione, e quasi irriconoscibili, vediamo rispuntare qui i concetti fondamentali del *Saggio*: durata e spazio, realtà spirituale e materia. Il nostro presente, in quanto coscienza della corporeità, coscienza di processi e movimenti corporei, rappresenta il lato materiale - la *matérialité* - della nostra esistenza. E attraverso il corpo, che è materia, noi diveniamo coscienti della materia che ci circonda e che è estesa nello spazio. Questa materia non ha un tempo, o meglio è un "presente che ricomincia senza sosta". Ma ritorniamo al problema della memoria. Ciò che a Bergson preme anzitutto di sottolineare è che tra i ricordi puri e le sensazioni non vi è semplicemente, come vorrebbe la psicologia associazionista, una differenza quantitativa di intensità, bensì una vera e propria differenza di natura. Un ricordo non è una sensazione debole, scolorita, né le sensazioni si caratterizzano rispetto ai ricordi per la loro vivacità e forza. Si tratta, vicever-

---

di Bergson. Il verso 'il momento in cui parlo è già lontano da mÈ, citato da Bergson, ricorre infatti anche nel testo di James.

<sup>293</sup> *Matière*, p. 154.

sa, di stati radicalmente diversi, che nulla hanno in comune. Certo, nel caso della percezione distinta, i ricordi tendono ad attualizzarsi e quindi a tradursi in movimenti e poi in sensazioni. Analogamente, quando ci sforziamo di ricordare un evento passato, vediamo che pian piano qualcosa si materializza, passa dall'oscurità alla luce, assume una forma sempre più netta, infine diventa chiaro. In ambedue i casi, il passato si ricongiunge col presente, si riattiva. Ma il suo divenire presente e attivo sta ad indicare precisamente il processo attraverso cui il ricordo perde la sua purezza e va a incarnarsi in un'immagine, che tenderà a sua volta a diventare movimento, sensazione e infine azione. Ciò che caratterizza il ricordo è invece il contrario di tutto ciò: non la tendenza all'azione ma la passività, non la commistione con la materia ma la purezza dell'inestensione. Il nostro passato, dunque, esiste, ma a uno stato di latenza, avvolto nell'oscurità.

Che cosa intendiamo esattamente dicendo che esso *esiste*? Fino a un certo punto la risposta a questa domanda non è problematica. Anzitutto, come si è visto, il passato partecipa alla percezione distinta. Certo, incarnandosi in un'immagine, si snatura, perde la sua purezza originaria, cionondimeno esso ci si rivela, sia pure indirettamente. In secondo luogo, possiamo dire che il passato esiste *nel* presente, nella misura in cui la nostra personalità, il nostro carattere attuale è un prodotto della nostra esperienza passata. I nostri stati passati, anche se non sempre in modo esplicito, condizionano gli atti e le decisioni presenti. In terzo luogo, il passato riappare negli atti memorativi veri e propri, nei ricordi in senso stretto. Questo insieme di fatti ci autorizza ampiamente ad affermare che il passato esiste. Ma è anche chiaro che qui istintivamente impieghiamo il termine *esistenza* in un senso diverso e più de-

bole da quello che esso assume quando diciamo che gli oggetti materiale, anche quelli che non stiamo percependo al momento, *esistono*. Solo in questo secondo caso ci sembra di usare il termine nel senso più proprio e rigoroso possibile. Noi sappiamo che un certo oggetto materiale ci apparirà, diventerà cosciente, se si verificano queste e quelle condizioni. Questo oggetto è inserito in un sistema ben determinato, regolato da leggi costanti. E se un giudizio definitivo sulla sua esistenza è comunque subordinato alla possibilità di toccarlo con mano, di percepirlo direttamente, è pur vero che questa stessa possibilità è a sua volta subordinata a condizioni precise e controllabili. Non metterò mai seriamente in dubbio l'esistenza della stanza attigua a quella in cui mi trovo, perché so bene che alzandosi e seguendo un certo percorso essa mi apparirà direttamente. Se non avessi questa certezza, allora, evidentemente, non sarei certo che neanche della sua esistenza. Ma una tale circostanza indicherebbe precisamente il fatto che quella stanza non rappresenta più per me un oggetto materiale, ma qualcos'altro. Forse, per l'appunto, un ricordo. L'esistenza dell'oggetto materiale fa tutt'uno con la sua appartenenza a un universo oggettivo, retto da un ordine rigido, nell'ambito del quale non vi è arbitrio.

Diversamente vanno le cose nel caso del passato. Qui non regna l'ordine, ma, almeno in apparenza, l'arbitrio, il contingente. Il nostro passato non è paragonabile all'universo materiale: entrambi, volta per volta, ci sono presenti solo in una minima parte, ma mentre il primo non è governato da leggi definite e sfugge al nostro controllo, il secondo, in linea teorica, è perfettamente dominabile. L'atto col Baule apriamo la porta entrando nella stanza attigua, rendendola cosciente, non ha nulla a che vedere con un atto della memoria con il quale riportiamo alla coscienza un evento passato. Senza alcuna ragione apparente, l'evento può non manifestarsi, al suo posto

può apparire qualcosa di completamente diverso.

Da questa serie di circostanze trae origine la nostra istintiva 'ripugnanza' ad attribuire al passato l'esistenza in senso stretto e a parlare di stati psichici inconsci. Il passato, è vero, ci si manifesta, ma questo non ci basta: gli indizi circa la sua esistenza non sono sufficienti a fondare il giudizio di esistenza. Ma a questo punto sono proprio tali indizi a diventare problematici; se il passato non esiste, come spiegare il suo riapparire, sia pure irregolare e sporadico?

Secondo taluni, le esperienze passate si conservano sotto forma di modificazioni della sostanza cerebrale. Ma alla luce delle analisi precedenti, ipotesi di tal genere risultano del tutto inadeguate. Il cervello è un'immagine inserita in un sistema di immagini, e come non può presiedere alla percezione, così non può essere alla base della coscienza rimemorativa. In secondo luogo, in quanto immagine, esso "non occupa che il momento presente: esso, costituisce, con tutto il resto dell'universo materiale, uno spaccato costantemente rinnovato del divenire universale"<sup>294</sup>. In breve, la conclusione a cui veniamo condotti è che la memoria, in tutte le sue funzioni, è un mistero, una attività inspiegabile.

Ma le nebbie si diradano se eliminiamo il presupposto che è alla origine di tutto questo discorso. È nell'essenza di ogni nostra percezione, dice Bergson, l'essere contenuta in un orizzonte aperto e indefinito di percezioni possibili. Gli oggetti che attualmente percepiamo sono al centro di un sistema enormemente più vasto di oggetti percepibili, la cui esistenza, come si è visto, noi non mettiamo mai in dubbio - tranne, forse, quando filosofiamo. Ma qual è la natura di questi oggetti che non stiamo percependo? che cosa sono in fondo se non stati psichici inconsci?

"Di là dai muri della vostra camera, che voi percepite in

---

<sup>294</sup> *Matière*, p. 165.

questo momento, vi sono le camere vicine, poi il resto della casa, infine la strada e la città dove voi vivete. Poco importa la teoria della materia alla quale aderite: realista o idealista, voi pensate evidentemente, quando parlate della città, della strada, delle altre camere della casa, ad altrettante percezioni assenti della vostra coscienza e date pertanto al di fuori di essa. Esse non si creano a misura che la vostra coscienza le accoglie; sussistevano già, dunque, in una qualche maniera, e poichè, secondo l'ipotesi, la vostra coscienza non le apprendeva, come potevano esistere di per sè, se non alla stato inconscio?"<sup>295</sup>.

La nostra coscienza percettiva rende cosciente ciò che era inconscio, non lo crea. Nel caso del nostro passato, vale esattamente lo stesso principio. Le nostre esperienze passate esistono allo stato virtuale, fin quando non le illuminiamo con la luce del presente. Illuminarle significa riattivarle, ricongiungerle al presente che è azione. Un doppio orizzonte avvolge dunque la nostra coscienza presente: un orizzonte spaziale di oggetti materiali, e l'orizzonte temporale del nostro passato. L'uno e l'altro *esistono* nello stesso senso, con la sola differenza - che é all'origine di tutti gli equivoci - che nel primo regna un ordine rigido e il secondo sembra invece governato dal caso.



### 9 - *Le leggi dell'associazione*

Il disordine che caratterizza il regno del passato è però, evidentemente, solo relativo. La memoria non opera sempre a casaccio, anch'essa sembra rispettare delle regole. Di un ricordo che è affiorato è quasi sempre possibile trovare una giusti-

---

<sup>295</sup> *Matière*, p. 168.

ficazione in uno stato psichico presente. Tra le due esperienze, si dirà, esisteva qualcosa in comune, una qualche relazione. La psicologia, come è noto, parla a questo proposito di leggi dell'associazione, associazione per somiglianza e per contiguità. Si tratta però di vedere quale interpretazione dare a queste leggi e come inserirle nella concezione complessiva della vita mentale che si è andata finora delineando.

Il punto di vista strettamente associazionistico è, secondo Bergson, del tutto inadeguato. Che ogni idea sorga per effetto di un rapporto di contiguità o di somiglianza, è incontestabile, ma questo, a ben guardare, non ci dice alcunché sulla reale natura del meccanismo associativo. Consideriamo la relazione di somiglianza: appare chiaro che date due idee, per quanto diverse esse siano, è sempre possibile trovare un genere comune a cui appartengano e per ciò stesso un tratto di somiglianza, sia pure remoto. Analogamente per la contiguità: affinché una percezione evochi per contiguità un certo ricordo, è necessario che essa richiami, *per somiglianza*, anzitutto il ricordo che era effettivamente contiguo al primo. Ne consegue, tenendo conto di quel che si è detto circa la somiglianza, che anche in questo caso sarà sempre possibile, date due idee, renderle contigue, attraverso la mediazione di una terza idea simile alla prima. Intese in senso tradizionale, le leggi dell'associazione non sono in grado di spiegare in che modo avviene la selezione delle immagini e perchè a un certo stato psichico segua, tra tante possibili, quella e soltanto quella idea. Non solo: a restare oscuro è l'esistenza stessa di una tendenza generale delle idee ad associarsi. Perché queste idee, questi enti psichici, che per definizione sono indipendenti e autosufficienti, dovrebbero tendere ad aggregarsi tra loro?

"Ma la verità è che questa immagine indipendente è un prodotto artificiale e tardo dello spirito. In realtà, noi percepiamo le somiglianze prima degli individui che si rassomiglia-

no, e, in un aggregato di parti contigue, il tutto prima delle parti. Noi andiamo dalla somiglianza agli oggetti somiglianti, ricamando sulla somiglianza, questo canovaccio comune, la varietà delle differenze individuali. E andiamo anche dal tutto alle parti, attraverso un lavoro di scomposizione (...) consistente nello spezzettare, per una maggiore comodità della vita pratica, la continuità del reale. L'associazione non è dunque il fatto primitivo; e con una dissociazione che noi cominciamo, e la tendenza di ogni ricordo ad aggregarsi ad altri, si spiega con un ritorno naturale dello spirito all'unità indivisa della percezione"<sup>296</sup>.

Per l'associazionismo, la relazione di somiglianza, per non parlare di quella di contiguità, è un fatto estrinseco alle idee stesse. Non è un elemento percepito, vissuto dalla coscienza, ma è qualcosa che si aggiunge in un secondo momento, in seguito ad un'operazione di astrazione. La forza associativa si configura allora come una forza inspiegabile, operante dall'esterno, che si impone e può imporre qualsiasi cosa. Bergson ribalta questa prospettiva. Legata com'è all'azione e al bisogno, la coscienza percettiva, egli osserva, non è mai nella sua immediatezza coscienza di *individui*, ma sempre coscienza di una generalità. Non si tratta, beninteso, di una coscienza distinta, in cui il genere venga posto come un concetto ideale; si tratta piuttosto del *sentimento confuso* di una qualità, che è caratteristica di un genere. Tale percezione immediata e prelogica del genere precede materialmente e logicamente sia la posizione del concetto ideale, che ha luogo mediante un'attività riflessiva dell'intelletto, sia la percezione distinta dell'individuo, che si esplica attraverso un atto memorativo di discriminazione. Ora, l'anteriorità della coscienza del genere rispetto alla coscienza dell'individuo, e quindi della percezione della somiglianza rispetto alla percezione della differenza, è a fonda-

---

<sup>296</sup> *Matière*, pp. 183-184.



mento della associazione per somiglianza. Nel richiamo che un'idea esercita su di un'altra, trova espressione la mutua solidarietà dei fatti psichici, la loro tendenza a tornare a quell'unità immediata e indivisa con cui originariamente erano stati vissuti nella coscienza prelogica.

Con la contiguità, il discorso è analogo. Il dato immediato della percezione è il tutto, non la parte. E la parte, una volta isolata, conserva ancora in sé la sua natura di parte: in essa, cioè, persiste ancora la tendenza ad aggregarsi al suo contesto di origine. Allo stesso modo, nell'individuo permane la tendenza ad essere la mera espressione di un genere. Resta ancora da chiarire una questione: da dove trae origine la natura irregolare, capricciosa della memoria? Perché, ad es., a parità di condizioni iniziali il processo rievocativo fondato su associazioni per somiglianza e contiguità conduce, caso per caso, a risultati diversi? Da una stessa percezione di partenza a volte ha inizio un processo altre volte scaturisce invece un percorso tortuoso, o una fantasticheria che appare priva di ogni logica. Come spiegare queste differenze, visto che il passato, il bagaglio a cui possiamo attingere, è sempre il medesimo? Alla domanda abbiamo già risposto, implicitamente, quando abbiamo parlato del contributo che la memoria arreca alla percezione distinta. Si era osservato a questo proposito che nel corso dell'esplorazione percettiva dell'oggetto, questo esibisce aspetti sempre nuovi di sé, non già attraverso un'aggiunzione puramente meccanica di dettagli, ma mediante una progressiva modificazione del suo senso complessivo, del suo *sistema*. Questo arricchimento dell'oggetto avanza di pari passi con un progressivo coinvolgimento di zone sempre più profonde della memoria. Anche tale processo non consiste però in una semplice riattivazione di un numero sempre più alto di ricordi, ma piuttosto nel passaggio a livelli più profondi di coscienza. Non vengono alla luce immagini-ricordo di cose nuo-

ve; sono le stesse cose che si manifestano in modo diverso, in forma sempre meno sintetica e più articolata. I vari livelli della memoria non sono sede di ricordi diversi: quel che muta è solo il grado di tensione e dilatazione. Più procediamo verso il profondo, più la tensione si allenta e ogni ricordo tende a dilatarsi e quindi ad arricchirsi e dispiegarsi in un numero crescente di particolari, tornando così tendenzialmente alla sua forma originaria. Le varie fasi della percezione distinta corrispondono a livelli diversi di coscienza, e ogni livello, possiamo dire, corrisponde a una certa disposizione, a un certo atteggiamento di coscienza.

Ora, l'apparente arbitrarietà della memoria, quella arbitrarietà che si manifesta anzitutto nel gioco incontrollato delle associazioni, risulta precisamente dalla varietà di possibili atteggiamenti che il soggetto può adottare. Più ci allontaniamo dal livello sensomotorio della percezione, più, allentandosi la tensione, aumentano gli spazi disponibili e con essi l'impressione di irregolarità e al limite di insensatezza. Sul piano sensomotorio, tutto il nostro passato si conserva in forma estremamente condensata nei meccanismi motori che si sono costituiti in seno al sistema nervoso. Alla stimolazione esterna rispondiamo con una semplice azione motoria. Anche qui operano le leggi dell'associazione: per provocare quella reazione lo stimolo deve essere *simile* a stimoli precedenti: deve manifestarsi come un caso particolare di un certo genere di stimoli. Ma a questo livello di massima tensione, di massima disposizione verso l'azione, il percorso dell'associazione è praticamente obbligato: il nostro passato è tutto lì, sedimentato in una gamma di schemi di risposta. Non vi è spazio per la casualità, è solo questione di far scattare la giusta reazione. E ciò accade in forza di un'associazione per contiguità: a quel certo genere di stimoli ha fatto sempre seguito in passato un determinato tipo di risposta. La tendenza all'unità originaria si im-

pone qui sotto forma di un automatismo.

I meccanismi sensomotori simboleggiano, in un certo senso, il nostro passato. Inoltrandoci nelle profondità della memoria, attraverso atteggiamenti mentali sempre più distaccati e liberi dall'azione, i contenuti psichici tendono a diventare sempre meno dei simboli e sempre di più le realtà stesse: l'evento in carne e ossa che originariamente vivemmo e che ora giace allo stato inconscio in tutta la sua primordiale ricchezza. Si spiega allora perché man mano che procediamo in questo senso, i nessi ci appaiono sempre più incomprensibili. I ricordi tendono sempre più a differenziarsi, a perdere il carattere di esempi o di simboli, e a personalizzarsi. Somiglianza e contiguità non fanno più presa. Ogni cosa è se stessa e null'altro; e ad essa può far seguito tutto e il contrario di tutto. Sicché:

"Una coscienza che, distaccata dall'azione, tenesse sotto il suo sguardo la totalità del suo passato, non avrebbe alcuna ragione per fissarsi su una parte di questo passato piuttosto che su un'altra. In un certo senso, tutti i suoi ricordi differirebbero dalla sua attuale percezione, perché, se li si prende nella molteplicità dei loro dettagli, due ricordi non sono mai perfettamente la stessa cosa. Ma, in un altro senso, un ricordo qualunque potrebbe essere avvicinato alla situazione presente: basterebbe trascurare, in questa percezione e in questo ricordo, sufficienti dettagli perché appaia solo la somiglianza (...). Le necessità della vita non sono più qui a regolare l'effetto della somiglianza e per conseguenza della contiguità, e giacché, in fondo, tutto si rassomiglia, ne consegue che tutto può associarsi"<sup>297</sup>.

Partendo da queste considerazioni sull'associazione delle idee, Bergson arriva ad abbozzare, in conclusione di capitolo, una vera e propria teoria dell'equilibrio e dello squilibrio mentale. Il livello sensomotorio, di massima disposizione verso

---

<sup>297</sup> *Matière*, pp. 186-187.

l'azione, e il livello della *rêverie*, di massimo distacco dall'azione, sono, in effetti, solo due poli ideali: i due atteggiamenti antitetici al cui interno si colloca la serie dei livelli di coscienza tra i quali di fatto ci muoviamo nella nostra esistenza di ogni giorno. L'equilibrio psichico, o se vogliamo la normalità psichica, è una condizione nella quale la tendenza all'azione e quella alla *rêverie* e al sogno si fondono armoniosamente, senza che l'una vada a scapito dell'altra. La persona equilibrata sa distaccarsi dall'azione, comprende il beneficio della fantasia e della riflessione, ma sa anche finalizzare questa sospensione dell'azione ad azioni future, più giovevoli. Se mancasse questa destinazione, se venisse meno quella che Bergson chiama *l'attenzione alla vita*, egli sarebbe un *sognatore*, un uomo che non ha i piedi per terra. Alla stessa stregua, una persona che fosse sempre immersa nell'azione, incapace di distaccarsene, sarebbe un istintivo, tenderebbe di più a una condizione animale, che alla condizione umana. Il primo *sognerebbe* la propria esistenza, senza realizzarla, senza viverla; il secondo la vivrebbe soltanto, senza essere in grado di rappresentarsela. Tra i due estremi, l'intera tipologia dei caratteri umani.



#### 10 - *L'anima e il corpo*

Le pagine che aprono il quarto e ultimo capitolo di *Materia e Memoria* presentano un'importanza fondamentale nell'opera bergsoniana. In esse Bergson non soltanto stabilisce un solido nesso tra le ricerche di questo libro e quelle del *Saggio*, ma fornisce anche una prima esplicita formulazione dei principi del proprio metodo filosofico, di quel metodo dell'intuizione

che nella successiva *Introduzione alla metafisica* riceverà una compiuta e sistematica teorizzazione<sup>298</sup>. Le indagini fin qui svolte avevano come filo conduttore il problema del ruolo che il corpo occupa nella vita psichica, in particolare nell'attività percettiva e in quella memorativa. Abbiamo visto che sia in rapporto all'una che in rapporto all'altra, sebbene in modi completamente diversi, la sua funzione essenziale è di promuovere un'azione proficua in risposta alle molteplici sollecitazioni dell'ambiente. La percezione dischiude alla coscienza gli aspetti del mondo su cui il corpo può agire; la memoria, col suo repertorio di immagini, potenzia questa possibilità di azione, approfondendo la nostra comprensione dell'oggetto. Se tale è la conclusione generale che è venuta in luce, a questo punto ci veniamo però a trovare di fronte a un nuovo problema. La memoria e la percezione, come si è detto, cooperano; il corpo è il luogo in cui la cooperazione si realizza e dà i suoi frutti. D'altra parte, tuttavia, prese nella loro purezza essenziale, percezione e memoria partecipano e ci rivelano due mondi che sono in se stessi completamente diversi e che sembrano contrapporsi: il mondo dello spirito e quello della materia. Come conciliare questa diversità di natura col fatto che esse si integrano e cooperano nel corpo umano, in vista di uno stesso fine, ossia del fine generale dell'adattamento? Questa cooperazione ci è apparsa come un dato di fatto, ma come giustificarla in sede teorica? Qual è, in altre parole, il principio della loro unione?

È la posizione di questo problema che offre a Bergson l'occasione di ricollegarsi alla tematica del *Saggio* e di formulare il principio del proprio metodo. La natura dello spirito, infatti, ci è già nota: è la *durata reale* che il *Saggio* ha descritto. Non rimane

---

<sup>298</sup> Cfr. H. Bergson, *Introduction à la métaphysique*, "Revue de métaphysique et de morale", 1903 (Trad. it. a cura di V. Mathieu, Bari 1970).

che cogliere nella sua essenza anche la materia, e vedere se si apre uno spiraglio verso la soluzione del problema della sua unione con lo spirito. A tal fine, dice Bergson, dovremo applicare lo stesso metodo di indagine che il *Saggio* ha inaugurato. Questo metodo consiste nel ritornare alla nostra esperienza più immediata e spontanea, nel recuperare la purezza delle cose, siano esse esterne o interne, quella purezza che i bisogni della nostra vita quotidiana e le preoccupazioni della scienza occultano:

"Ciò che ordinariamente chiamiamo un fatto, non è la realtà quale apparirebbe a un'intuizione immediata, ma un adattamento del reale agli interessi della pratica e alle esigenze della vita sociale. L'intuizione pura, esteriore o interna, è quella di una continuità indivisa. Noi la frazioniamo in elementi giustapposti, che corrispondono qui a delle parole distinte, là a degli oggetti indipendenti. Ma proprio perché noi abbiamo rotto in tal modo l'unità della nostra intuizione originaria, ci sentiamo obbligati a stabilire tra i termini disgiunti un legame, che non potrà essere però che esteriore e sovrapposto. All'unità vivente, che nasceva dalla continuità interiore, sostituiamo l'unità fittizia di uria cornice vuota, inerte come i termini che tiene uniti"<sup>299</sup>.

Distinguere il punto di vista della conoscenza usuale e strumentale da quello della conoscenza autentica; cogliere l'esperienza alla sua fonte, prima che "flettendosi nel senso della nostra utilità, essa divenga propriamente l'esperienza umana"; sono questi gli obiettivi del metodo bergsoniano.

Sebbene in modo implicito, questo metodo, in fondo, precisa Bergson, aveva guidato le analisi anche dei precedenti capitoli di *Materia e Memoria*. A tale proposito può essere utile aprire una parentesi per rilevare come questo breve discorso bergsoniano sul metodo faccia affiorare una contraddizione che è insita in *Materia e Memoria*, ma che è tipica, del resto, di tutta la filosofia del nostro autore. La contraddizione concer-

---

<sup>299</sup> *Matière*, pp. 203-204.

ne il rapporto tra scienza e filosofia. Come abbiamo visto, *Materia e Memoria* si apre, da questo punto di vista, in maniera forse inattesa. Bergson dichiara sì di voler trattare il problema metafisico della memoria, ma afferma di volerlo affrontare anzitutto sul terreno dei fatti, misurando le soluzioni con dati e teorie scientifiche. Il rapporto filosofia-scienza si delinea qui, in sede programmatica, in termini estremamente positivi. Ci si attenderebbe quasi una metafisica costruita su base sperimentale. Il prosieguo del libro, tuttavia, delude completamente queste attese. I riferimenti alla letteratura scientifica sono, è vero, abbondanti, e riescono indubbiamente a dare alla indagine bergsoniana una sembianza di solidità, di rigore scientifico. Ma su cosa vertono le teorie e i dati scientifici a cui Bergson si richiama? Vertono sostanzialmente sul tema delle localizzazioni cerebrali e su quello delle cause ultime delle afasie: due argomenti 'delicati', che si collocavano, e tuttora si collocano, ai margini della ricerca neurofisiologica, prestandosi per loro natura a speculazioni e a ipotesi di ordine decisamente filosofico. È chiaro allora come Bergson possa avere buon gioco nell'interpretare *pro domo sua* tali teorie e, in pari tempo, respingere i presupposti materialistici su cui esse comunque si basavano. Col quarto capitolo, anche queste precauzioni vengono meno, e si afferma, senza mezzi termini, che, lungi dal sorgere sul terreno della scienza, la metafisica deve procedere in una direzione esattamente opposta a quella dell'indagine scientifica. Laddove quest'ultima persegue verità utili, quella ha di mira verità autentiche e disinteressate, vale a dire, puramente e semplicemente, la Verità. Questa ambiguità nei confronti della scienza è tipica, come dicevamo, della filosofia bergsoniana: da un lato cogliamo uno sforzo, peraltro ammirevole, di avere tutte le carte in regola in fatto di scienza, e di essere veramente un filosofo moderno, al passo coi tempi; dall'altro, vi è l'elaborazione propriamente filosofica che può vantare ormai il diritto

di elevarsi autonomamente verso le mete più ardite.

Ma torniamo *a Materia e Memoria*. Nel caso della materia, l'arduo compito che si prospetta è nella sostanza, quello di tentare di andare al di là delle cosiddette condizioni di possibilità dell'esperienza percettiva del mondo, di cogliere in tal modo l'in sé della materia, così come il *Saggio* aveva colto l'in sé dello spirito. Secondo Kant, a cui qui Bergson si richiama, l'impresa è inattuabile. Queste condizioni di possibilità ineriscono per essenza alla struttura della nostra esperienza in generale, e vincolano quindi qualunque nostro atto conoscitivo; porle fuori gioco, per realizzare una conoscenza più alta sarebbe autocontraddittorio. Ma la questione, dice Bergson, è proprio quella di vedere se tali condizioni "non riguardino per caso l'uso che facciamo delle cose, il profitto pratico che ne ricaviamo, piuttosto che la conoscenza pura che possiamo averne"<sup>300</sup>.

Seguendo fino in fondo questo ambizioso programma, Bergson arriva a tracciare, in una quarantina di pagine, una vera e propria metafisica dellâ materia. Ci limiteremo qui ad accennare alle tesi principali, soprattutto a quelle che più strettamente si collegano agli altri temi di *Materia e Memoria*. Il punto centrale dell'analisi, che discende direttamente dall'applicazione del metodo dell'intuizione, è la distinzione tra due concezioni della materia, più esattamente tra due modi di percepire, di avere coscienza della materia. Il primo modo è quello proprio del senso comune e della scienza; il secondo è quello dell'intuizione filosofica. Il primo è legato ai bisogni e ai molteplici interessi della vita pratica, non ultimo quello di poter manipolare utilmente e al limite di dominare la realtà materiale; l'altro è libero dal bisogno e spregiudicato, e in questa sua ingenuità nasconde il segreto della sua lungimiranza e della sua pregnanza conoscitiva<sup>301</sup>. Vediamo come queste

---

<sup>300</sup> *Matière*, p. 208.

<sup>301</sup> È interessante notare come nel corso dell'analisi Bergson, che pure



due concezioni si differenziano. Possiamo riassumere tutte le divergenze in tre punti: la nozione di movimento, quella di corpo, quella di qualità sensibile. Per quanto concerne il movimento, le tesi di Bergson sviluppano e in parte modificano quelle del *Saggio*. Il senso comune e la scienza non vedono nel movimento una realtà autentica, ma tendono a identificarlo con lo spazio percorso. Prendiamo il movimento della mia mano dal punto *A* al punto *B*. La mano si sposta, si muove, da *A* va a *B*. Il movimento ci appare qui come una realtà incontestabile, sia che lo consideriamo da un punto di vista soggettivo (percezione), sia che lo si concepisca come un fatto oggettivo, che ha luogo nello spazio. Ma come descrivere questa situazione? È a questo punto che involontariamente si cambiano le carte in tavola. Senza rendersi conto della sostituzione, il movimento viene risolto in ciò che di esso ci rimane, una volta che si è verificato, vale a dire nella linea *A-B*; siccome questa linea è divisibile, composta di punti, ecco che anche il movimento verrà rappresentato come una realtà molteplice e scomponibile. I punti della traiettoria percorsa verranno identificati con le successive posizioni del mobile; al mobile stesso verrà attribuita l'immobilità del punto con il quale per un istante lo si fa coincidere; ne risulterà allora che "il

---

tende in linea di principio a considerare le conoscenze scientifiche come semplicemente 'utili', stabilisca poi una distinzione tra due piani della ricerca scientifica: un piano tecnico-operativo, dove lo scopo è la formulazione di previsioni corrette, e un piano che potremmo chiamare 'fondamentale', in cui la riflessione scientifica si volge ai principi e alle condizioni ultime del sapere. Questo secondo piano finisce, in ultima analisi, per incontrarsi con il pensiero filosofico e per dividerne, almeno in parte, i fini. Questo aspetto, che complica ulteriormente il già complesso rapporto sussistente in Bergson tra scienza e filosofia, va tenuto presente per valutare nella giusta luce i giudizi positivi e talora entusiastici che non pochi epistemologici e scienziati - si pensi a Copek, Whitehead, a Louis de Broglie - hanno dato sul pensiero 'tecnico' di Bergson.

mobile ha stazionato per un tempo infinitamente breve in tutti i punti della sua traiettoria", e che il movimento complessivo consiste in una serie di immobilità.

In breve, il movimento, che è un processo indivisibile, viene tradotto in quella che non è altro se non la sua rappresentazione schematica: una linea divisibile all'infinito. E l'illusione consiste nel non accorgersi che la rappresentazione astratta del movimento, che costruiamo per scopi pratici, è andata furtivamente a sostituire il movimento stesso, che il simbolo ha preso il posto della cosa.

Al movimento dobbiamo quindi attribuire una realtà assoluta e irriducibile<sup>302</sup>. Ma come rendere compatibile questa conclusione con ciò che la scienza ci insegna a proposito della relatività dei movimenti, col fatto cioè che se non si assume arbitrariamente un sistema di riferimento assoluto, è impossibile dire di qualsiasi insieme di corpi, quali si muovono e quali sono in riposo? Certo, contro questa obiezione si può far appello alla testimonianza dell'intuizione, la quale, come è risultato, non coglie mai il movimento come una mera relazione, ma vede senz'altro in esso una realtà assoluta. E tuttavia il problema di distinguere i movimenti apparenti da quelli reali sorgerà nuovamente, perchè ci si potrà sempre chiedere come facciamo a essere certi che l'oggetto che effettivamente si muove sia proprio quello che noi crediamo e non un altro: che sia *A* che si muove verso *B*, e non *B* verso *A*.

Ma la verità è - e arriviamo alla nozione di corpo - che questo, da un punto di vista filosofico, è un falso problema. Esso nasce da una idea della materia che è profondamente radicata in noi, ma che è priva di un reale fondamento: l'idea che la

---

<sup>302</sup>Nell'universo, dunque, "vi sono movimenti reali". La paradossale tesi del *Saggio* che negava che lo spazio fosse sede di movimenti reali e definiva il movimento stesso come una "sintesi mentale", viene così modificata in senso realistico.

materia si componga di una molteplicità di corpi ben distinti l'uno dall'altro e indipendenti, ognuno dotato di una sua assoluta individualità, di una sua realtà sostanziale. La materia viene rappresentata come essenzialmente discontinua. Ma tale discontinuità non trova conferma e viene anzi rovesciata sul piano dell'intuizione filosofica. Quel che ci si presenta qui è una "continuité mouvante" in cui "tout change et demeure à la fois". Il campo della nostra intuizione immediata è unitario e continuo, e i movimenti che avvengono al suo interno comportano sempre una modificazione del suo assetto complessivo, consistente nel passaggio ad un nuovo stato. Al livello del senso comune, noi diciamo, ad es., che un certo corpo si è mosso e che altri sono rimasti in riposo. Ma in sede di intuizione, è la distinzione stessa tra questi corpi che viene a cadere e a cui si sostituisce una continuità ininterrotta e mobile, un flusso continuo.

Il problema è allora quello di sapere perchè alla continuità originaria viene a sostituirsi la discontinuità. Donde trae origine la nostra coazione a vedere e a concepire il mondo come discontinuo, spezzettato in una miriade di soggetti indipendenti? La risposta di Bergson si inquadra nella sua impostazione di fondo: a spingerci a ciò è la necessità di vivere e quindi di agire. Questa necessità va intesa nel senso più forte possibile. Non è una norma derogabile, un atteggiamento o uno stile di vita che si può far proprio come si può abbandonare: è qualcosa di molto più coercitivo. La sua origine sta nientemeno che nel "potere conferito alla nostra coscienza individuale di manifestarsi attraverso atti", un potere che esige la formazione di zone materiali distinte, ognuna delle quali corrisponde a un corpo vivente. In tal senso, il mio proprio corpo e, per analogia con esso, gli altri corpi viventi, sono le cose che più di tutte io sono indotto a distinguere dalla conti-

nuità dell'universo"<sup>303</sup>.

La coazione a rendere l'universo discontinuo sta dunque nel fatto che è in una zona determinata della materia - cioè il mio corpo - che la coscienza si manifesta. Posto questo, l'ulteriore frammentazione della materia scaturisce dai bisogni molteplici del mio corpo, bisogni, come quello della nutrizione, che ci indirizzano sempre verso porzioni particolari della materia.

"I nostri bisogni sono dunque altrettanti fasci luminosi che, puntati sulla continuità delle qualità sensibili, vi disegnano dei corpi distinti. Essi non possono appagarsi che a condizione di ritagliare in questa continuità un corpo, poi di delimitarlo da altri corpi con i quali esso entrerà in relazione come con delle persone. Stabilire questi specifici rapporti tra porzioni così intagliate della realtà sensibile è appunto ciò che noi chiamiamo vivere"<sup>304</sup>.

Abbiamo visto in precedenza che la percezione pura è di natura impersonale: noi afferriamo le cose in se stesse, lì dove sono; le cose, per così dire, si illuminano nel momento in cui incontrano quello schermo opaco e riflettente che è il nostro corpo. Avevamo anche visto, tuttavia, che tale percezione pura non è che un concetto ideale, che serve soltanto a meglio analizzare e comprendere le nostre concrete percezioni. In concreto, infatti, sul contenuto oggettivo e impersonale della percezione pura si innesta sempre un processo di elaborazione che proviene interamente dal lato soggettivo. Non solo vi è un afflusso di immagini-ricordo che vanno ad arricchire il dato oggettivo, vi è anche l'intervento di una condizione temporale. Il dato della percezione pura viene risucchiato in quel tempo, in quella durata che è propria della nostra coscienza. Da questo assoggettamento della materia - delle immagini in cui, secondo Bergson, consiste la materia - al ritmo della nostra

---

<sup>303</sup> *Matière*, p, 221-222.

<sup>304</sup> *Matière*, p.222.

durata traggono origine le cosiddette qualità sensoriali, ossia le proprietà percettive degli oggetti - colore, forma, dimensione ecc. Ma qual è allora la natura della materia quando la consideriamo in se stessa, svincolata dalla nostra durata? Vediamo anzitutto che cosa significa svincolarla. Significa, per Bergson, restituirle in ritmo di durata che le è proprio: il suo tempo originario. Questo tempo, come ha mostrato il *Saggio*, non è il tempo vuoto e astratto di cui parla la fisica. Non è una variabile. È un tempo concreto, pieno, scandito dalla totalità di movimenti infinitesimali che si verificano nella materia. Questo tempo non coincide con quello della nostra coscienza: è enormemente più dilatato, scorre estremamente più in fretta. Percependo, quindi, noi rallentiamo il flusso delle cose, lo contraiamo sul ritmo del nostro presente. Ed è così, ad es., che quattrocento trilioni di vibrazioni si condensano nella luce di color rosso che noi percepiamo. Questa luce, questo dato sensibile, non è, a rigore, un'immagine soggettiva della materia, una qualità secondaria, è la materia stessa che si è contratta nel flusso più teso della nostra durata:

Percepire significa immobilizzare. Vale a dire che noi afferriamo, nell'atto della percezione, qualcosa che oltrepassa la percezione stessa, senza che tuttavia l'universo materiale differisca o si distingua essenzialmente dalla rappresentazione che ne abbiamo. In certo senso, la mia percezione mi è senz'altro interiore, giacché essa contre in un momento unico della mia durata ciò che, in se stesso, si ripartirebbe in un numero incalcolabile di momenti. Ma se sopprimete la mia coscienza, L'universo materiale sussiste tale e quale era: soltanto, siccome avete fatto astrazione da questo ritmo particolare di durata che era la condizione della mia azione sulle cose, queste cose rientrano in se stesse per scandirsi negli altrettanto momenti che la scienza distingue, e le qualità sensibili, senza svanire, si distendono e si dilatano in una durata incomparabilmente più

articolata"<sup>305</sup>. Sulla base di questo schizzo di una teoria della materia, è possibile, secondo Bergson, rendere conto del problema dell'unione dello spirito con il corpo. Indubbiamente la posizione a cui il *Saggio e Materia e Memoria* ci conducono è e resta di tipo dualistico: tra l'anima e il corpo, tra la memoria e la materia permane un'assoluta differenza di natura. Peraltro il problema di ridurre l'una all'altra o di ricercare un principio comune non è mai sorto ed è in effetti del tutto estraneo alla prospettiva bergsoniana<sup>306</sup>. Ciononostante, ed è questo il merito che Bergson maggiormente rivendica, tale dualismo è completamente diverso da quello tradizionale, e ne evita le contraddizioni. Nel dualismo tradizionale l'abisso tra la coscienza e la materia resta incolmabile: la sensazione, e in generale gli stati psichici, vengono concepiti come inestesi e indivisibili; la materia, viceversa, viene concepita come estesa nello spazio e divisibile. Ciò premesso, la loro unione e la stessa corrispondenza tra la nostra soggettiva rappresentazione del mondo e il mondo medesimo risulta inintelligibile, e può essere spiegata solo ricorrendo a teorie indimostrabili, come ad es., quella del parallelismo psicofisico o quella dell'armonia prestabilita. Nel dualismo bergsoniano, al contrario, pur restando ferma la distinzione di principio, l'inconciliabilità si attenua fino al punto di delineare chiaramente la possibilità di un contatto e di una tendenziale unificazione. Da un lato la materia,

---

<sup>305</sup> *Matière*, pp. 233-234.

<sup>306</sup> Il passo in questa direzione lo farà James nei *Saggi* sul empirismo radicale, introducendo il concetto di esperienza pura. L'influenza bergsoniana sull'ultimo James, se è pure assai forte e apertamente riconosciuta (si veda, ad es., lo scritto Bergson e la sua-critica all'intellettualismo, in *Un universo pluralistico*. trad. it. cit., pp. 132-162, che è un vero inno a Bergson), si scontra dunque con istanze teoriche e culturali di diversa provenienza. In proposito cfr. la densa introduzione di Nino Dazzi ai *Saggi sull'empirismo radicale*, op. cit. 57.

analizzata alla luce dell'intuizione filosofica, ci è apparsa come una continuità mobile e indivisa, in cui ogni differenziazione è venuta meno; dall'altro, studiando la memoria, è emerso che gli stati psichici, a misura che risaliamo dall'oscurità dell'inconscio verso la luce della coscienza, ovvero dall'inazione verso l'azione, tendono sempre più ad incarnarsi in una materia e ad assumere una veste oggettiva. Nella percezione pura la coincidenza raggiunge la perfezione; il soggetto fa tutt'uno con l'oggetto, la coscienza diventa materia e si dispiega nello spazio. Certo, quello della percezione pura è uno stato puramente teorico, che esiste di diritto piuttosto che di fatto. Nelle nostre percezioni concrete si verifica in ogni caso una contrazione del dato oggettivo sul ritmo della coscienza. La soggettività, immersa com'è nel suo tempo peculiare, corrompe la purezza della percezione, impedendo che la coscienza e - le cose procedano all'unisono. Ma questo significa soltanto che il problema dell'unione tra lo spirito e il corpo va posto, per l'appunto, in funzione del tempo, in funzione del rapporto di divergenza e di ideale convergenza tra la durata della coscienza e quella delle cose. Tra queste due durate non può esservi piena corrispondenza. La teoria dei diversi gradi di tensione del tempo soggettivo prospetta però la possibilità di una transizione e di un'ideale convergenza. Non unifica arbitrariamente i due termini, ma rende ragione del modo in cui l'uno si innesta sull'altro:

"La distinzione sussiste, ma l'unione diventa possibile, perchè ci viene data sotto la forma radicale della coincidenza parziale, nella percezione pura"<sup>307</sup>.

\* \* \*

---

<sup>307</sup> *Matière*, p. 25a

L'edificio filosofico costruita da Bergson in *Materia e Memoria* si presta a critiche e obiezioni di ogni genere, sia nelle sue singole parti che nella sua consistenza di insieme. È fin troppo chiaro, ad es., che la teoria della percezione pura, presentata come se avesse da parte sua l'evidenza, è in realtà solo un'ipotesi metafisica. E forse non è neanche questo, ma solo un modo di render conto in termini e con metafore nuove di quel fatto, che forse non ha bisogno di spiegazioni, che è il percepire<sup>308</sup>. Ancora, il sistema bergsoniano mostra una lacuna molto grave, se si tiene presente che il suo scopo principale è quello di chiarire il rapporto tra l'anima e il corpo: in esso non ci si chiede che cosa sia o come sorga l'io, se esso faccia tutt'uno con la memoria, come nell'empirismo, o se vada inteso come un principio distinto e logicamente anteriore ai fatti dell'esperienza, come nel criticismo<sup>309</sup>. Del resto sarebbe agevole verificare che entrambe le ipotesi mal si integrerebbero con la filosofia del nostro autore. Si potrebbe mostrare inoltre che talune parole chiave della terminologia bergsoniana, come *sensazione, immagine, movimento*, non vengono impiegate in maniera univoca, ma a volte indicano processi fisiologici, altre volte atti psichici, altre ancora qualcosa di indefinito che non si saprebbe come caratterizzare. Ed è proprio giocando su queste ambivalenze che Bergson, ad es., riesce a spiegare in che modo attraverso i *movimenti* dell'attenzione le immagini-ricordo si materializzano nel processo sensomotorio della percezione, e cioè in che modo, in ultima analisi, lo spirito comunica con la corporeità.

Ma non è il caso di sviluppare ulteriormente questi spunti

---

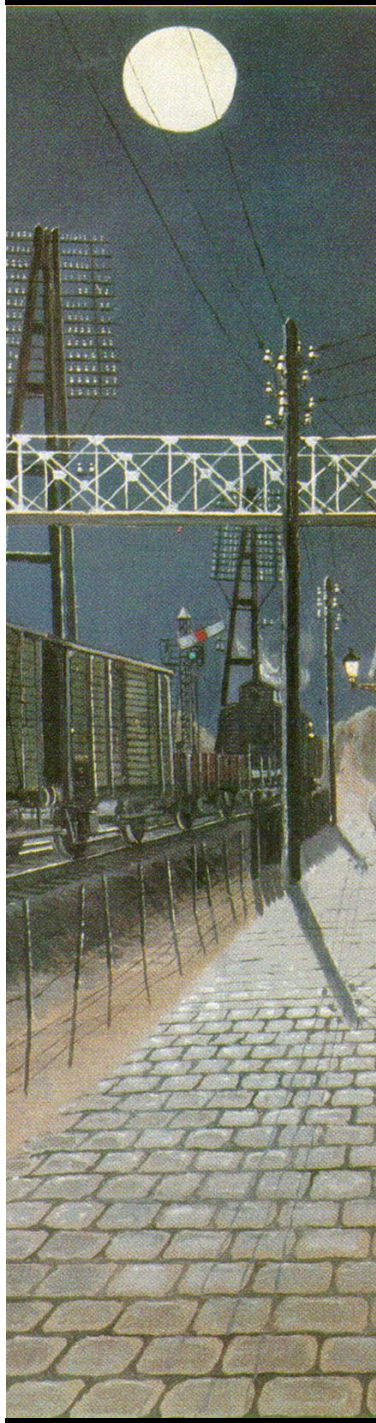
<sup>308</sup> Cfr. J.P. Sartre, *L'immaginazione*, trad. it. a cura di A. Bonomi, Milano, 1972, p.36.

<sup>309</sup> Cfr. V. Mathieu, *Bergson, il profondo e la sua espressione*, op. cit., pp. 78-114.



critici. Più che andare a caccia di contraddizioni, vogliamo, per concludere, attirare l'attenzione sul tipo di arricchimento che subisce la teoria bergsoniana del vissuto in *Materia e Memoria*. L'arricchimento è legato a due fattori interdipendenti. In primo luogo, all'ampliamento del campo problematico e precisamente al fatto che accanto e in simmetria con la teoria del vissuto si configuri qui una teoria della materia, secondo un'ottica che preannuncia gli esiti successivi della riflessione bergsoniana. La conseguenza di ciò è un'attenuazione dell'enfasi che Bergson, nel *Saggio*, aveva riposto sull'interiorità, sul momento soggettivo, e insieme sui valori 'esistenziali' del vissuto. Il secondo fattore, meno appariscente, va ricercato nel metodo ben più sofisticato a cui Bergson ricorre in *Materia e Memoria*. Il vissuto è concepito anche qui come un dato assoluto, come un'interiorità pura; ma l'intuizione a cui ora egli fa appello non viene più ingenuamente identificata con un atto concreto di introspezione psicologica, ma viene collegata a un procedimento di scomposizione astratta del dato empirico. In tal modo il puro vissuto, non meno della pura materia, diventa un limite ideale, o se vogliamo un principio, rispetto a una realtà che conserva in ogni caso il carattere della commistione e dell'ambiguità.





V  
HUSSERL





### 1 - Husserl e la filosofia del vissuto

Nell'affrontare lo studio di Husserl dopo aver seguito un percorso che da Brentano, attraverso James e Dilthey, ci ha portato fino a Bergson, vogliamo porre inizialmente, e prematuramente, una domanda di ordine generale: è possibile vedere in Husserl il diretto continuatore della linea di pensiero che abbiamo tracciato? Questo interrogativo ne implica un altro: in che misura possiamo dire che gli autori esaminati danno vita a un movimento filosofico unitario, che affonda le sue radici in un suolo comune di problemi e di esigenze?

Come accade sempre in filosofia con questioni di tal genere, queste domande non possono ricevere una risposta netta e univoca, ma richiedono anzitutto la formulazione di alcuni precisi distinguo. Anche una rapida occhiata al dibattito che si è sviluppato nel XX secolo, mostra che sarebbe del tutto arbitrario e ingiustificato voler considerare la riflessione di un James o di un Brentano, di un Dilthey o di un Bergson, in funzione esclusiva di Husserl, quasi che tutta la loro originalità risiedesse semplicemente nell'aver percorso, in questo o quell'aspetto, la dottrina husserliana<sup>310</sup>. Al contrario, questi autori ci appaiono, ognuno a suo modo, come capiscuola,

---

<sup>310</sup> Che una simile linea interpretativa non sia inverosimile come sembra, sta a dimostrarlo un'ampia letteratura critica. Si pensi soltanto alle interpretazioni esistenzialistiche di Dilthey e a quelle fenomenologiche di James. In molti casi lo sforzo del critico è stato quello di persuaderci che Dilthey era in sostanza un'esistenzialista, anche se non lo sapeva, e che la direzione fondamentale del pensiero di James era quella fenomenologica, mentre tutto il resto, l'interesse per la psicologia, lo stesso pragmatismo, erano incidenti di percorso, divagazioni inessenziali.

come filosofi originali che, pur muovendosi in ambiti spesso confinanti, perseguivano scopi distinti e in questa differenziazione hanno esercitato autonomamente una possente influenza sulla filosofia del novecento. Tuttavia, affrontando da un altro punto di vista la domanda che ci siamo posti, bisogna anche ammettere che su alcune cruciali questioni teoriche che hanno investito non marginalmente il pensiero dei nostri autori, la riflessione husserliana, inaugurando fin dalle *Ricerche Logiche* un approccio radicalmente nuovo, è pervenuta a una piena chiarezza, fornendoci una serie di risposte definitive e ineccepibili sotto il profilo teorico. Le questioni a cui alludiamo possono essere schematicamente raggruppate in rapporto alla problematica concernente il nesso che intercorre tra psicologia e filosofia e il ruolo assolvibile in questo quadro da una teoria del vissuto. Tra i due ambiti e tra i rispettivi metodi, Husserl stabilisce una linea di demarcazione nettissima, portando in tal modo a realizzazione un'esigenza che, in forme diverse, era presente e viva in tutta la filosofia del vissuto: gettare le basi di una rigorosa dottrina filosofica della coscienza, che si configurasse ad un tempo come luogo privilegiato di costituzione del sapere filosofico, in tutti i suoi rami, e come punto di fondazione e di riferimento per la ricerca psicologica. Nel superare in modo radicale il modello positivistic della conoscenza e nello sgombrare il campo da qualsiasi confusione psicologista, Husserl compie un passo in avanti irreversibile. Certo, all'interno della stessa tematica a cui egli ha dato luogo, non sono mancate le riscoperte, i recuperi, i ricorsi. Si pensi, ad esempio, al peculiare connubio di istanze tratte da Bergson e da Husserl che troviamo nel pensiero di Minkovski e dei suoi continuatori, all'indubbia eredità bergsoniana presente in Merleau-Ponty, e ancora al ruolo giocato da James nell'operazione di diffusione della fenomenologia nella cultura americana e

anglosassone; per non parlare, infine, del recupero di tematiche diltheyane che Heidegger opera in *Sein und Zeit*<sup>311</sup>. L'elenco potrebbe continuare e le linee di influenza potrebbero intersecarsi, ma va sottolineato che alcune fondamentali acquisizioni husserliane restano sostanzialmente immodificate e indiscusse, e diventano, se mai, la chiave per reinterpretare in una nuova luce motivi del passato - le riletture esistenziali e fenomenologiche di James e di Dilthey sono a tale proposito estremamente istruttive.

Se in Bergson la filosofia del vissuto trapassa e si perpetua in una metafisica psicologica e vitalistica, nel 'razionalismo' di Husserl essa trova invece il suo definitivo compimento. Le nuove esigenze che, a partire dai primi anni del secolo, si impongono e polarizzano il dibattito filosofico e scientifico non permettono ritorni al passato. Basta guardarsi intorno per cogliere alcuni sintomi inequivocabili. In psicologia vediamo affermarsi prepotentemente due indirizzi che, per quanto antitetici l'uno all'altro, si caratterizzano entrambi per essere psicologie del non-vissuto: la psicoanalisi e il comportamentismo. Nel 1922 appare, postumo, il *Corso di linguistica generale* di F. de Saussure, un'opera destinata ad esercitare un'influenza straordinaria sul pensiero del novecento, e anche qui il predominio della *langue* sulla *parole* apre prospettive che ribaltano un orientamento incentrato sul vissuto. In logica, gli scritti di Frege spazzano via i legami residui che ancora vincolavano la logica e in generale le discipline formali alla psicologia. Infine lo scisma esistenzialista posto in atto da Heidegger, mette al centro del discorso filosofico una nozione di soggettività che relega ad un ruolo del tutto marginale e irrilevante la sfera interiore del vissuto. La

---

<sup>311</sup>Sugli sviluppi della problematica fenomenologica nel novecento, cfr. H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, op. cit., S. Zecchi, *La fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea*, Firenze, 1978.

posizione di Husserl in questo contesto è, come si può ben comprendere, affatto peculiare: da un lato egli ci appare come l'erede legittimo della filosofia del vissuto, di una filosofia, dunque, che ha il suo momento specifico alla fine del XIX secolo e che nasce sull'onda della disgregazione della cultura positivista; dall'altro la sua intera impostazione e la sua stessa sensibilità culturale ne fanno in tutti i sensi un pensatore attuale, immerso fino in fondo nei problemi e nei drammi del novecento, egli ci si mostra allora come colui che nel momento stesso in cui né è il continuatore, esaurisce e supera tutte le potenzialità della filosofia del vissuto.



## 2 - le premesse logiche della fenomenologia

Sarebbe per noi estremamente interessante seguire l'evoluzione della filosofia husserliana fin dalle opere giovanili. Analizzando l'itinerario che dalla *Filosofia dell'Aritmetica* porta alle *Ricerche Logiche*, potremmo cogliere, infatti, la maturazione dei motivi più pregnanti della filosofia di Husserl a partire da un'impostazione iniziale che era molto vicina a quella di Brentano e si inseriva in un quadro di riferimenti problematici che coincide in buona parte con quello entro il quale si muovevano tutti gli autori finora considerati. Una ricerca del genere ci porterebbe, tuttavia, troppo lontano e andrebbe a scapito della disamina della fase 'matura' della riflessione husserliana. Anche questa fase, d'altra parte, dovrà essere circoscritta. Anche qui, dunque, come nei casi precedenti, dovremo applicare un criterio di selezione. Il periodo di cui ci occuperemo va dal secondo volume delle *Ri-*



*cerche Logiche* (1901) fino al primo libro delle *Idee* (1913).

La delimitazione di questa fase e la conseguente eliminazione dell'Husserl più tardo risponde sostanzialmente ad un'esigenza di congruenza sia cronologica che tematica con gli autori trattati fin qui. È proprio nei testi di questa fase, infatti, che meglio si possono distinguere tanto le relazioni di continuità quanto gli elementi innovativi e di rottura che la filosofia di Husserl presenta rispetto al suo background storico.

Dalla *Filosofia dell'Aritmetica* fino a *Esperienza e Giudizio*, i problemi logici e la costruzione stessa di una filosofia della logica rappresentano una delle vie maestre della riflessione husserliana. Tuttavia, non è di questo aspetto della tematica logica che vogliamo occuparci, bensì di un ordine di problemi più propriamente filosofici, riguardanti direttamente la concezione husserliana della filosofia e del sapere filosofico. La domanda intorno a cui essi ruotano, può essere formulata in questi termini: qual è lo statuto logico delle proposizioni filosofiche? Ovvero: in quale classe di proposizioni rientrano gli enunciati della filosofia? Per affrontare la questione bisogna stabilire in primo luogo quali sono, in generale, le classi di proposizioni. Ed è a questo tema che Husserl dedica poche, ma dense e illuminanti pagine della *Terza Ricerca Logica*, su cui ora ci soffermeremo.

Così come viene posto inizialmente, il problema non concerne il piano proposizionale, ma quello contenutistico, concettuale. Non ci chiediamo, cioè, come si ripartiscono le proposizioni, ma come si ripartiscono i concetti, i significati che nella proposizione si esprimono. Da questo punto di vista, la fondamentale distinzione da cui occorre partire è tra concetti formali, ossia di significato formale, e concetti materiali, ovvero di significato materiale. Concetti formali sono quelli per la cui determinazione è irrilevante qualsiasi rimando a contenuti materiali. Essi si caratterizzano preci-

samente per la possibilità di fare astrazione da qualsiasi materia. Ad esempio, termini come oggetto, pluralità, connessione, numero, relazione, intero, parte, designano altrettanti concetti formali nella misura in cui il loro significato non implica alcun riferimento materiale. Certo, si può anche esemplificare il concetto di oggetto riferendosi a una pietra e quello di pluralità riferendosi ad uno stormo di uccelli. Ma ciò che contraddistingue questi e tutti i concetti formali è proprio il fatto che qualsiasi esemplificazione di questo tipo è superflua, e che essi, in ultima analisi, possono essere sufficientemente determinati, dal punto di vista logico, attraverso l'idea vuota del "qualcosa in generale". "Tutti i concetti formali si raggruppano intorno all'idea vuota del qualcosa o dell'oggetto in generale"<sup>312</sup>.

Passiamo ora ai concetti materiali. In questi concetti è sempre incluso un riferimento alla materialità<sup>313</sup>. Il significato di termini come pietra, uccello, casa, colore, spazio, sensazione, ricordo, esige necessariamente una determinazione materiale. Naturalmente, (*aggettivo materiale* andrà assunto qui nel senso più ampio - un senso-che, a dir il vero, Husserl stabilisce solo negativamente, a partire dalla sfera formale. Ogni concetto materiale è sussumibile sotto un concetto formale corrispondente; ovvero, ad ogni oggetto o ente materiale, nel senso lato qui in gioco, inerisce la forma vuota dell'oggetto o del qualcosa in generale. Ma è chiaro che la possibilità di questa sussunzione non elimina la differenza logica tra le due sfere concettuali, quella formale e quella materiale. Ad esempio, la sussunzione del concetto di albero sotto il concetto di oggetto fisico in generale è logicamente

---

<sup>312</sup> Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, M. Niemeyer, Halle, 1922, 3<sup>a</sup> ed. (1<sup>a</sup> ediz. 1900-1901) (Trad. it. a cura di G. Piana, Milano, Il Saggiatore, 1968, II vol., p. 42).

<sup>313</sup> Cfr. *Ricerche Logiche, Prolegomena a una logica pura*, vol. I, p. 249.

diversa dalla sussunzione del concetto di oggetto fisico in generale sotto il concetto di oggetto (o qualcosa) in generale. Gli alberi sono esempi di oggetti fisici in un senso completamente diverso da quello per cui gli oggetti fisici sono esempi di oggetti in generale. Ora, arriviamo al punto cruciale del discorso se osserviamo che, secondo Husserl, esistono leggi universali e necessarie non soltanto nella sfera formale, ma anche in quella materiale. Esistono verità formali, come quelle della logica e della matematica, così come esistono verità materiali attinenti a concetti e a nessi di concetti materiali. Entrambe sono determinabili a priori. Ma la verità materiali sono irriducibili a verità formali; esse concernono una materia e non sono trasponibili sul piano materialmente indeterminato dall'oggetto in generale.

L'ambiguità che può essersi manifestata fin qui nell'uso dei termini *forma e materia* si attenua se dal piano concettuale su cui ci siamo mossi, passiamo al piano linguistico. L'operazione della formalizzazione ci fa entrare in possesso, infatti, di un criterio più rigoroso per differenziare il lato formale da quello materiale, e di conseguenza le verità formali da quelle materiali. Se una proposizione, esprime una verità universale e necessaria, può essere formalizzata completamente, senza che venga meno il suo carattere di proposizione vera, ci troviamo di fronte ad una verità di tipo formale. Nel caso contrario, avremo a che fare con una verità materiale. Facciamo un esempio: "L'esistenza di questa casa include quella dei tetto, delle mura e delle altre sue parti". Ci troviamo chiaramente di fronte a una proposizione particolare, esprime una verità necessaria. E per rendersi conto che si tratta di una verità formale, o analitico-formale, come dice Husserl, basta verificare se, sostituendo con termini formali i termini materiali che in essa ricorrono, la sua verità viene meno. Evidentemente no. La proposizione "L'esistenza del-

l'intero  $G(a, b, c \dots)$  include l'esistenza delle sue parti  $a, b, c$ ," esprime indubbiamente una verità universale e necessaria. Qui il carattere di verità discende unicamente dalla forma logica della proposizione; la proposizione di partenza era una mera particolarizzazione di una verità analitico-formale. Il suo aspetto materiale, il suo riferimento a concetti concreti come casa, muri, tetto è risultato del tutto inessenziale ai fini del suo carattere di proposizione vera. E lo stesso vale per il riferimento esistenziale posto in essere dal questo: L'introduzione delle variabili lo ha infatti eliminato.

Ben altrimenti vanno le cose se esaminiamo un esempio di proposizione necessaria esprimente una verità materiale: "Questo colore presuppone la superficie su cui è diffuso. Anche questa proposizione particolare può essere ricondotta a una proposizione universale, e anche qui la posizione esistenziale può essere posta fuori gioco. Ma appare chiaro che ai termini *colore e superficie* non possono essere sostituiti termini formali, senza che la verità della proposizione si dilegui. La proposizione vera "ogni colore presuppone una superficie" non è dunque completamente formalizzabile ed è quindi un esempio di proposizione *sintetiche a priori* - o *analitico-materiale*, come potremmo anche dire onde eliminare qualsiasi parallelismo con le classiche definizioni date da Kant, che non corrispondono per nulla a queste e che, invero, dice Husserl, "non meritano affatto di essere chiamate classiche"<sup>314</sup>.

Riassumendo: oltre alle proposizioni empiriche, che hanno a fondamento atti di esperienza e che possono esprimere tuttalpiù leggi *a posteriori*, esistono due classi di proposizioni universali e necessarie: le proposizioni analitico-formali, che

---

<sup>314</sup> Cfr. G. Piana, *Introduzione a E. Husserl, L'intero e la parte*, op. cit., p. 16. Dello stesso autore si veda anche *Husserl, Schlick e Wittgenstein, sulle cosiddette 'proposizioni sintetiche a priori'*, "Aut Aut", n. 122, 1971, pp. 18-41.

sono vere unicamente in forza della forma logica; e le proposizioni sintetiche a priori o analitico-materiali, il cui carattere di verità discende invece dal significato di termini materiali. A questa bipartizione corrisponde una distinzione tra due classi di leggi universali e conseguentemente tra due gruppi di discipline a priori:

"Questa distinzione cardinale tra la sfera essenziale 'formale' e la sfera essenziale 'material' costituisce la vera differenza tra le discipline (e quindi le leggi e le necessità) analitiche a priori e sintetiche a priori"<sup>315</sup>.

A quale gruppo di discipline appartiene la filosofia? Nelle *Ricerche Logiche* questa domanda non riceve una risposta esplicita, anche se, implicitamente, soprattutto sulla base del testo della seconda edizione<sup>316</sup>, risulta palese che la filosofia, o meglio la fenomenologia, deve essere senz'altro inclusa tra le discipline dell'a priori materiale. Tutta la questione verrà però ripresa e ulteriormente elaborato, in una forma estremamente complessa, nella prima sezione di *Idee*, su cui sposteremo la nostra attenzione.

Ogni oggetto empirico particolare appartiene a un genere di oggetti. Ad ogni genere di oggetti corrispondono una e più scienze positive. Ad es., il genere mammifero è studiato non soltanto dalla zoologia, ma anche dalla storia naturale, dalla geografia, dalla biologia. Similmente, al genere sensa-

---

<sup>315</sup> *Ricerche Logiche*, II vol., p. 42.

<sup>316</sup> Tra la prima edizione delle *Ricerche Logiche* (1900-1901) e la seconda, che è quella definitiva (1913-1921), esistono differenze notevoli in cui si rispecchia l'evoluzione del pensiero husserliano verso la sua fase più matura. Le differenze riguardano però non tanto le analisi specifiche che Husserl conduce (e le *Ricerche Logiche* sono un testo in cui il momento analitico è assolutamente predominante) quanto l'impostazione di principio e le scelte terminologiche. Le varianti tra la prima e la seconda edizione sono riportate nella traduzione francese curata da Elie, Schérer, Kelkel (Parigi 1959-1963).

zione è interessata la dottrina psicologica della sensazione, intesa come ramo della psicologia generale, nonché la psicofisica, la fisiologia ecc.

Ma i vari campi di oggetti che in tal modo si ripartiscono e intersecano, non sono soltanto il territorio di indagine di scienze empiriche e fattuali, ma possono e in effetti sono anche studiate da discipline pure, aprioristiche. Per differenziare l'atteggiamento teoretico dei due gruppi di discipline, possiamo dire che, quantunque entrambi si occupino degli stessi campi di oggetti, le prime assumono questi oggetti nella loro fattualità concreta, le seconde mirano invece all'essenza o *eidōs* dell'oggetto, ovvero a ciò che appartiene, secondo una legge a priori, all'oggetto stesso. Dal punto di vista logico, che qui principalmente ci interessa, la distinzione che entra in gioco è la stessa che era presente nelle *Ricerche Logiche*: le scienze empirico-fattuali pervengono a conoscenze sintetiche a posteriori; quelle *eidetiche* o *essenziali* conducono invece a conoscenze analitico-materiali.

Se chiamiamo i vari generi di oggetti *regioni*, possiamo dire che le corrispondenti discipline eidetiche formano altrettante *ontologie regionali materiali*. Ogni scienza empirica avrà dunque a proprio fondamento una o più ontologie regionali. Il rapporto di fondazione va inteso qui nel senso che le dottrine sviluppate dalle ontologie regionali rappresentano una base conoscitiva logicamente implicita nel sapere delle rispettive scienze fattuali. Così, ad es., la geometria e la meccanica pura sono discipline eidetiche fondamentali rispetto alla fisica, perchè studiano ciò che i corpi fisici hanno di essenziale in quanto occupano uno spazio e sono suscettibili di movimento. Più in generale, alla regione *natura*, oltre al complesso delle scienze empiriche naturali realmente esistenti, corrisponde l'idea di una ontologia generale della natura, ossia di una scienza eidetica generale della natura.

Chiaramente, questa idea esprime solo una possibilità valida in linea dritto:

"Data l'idea di una scienza della natura completamente razionalizzata, cioè di una scienza in cui la teorizzazione sia così progredita che ogni singolarità in essa inclusa venga ricondotta ai suoi fondamenti essenziali, è chiaro che la realizzazione di questa idea dipende dalla costituzione delle corrispondenti scienze eideche; cioè accanto alla mathesis formale riguardante in egual maniera le scienze, dovranno costituirsi le discipline materiali-ontologiche che fissano con razionale purezza, cioè eideticamente, l'essenza della natura nonché tutte le modalità degli oggetti naturali"<sup>317</sup>.

Al di sopra non soltanto delle scienze empiriche, ma delle stesse ontologie materiali, va collocata, infine, *l'ontologia formale*, il cui campo o di competenza è la regione formale del *qualcosa in generale*. Il concetto di ontologia formale viene a coincidere esattamente con l'idea leibniziana di una *mathesis universalis o logica pura*. Storicamente le scienze che si situano in questo territorio sono la logica formale tradizionale e le svariate, e sempre crescenti, discipline matematiche formali, come l'aritmetica, l'algebra, l'analisi, l'insiemistica ecc.<sup>318</sup>.

---

<sup>317</sup> E. Husserl, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologische Philosophie, Erstes Buch, Husserliana*, Band III, Haag, M. Nijhoff, 1950 (*Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, libro primo, trad. it. a cura di G. Alliney e E. Filippini, Torino, 1976, pp. 26-27).

<sup>318</sup> L'espressione discipline matematiche formali non è per Husserl tautologica. Non tutte le discipline matematiche sono anche formali: la geometria, ad es., è sì una disciplina matematica, come vedremo, ma di tipo materiale e non formale. Questa distinzione, insieme al tema più generale dell'unità della mathesis universalis, verranno approfonditi da Husserl in *Formale und transzendente Logik*, Halle, 1929 (trad. it. a cura di Guido D. Neri, Bari 1966). In proposito cfr. S. Bachelard, *La logi-*

Dire che l'ontologia formale è *al di sopra* delle ontologie materiali ha un senso ben preciso. La regione formale non sta accanto alle regioni materiali, non si trova sullo stesso piano di queste:

Da una parte stanno le essenze materiali, e in un certo senso queste sono le essenze vere e proprie. Dall'altra parte sta sì un elemento eidetico, ma fondamentalmente diverso: cioè una mera forma essenziale, che è senza dubbio un'essenza, ma un'essenza completamente vuota, che nella sua vuota forma conviene a tutte le essenze possibili (...). La cosiddetta regione formale non sta dunque nel medesimo piano delle regioni materiali (...) anzi propriamente non è una regione, bensì una vuota forma di regione in generale"<sup>319</sup>.

Ritroviamo qui, in forma modificata, la fondamentale distinzione rilevata già nelle *Ricerche Logiche* tra sussunzione sotto un concetto formale e sussunzione sotto concetti materiali. Nelle *Idee* Husserl la esplicita fissando una distinzione logica tra *generalizzazione* e *formalizzazione*. Nel primo caso abbiamo la sussunzione di un contenuto sotto un genere superiore - ad es. sussumiamo il contenuto *rosso* sotto il genere *colore*, o il contenuto *sfumatura di rosso* sotto il genere *rosso*; nel secondo caso abbiamo la sostituzione del contenuto con la forma vuota del qualcosa in generale. Ed è chiaro che si tratta di cose sostanzialmente diverse; "le forme logiche non si trovano nelle singolarizzazioni relative di contenuto allo stesso modo del rosso in generale nelle diverse sfumature di rosso, o come il colore nel rosso e nel turchino, e in generale non si trovano *dentro* le singolarizzazioni in un senso che abbia sufficiente affinità con un rapporto di parte a

---

que de Husserl, *Etude sur logique formelle et logique transcendente*, Parigi, 1957.

<sup>319</sup> *Idee*, I, p. 28.



tutto per giustificare l'espressione esservi contenute<sup>320</sup>.

Se non si tenesse conto di tale distinzione, si arriverebbe alla conclusione di considerare la forma logica del qualcosa in generale - e ogni altra vuota forma logica - come *generi*, e precisamente come i generi supremi, onnicomprensivi, dell'essere. Ma l'erroneità di questa conclusione traspare dal fatto che dire di un oggetto concreto (ad es. questo albero) che è un oggetto in generale è un vuoto truismo e ha comunque un senso ben diverso dal dire che esso è un corpo fisico<sup>321</sup>.

Stabilita questa tripartizione tra settori scientifici, non ci resta che trovare l'*ubi consistam* logico della filosofia. La filosofia non va inclusa certamente tra le discipline empiriche, ma non va collocata, d'altro canto, neanche nel territorio dell'ontologia formale. A differenza delle prime, essa ricerca l'universalità e necessità delle proprie asserzioni; diversamente dalla seconda, mira a un sapere materiale, mira, cioè, a dire qualcosa sul mondo, sulle cose. La filosofia non può essere dunque che una ontologia materiale, una disciplina a priori di tipo materiale. Ma qual è il suo campo? Quale la regione che le compete? In prima approssimazione possiamo dire che il suo campo è quello dei vissuti della co-

---

<sup>320</sup> *Idee*, I, p. 34.

<sup>321</sup> Cfr. *Idee*, I, pp. 33.34. In questo ordine di idee è implicito ciò che Wittgenstein dirà nel *Tractatus* a proposito dei concetti formali. Ad esempio: "Così non si può dire, ad es., 'Vi sono oggetti', come si dice 'Vi sono libri' (...) Lo stesso vale delle parole 'complesso', 'fatto', 'funzionÈ', 'numero', ecc. Esse tutte designano concetti formali e sono rappresentate nell'ideografia da variabili, non da funzioni o classi (...) Espressioni come "1 è un numero", "vi è solo uno zero", e consimili sono tutte insensate. (È altrettanto insensato dire 'vi è solo un 1' quanto sarebbe insensato dire: '2 più 2, alle ore 3, è uguale a 4')", L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. it. a cura di A. Conte, Torino, 1968, p. 32 (prop. 4.1272).

scienza e che il suo scopo è di determinarne la struttura e i nessi essenziali. Su questi concetti dovremo ritornare; fin d'ora, tuttavia, si delinea una conclusione significativa. Dal punto di vista dello statuto logico dalle proprie asserzioni, la fenomenologia si trova, in quanto disciplina a priori materiale, sullo stesso piano di ogni altra ontologia regionale. Sotto questo aspetto essa è equivalente alla geometria, alla fisica teorica, alla dottrina pura dei colori e così via. E al pari di queste scienze, essa è sottoposta alla giurisdizione dell'ontologia formale. Le discipline della *mathesis universalis* esercitano cioè nei suoi confronti, come nei confronti di tutte le scienze, una funzione normativa, stabilendo regole formali che ogni discorso scientifico deve rispettare. Un'analoga funzione normativa è svolta, del resto, dalle stesse ontologie materiali rispetto alle corrispondenti scienze empiriche - ad es. dalla geometria rispetto alla fisica.



3 - *Scienze esatte e scienze descrittive.*  
*Geometria e fenomenologia*

L'equivalenza logica tra le varie discipline materiali non esclude che sotto altri aspetti sussistano differenze profonde. In particolare la considerazione del metodo e della struttura logica della teoria consente di tracciare una fondamentale linea di demarcazione tra *scienze esatte* o *matematiche* e *scienze descrittive*. Come esempio del primo gruppo, Husserl prende, e non a caso, la geometria, ovvero la disciplina materiale matematica per eccellenza. Fissando in termini molto semplici alcune caratteristiche generali della teoria e del metodo geome-

trico, determineremo in via preliminare che cosa la fenomenologia non è.

In primo luogo, la geometria ha una struttura rigorosamente deduttiva. Sulla base di un numero limitato di assiomi e definizioni, essa può dedurre in tutte le loro proprietà e rapporti essenziali, la totalità delle possibili figure dello spazio. La regione geometrica è dunque completamente dominabile, e nella massima esattezza, a partire dai suoi concetti fondamentali. Ogni sua proposizione è ricavabile analiticamente, e pertanto "i concetti vero e conseguenza logico-formale degli assiomi sono equivalenti, e così pure i concetti falso e inconseguenza logico formale degli assiomi"<sup>322</sup>.

La totalità delle formazioni geometriche è una *varietà matematica*, e la geometria, che assume questa varietà come oggetto, è una disciplina matematica in senso stretto. Più precisamente, essa è un sistema *definito* di assiomi, nel senso che la sua varietà è definibile integralmente per via esclusivamente analitica. La geometria è sì dunque una disciplina materiale - e questo lo si evince dal carattere materiale dei suoi assiomi, ma è costruita matematicamente<sup>323</sup>.

Possiamo ora domandarci se è pensabile che la fenomeno-

<sup>322</sup> *Idee*, I, p. 154.

<sup>323</sup> Il par. 72 di *Idee* I riprende una serie di motivi che Husserl cominciò a elaborare già negli scritti di filosofia della logica e della matematica seguiti, negli anni 90', alla pubblicazione della *Filosofia dell'aritmetica* (1891), e che soprattutto per quanto attiene ai concetti di varietà e di definitezza confluiranno nei parr. 69-70 dei *Prolegomena a una logica pura* (*Ricerche Logiche*, vol. I, pp. 251 sgg.). In una nota di *Idee* I egli esprime un certo rancore per lo scarso riconoscimento attribuito ai suoi studi logico-matematici: "Qualcuno di questi concetti è entrato nell'uso, senza che ne venisse nominata la fonte. La stretta relazione del concetto di definitezza con lo 'assioma della completezza' introdotto da D. Hilbert per la fondazione dell'aritmetica apparirà senz'altro ad ogni matematico" (3 del, I, p. 155). 15.

logia si sviluppi con procedimenti affini a quelli geometrici, che stabilisca cioè un sistema di assiomi e da questi ricavi analiticamente tutto ciò che inerisce per essenza a tutte le possibili specie di vissuti della coscienza. Porsi questo interrogativo non significa altro, in sostanza, che chiedersi se la corrente di coscienza è una genuina molteplicità matematica. Cioé: "Preso nella sua fatticità è essa uguale alla natura fisica che certo, se intendiamo rigorosamente l'ideale che in ultimo guida i fisici, dovrebbe venire considerata come una concreta molteplicità matematica?"<sup>324</sup>.

È facile riconoscere in queste parole una questione che, in termini e in contesti variabili, attraversa gran parte della discussione filosofica a cavallo tra otto e novecento, e che abbiamo visto spesso affiorare negli autori fin qui studiati. È possibile dare alla psicologia e in generale a una dottrina della coscienza la struttura di una scienza fisico-matematica? Nel rispondere a questa domanda, Husserl raggiunge, come in altri casi, un superiore livello di chiarezza.

Vediamo anzitutto che cosa consente alla geometria di essere una scienza esatta. Naturalmente, con esattezza non si dovrà intendere qualcosa di arbitrario o di soggettivo, ma un carattere intrinseco alla concettualità e al discorso geometrico. I concetti geometrici sono assolutamente esatti in un senso che esclude completamente, ad es., la possibilità di gradi di esattezza, ovvero di maggiore o minore esattezza. La misurazione di un corpo fisico conduce sempre a risultati più o meno esatti; e il perfezionamento della strumentazione tecnica comporta la possibilità di una esattezza sempre maggiore. Ma è in tutt'altro senso che usiamo il termine quando parliamo, ad es., della esattezza della definizione di linea retta o dell'esattezza del rapporto numerico tra raggio e circonferenza. Qui l'esattezza è, appunto, una caratteristica

---

<sup>324</sup> *Idee*, I, pp. 155-156.

interna al concetto: o meglio, sono i concetti stessi della geometria ad essere per loro natura esatti.

La ragione di ciò sta, per Husserl, nel fatto che i concetti con cui la geometria ha a che fare sono oggetti ideali, costruiti attraverso un procedimento di idealizzazione:

"I concetti geometrici sono confetti ideali, essi esprimono qualcosa che non si può vedere (...). I concetti esatti hanno i loro correlati in essenze, che hanno il carattere di idee in senso kantiano"<sup>325</sup>.

Il triangolo disegnato alla lavagna, come qualunque altra rappresentazione sensibile; non esemplifica l'oggetto ideale triangolo, ma si limita a fornirci un supporto che resta estrinseco al ragionamento geometrico. Nessuna delle proprietà geometriche del triangolo inerisce alla figura disegnata. Tra il primo e il secondo termine vi è uno scarto che, a priori, possiamo considerare inesauribile, e che è tale per il semplice fatto che il primo è una idea e il secondo una cosa concreta. L'idealizzazione, la costruzione dell'ente geometrico è un processo che trae origine dal mondo delle cose, dal mondo delle forme sensibili che cadono sotto la nostra percezione, ma che a partire di qui non costruisce altre cose, altre forme sensibili, bensì idee, ossia, dirà Husserl, 'formazioni spirituali'<sup>326</sup>.

Nella fenomenologia tutto ciò non accade - anche se accade qualcosa di analogo, che potrebbe giustificare, in un senso modificato, il termine idealizzazione. In primo luogo, una idealizzazione nel senso della geometria è, nel campo dei vis-

---

<sup>325</sup> *Idee*, I, p. 157. Il problema dell'idealizzazione della geometria verrà ripreso e ampliato da Husserl in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, L'Aia 1959 (trad. it. di E. Filipini, Milano 1971) in un contesto fortemente orientato in senso ideologico. In proposito si veda E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano, 1965.

<sup>326</sup> *La crisi delle scienze europee*, op. cit., appendice II, p. 276.

suti e dei loro rapporti, del tutto impossibile. Il concetto di triangolo può scaturire dalle forme triangolari più o meno precise che percepiamo intorno a noi, perché in quest caso si dà la possibilità di una determinazione sempre più esatta, di una percezione di forme sempre più precise; rispetto a questo processo di crescente determinazione di esattezza, l'idealizzazione geometrica altro non è che la posizione di un limite ideale, che proprio perché ideale resterà per sempre al di fuori del processo. Ora, è chiaro che nulla del genere può verificarsi nel caso di una percezione, di un ricordo, di un giudizio o di qualunque altro vissuto dell'esperienza. In che senso potremmo contrapporre l'inesattezza o l'esattezza relativa delle nostre concrete percezioni all'esattezza intrinseca a un presunto concetto ideale di percezione? Che senso avrebbe affermare che le proprietà dell'idealità della percezione non appartengono per principio alle nostre effettive percezioni? Queste proprietà dovrebbero sorgere da un passaggio al limite, dall'ideale compimento di un processo diretto verso l'esattezza assoluta, verso una completa purificazione. Ma che cosa c'è qui da purificare o da rendere più esatto? Tra due triangoli disegnati alla lavagna si può sempre dire quale dei due è il più esatto; e in un certo senso è proprio in questa possibilità che risiede la condizione dell'idealizzazione geometrica - anche se sotto un altro aspetto il rapporto si potrebbe invertire. Ma fra due percezioni un confronto simile non avrebbe alcun fondamento; qualsiasi risposta si dia, quale che sia il criterio adottato, si tratterà in ogni caso di una risposta arbitraria. Ancora: ogni percezione comporta sempre un elemento di imprecisione; il limite del campo visivo presenta sempre una frangia di indistinzione. Ora, in che senso potremmo procedere ad una determinazione esatta di questa indistinzione? In seguito risulterà che questa è una questione legittima da un punto di vista fenomenologico. Ma qui si

può osservare che il procedimento da seguire non dovrà certamente essere quello della geometria, salvo incorrere in un palese controsenso.

Appare chiaro quindi che alla fenomenologia, in quanto ontologia materiale della regione coscienza o esperienza, è preclusa la via della idealizzazione geometrica. Partendo di qui sorgono però altri problemi: la preclusione della idealizzazione geometrica preclude forse, in senso generale, anche l'accesso al campo della esattezza, della determinazione univoca, della scientificità? Tra l'ideale di scientificità delle discipline matematiche, formali o materiali, e l'ideale di scientificità delle scienze empiriche e naturali, esiste forse soltanto la sfera delle intuizioni vaghe e indeterminate, delle illuminazioni mistiche, dell'*obscurantisme du vécu*, per dirla con Ricoeur?<sup>327</sup>.

La centralità di questo interrogativo dovrebbe a questo punto risultare evidente: esso pone un problema che è sorto storicamente, almeno in questa forma, nella seconda metà del XIX secolo e che ha rappresentato il nodo cruciale della riflessione di tutti gli autori che siamo andati considerando. All'interno stesso della filosofia del novecento, esso fa del resto da spartiacque tra grandi correnti di pensiero.

Il problema della possibilità di una disciplina apriorica non matematica si interseca peraltro con un'ulteriore questione. Il carattere di scienza matematica in senso pregnante della geometria non deriva soltanto dall'esattezza e univocità dei suoi concetti, ma anche dalla sua struttura analitico-deduttiva. Le proposizioni della geometria non sono indipendenti l'una dall'altra. Nessuno dei suoi teoremi è dimostrabile in se stesso, a prescindere dal sistema degli assiomi e delle definizioni. Ogni parte della teoria geometrica è una conseguenza logica del sistema, ed è anzitutto in questo

---

<sup>327</sup> *Venté et Verification*, autori vari, Den Haag, 1969, p. 197.

aspetto che risiede il suo valore teoretico e la sua certezza. Qui la verità coincide con la logicità. E se è vero, come vedremo, che anche in sede geometrica può intervenire una forma speciale di evidenza intuitiva, è anche vero che la certezza del discorso geometrico non deriva innanzitutto da questa fonte, ma da quel tipo di evidenza che è propria del metodo logico e che scaturisce dall'applicazione di regole formali.

Ora, posto che la possibilità di un a priori non geometrico, ancorchè materiale, sussista, il che è per Husserl indiscutibile, come stanno le cose qui dal punto di vista della forma della teoria, delle sue connessioni interne e del tipo di evidenza che deve inerire alle sue varie parti? È pensabile che anche in questo campo si possano utilizzare i procedimenti deduttivi, che si mostrano tanto fecondi nelle scienze esatte? O forse anche sotto questo aspetto occorre ricercare una direzione diversa?

Finora abbiamo sollevato problemi, ora è venuto il momento di cercare le risposte. L'impossibilità sostanziale di operare idealizzazioni di tipo geometrico e di stendere così sui propri oggetti un 'tessuto di idee, per dirla con un'espressione dell'ultimo Husserl, impedisce alla fenomenologia di essere una scienza esatta in senso matematico. La conseguenza è che la fenomenologia non si occuperà di idee, ma delle cose stesse. Essa, ad es., non sostituirà alla concrete percezioni un costrutto ideale, ma si volgerà e parlerà direttamente dei nostri effettivi atti percettivi. In questo necessario privilegiamento delle cose rispetto alle *ides* troviamo il primo elemento che fa della fenomenologia una scienza descrittiva.

E tuttavia la vocazione fondamentale della fenomenologia resta pur sempre quella di essere una scienza eidetica, ossia una disciplina a priori che ha come oggetto una regione materiale. La sua natura descrittiva non elide, ma solo specifica il suo rapporto di parentela con la geometria. È vero che essa



si occupa dei nostri vissuti concreti, ma quel che dice intorno ad essi deve valere necessariamente e in senso universale. Stabilendo, ad es., ch  in ogni atto percettivo ha luogo una posizione d'essere, stabilisce una legalit  dell'esperienza che   valida a priori e si applica in assoluto ad ogni possibile atto percettivo. Non si porr  qui in nessun caso l'esigenza di una verifica sperimentale; se mai,   da questa legalit  a priori che scaturir  una norma che la psicologia empirica potr  eventualmente utilizzare per discriminare sperimentalmente ci  che   attivit  percettiva da ci  che non lo  .

Tutto ci  introduce il secondo elemento che caratterizza la fenomenologia in quanto scienza descrittiva. Nella geometria, come abbiamo visto, un rapporto tra idealit  e oggetti concreti esiste solo per quel che concerne il processo di formazione dell'idealit  stessa. In senso rigoroso, non si pu  dire che le verit  della geometria si applicano alle cose. Le figure circolari che vediamo nel nostro mondo circostante non hanno le propriet  geometriche della idealit  *cerchio*. Ne consegue, ad es., che la fisica per fondarsi sulla geometria ed ereditarne cos  l'ideale di scientificit , deve operare a sua volta su costruzioni ideali.

Nella fenomenologia questo non succede. Le strutture che essa descrive sono le strutture *della* nostra esperienza. I nostri vissuti esemplificano in senso stretto le legalit  che la fenomenologia enuncia. Ad Husserl   stata spesso rivolta l'accusa di aver riesumato l'idealismo platonico.   stata presa di mira soprattutto la distinzione tra fatti ed essenze, e la pretesa di fare della fenomenologia una scienza di essenze. Ma che cosa sono queste essenze? Che cosa si deve intendere, ad es., con *essenza* (o *eidos*) della percezione? Gi  a questo punto possiamo rispondere con chiarezza: l'essenza della percezione   ci  che inerisce necessariamente, ossia secondo una legge materiale a priori, alle nostre concrete percezioni. Qui,

per così dire, l'universale non è *ante rem*, come in geometria, ma *in re* - e se ci si vuole richiamare ai testi sacri è forse ad Aristotele più che a Platone che ci si deve indirizzare.

Un terzo punto differenziante riguarda il problema dell'evidenza che deve sorreggere gli enunciati fenomenologici. Della nozione fenomenologica di evidenza dovremo occuparci più avanti, discutendo del metodo husserliano. Per ora non ci chiediamo come fare per ottenere i risultati che la fenomenologia vuole conseguire, ma solo quale deve essere la loro forma. Parimenti, non ci chiediamo quale deve essere l'ideale dell'evidenza fenomenologica e come può essere realizzato, ma soltanto quale rapporto deve sussistere in generale tra affermazioni fenomenologiche ed evidenza.

La peculiare natura del rapporto tra verità fenomenologica ed oggetti concreti (o, se si preferisce, tra essenze e fatti) mostra che anche rispetto all'evidenza, la fenomenologia non può che differenziarsi radicalmente dalla geometria e in generale da tutte le scienze esatte. Se ogni proposizione fenomenologica enuncia una caratteristica che inerisce, secondo una legge a priori, agli oggetti concreti su cui essa verte, allora non può essere instaurato tra le varie parti della teoria fenomenologica alcun ordine logico-deduttivo. Non si possono distinguere nella fenomenologia assiomi, o comunque concetti fondamentali, da cui dedurre analiticamente ulteriori affermazioni - la cui verità dipenderebbe quindi unicamente, in base al principio di non contraddizione, da altre proposizioni. Da questo punto di vista, tutte le affermazioni fenomenologiche si trovano sullo stesso piano. Il che equivale a dire che ogni affermazione richiede una sua autonoma legittimazione; e che ognuna, dunque, deve essere sorretta da un'evidenza specifica e diretta - e non dall'evidenza indiretta del metodo logico.

L'impossibilità di costruire la fenomenologia secondo un

ordine deduttivo, non impedisce, d'altro canto, che ad essa, sotto un altro aspetto, sia attribuito un ordine logico, una gerarchizzazione logica delle sue parti. Anzi, questo ordine deriva dalla natura stessa della sua regione, ossia dal fatto che gli oggetti di cui si occupa, si ordinano naturalmente a partire dalle ultime particolarizzazioni concrete, secondo una gerarchia di generi e specie. Ad es., il genere *percezione* rientra nel genere superiore *vissuto*, ma ha al tempo stesso, sotto si sé, le specie *percezione di cose*, *percezione di persone*, *percezione di animali*, e così via. Si potrà dire quindi che certe caratteristiche della percezione sono deducibili analiticamente dalle caratteristiche del genere superiore vissuto. Ad es., dalla proposizione "tutti i vissuti hanno un oggetto intenzionale" si può ricavare la proposizione "tutti i vissuti percettivi hanno un oggetto intenzionale". Ma a parte il fatto che anche quest'ultima proposizione è suscettibile di una legittimazione autonoma e di una evidenza specifica - cosa che non accade in geometria -, è anche chiaro che da simili connessioni deduttive non può trarre origine un ordinamento deduttivo che abbracci la totalità della teoria. I generi fenomenologici supremi non sono concetti assiomatici, ma formazioni concettuali di grado superiore costruite, determinate, attraverso progressive astrazioni, sulla base delle ultime singolarità concrete. Nel rapporto tra singolarità, specie e generi si presenta qui, se mai, una situazione più simile a quella delle scienze induttive. Ma ovviamente anche rispetto a queste andrà ribadita la indipendenza dei vari livelli e la possibilità di autonome legittimazioni:

"È poi manifesto che non sussiste alcuna dipendenza delle operazioni dei gradi superiori da quelle dei gradi inferiori, quasi che si esigesse in linea metodica un sistematico procedimento induttivo, un'ascesa graduale lungo la scala delle generalità"<sup>328</sup>.

Una conseguenza importante di tutto questo è che dall'inda-

---

<sup>328</sup> *Idee*, I, p. 159.

gine fenomenologica vengono escluse, oltre alle teorizzazioni deduttive, anche le argomentazioni indirette e ipotetiche di qualsiasi tipo:

"Non che i procedimenti mediati le siano addirittura proibiti; ma poiché tutte le sue conoscenze debbono essere descrittive (...) i ragionamenti ed i procedimenti nonintuitivi di qualunque specie hanno soltanto il significato metodico di condurci davanti alle cose, che una successiva visione diretta dell'essenza deve portare a datiti"<sup>329</sup>.

I ragionamenti, le argomentazioni astratte, le costruzioni ipotetiche, sono ammesse in fenomenologia solo in via subordinata, come strumenti di appoggio per aprirsi la via verso l'evidenza immediata. In un certo senso, potremmo dire che qui l'argomentare indiretto svolge la stessa funzione che è assolta in geometria dall'evidenza sensibile. La situazione si è così completamente capovolta.

Il richiamo all'evidenza rappresenta uno degli aspetti più tipici e storicamente rilevanti dell'impostazione husserliana. In questo modo vengono poste fuori gioco non soltanto l'idea di una psicologia matematica - idea che in fondo non aveva mai trovato una effettiva realizzazione -, ma - anche quelle psicologie ipotetiche e costruttive che già Dilthey, alla sua maniera, aveva radicalmente criticato.



#### 4 - II metodo della fenomenologia. Husserl e Brentano

Venendo a esaminare il metodo della fenomenologia occorre anzitutto sgombrare il terreno da un fraintendimento che è

---

<sup>329</sup> *Idee*, I, p. 159.

gravato pesantemente su una parte cospicua delle interpretazioni e utilizzazioni 'del pensiero husserliano. Il metodo di Husserl è stato sovente e sbrigativamente presentato più o meno in questi termini: quel che il fenomenologo deve fare è descrivere la propria esperienza, cercando di non aggiungere né togliere niente a ciò che gli si offre nell'intuizione immediata; mettendo tra parentesi tutti i propri pregiudizi, scientifici o ingenui che siano, egli deve attenersi al proprio vissuto, a ciò che gli si presenta, così come gli si presenta<sup>330</sup>. Di fronte a una simile metodologia, due sono i giudizi che si possono dare: o si tratta di una posizione tanto pretenziosa quanto ingenua e semplicistica, che nasce non da un'epoché cartesiana, ma da una rimozione freudiana di un'intera tradizione filosofica; oppure quel che Husserl si limita a fare è soltanto elaborare una nuova versione - assai più rozza di quella originale - della psicologia antiassociazionistica di fine ottocento, di un James, di un Dilthey, di un Bergson prima

---

<sup>330</sup>Ancora recentemente L. Kolakowski è incorso in questa banale semplificazione. A proposito del problema della certezza in Husserl, egli scrive: "Come già Descartes, Husserl mancò di fornire una distinzione chiara tra certezza psicologica e certezza oggettiva. Egli parla dell'intuizione come di una esperienza speciale. Ma l'esperienza è un fatto psicologico; e come dunque potremmo parlare di un significato indipendente da questi fatti? Senza dubbio di questa speciale esperienza si presume che scopre il significato, e non che lo produca; ma come possiamo essere certi di aver raggiunto il significato giusto? Probabilmente verrà fuori che il contenuto ultimo dell'esperienza non è comunicabile (...). L'esperienza della certezza nell'accezione husserliana appare altrettanto comunicabile di un'esperienza mistica" (*Husserl and the Search for Certitude*, Yale University 1975, trad. it. di G. Ferrara, Bari, 1978). Ed è naturale che partendo da tali premesse Kolakowski arrivi alla fine ad affiancare il metodo husserliano al metodo bergsoniano dell'intuizione: "Dunque, sia in Bergson che in Husserl l'intuizione possiede i connotati basilari di un'esperienza mistica, ed è, al medesimo titolo di questa, comunicabile" (ivi, p. 83).

maniera. Ciò che in entrambi i casi non quadrerebbe, è la sproporzione tra l'estremo semplicismo e arcaismo di questa metodologia e l'elevatezza degli obiettivi filosofici che Husserl assegna al suo pensiero - un contrasto, questo, che si manifesterebbe, peraltro, anche rispetto al grande sforzo di riflessione metodologica che Husserl ha dispiegato. Sarebbe veramente sconcertante poter risolvere tutto nelle scarse formule che abbiamo citato. In realtà, quelle formule instradano in una direzione completamente sbagliata. Non che Husserl stesso non abbia usato spesso e volentieri frasi dello stesso tenore - e questa circostanza ha indubbiamente alimentato i fraintendimenti. Ma il senso in cui vanno lette deve essere ricercato altrove, ed è comunque un senso assai più complesso e articolato di quello che esse, prese isolatamente, suggeriscono.

La via più indicata per affrontare il metodo fenomenologico ci è offerta dalle critiche che Husserl ha mosso contro la psicologia di Brentano. Questo avvio ci si raccomanda non soltanto perché le tesi che Husserl prende di mira sono quelle che abbiamo discusso ampiamente nel primo capitolo, ma anche e soprattutto, ovviamente, perché Brentano, con la sua psicologia, è l'autore che più profondamente ha influenzato la riflessione husserliana e che più è andato vicino a un'impostazione di tipo fenomenologico. Questa influenza non è limitata all'assimilazione di alcuni fondamentali motivi teorici, quali il concetto di intenzionalità o la teoria del giudizio, ma si estende all'idea stessa di una dottrina pura dell'esperienza, in cui il momento della evidenza intuitiva si accompagna a quello di una rigorosa fissazione concettuale.

Nella appendice alle *Ricerche Logiche* intitolata, *Percezione esterna e interna - Fenomeni fisici e psichici*, viene discussa la teoria brentaniana secondo la quale i fenomeni psichici vengono percepiti dall'interno, in una piena evidenza che ga-

rantisce in modo incontestabile della loro esistenza. In tale evidenza risiede la ragione della superiorità gnoseologica della psicologia sulle scienze naturali. Esplicitando un rimando a Cartesio che in Brentano resta tacito, Husserl così riassume il nucleo di questa teoria:

"Per quanto io possa estendere il dubbio critico-conoscitivo, non posso tuttavia dubitare che io sono e dubito, e anche che io rappresento, giudico, sento o comunque si definiscano i fenomeni internamente percepiti, nel momento in cui io ho appunto di essi un'esperienza vissuta; in tal caso il dubbio sarebbe infatti evidentemente irrazionale. Quindi dell'esistenza degli oggetti della percezione interna abbiamo la 'evidenza', quella conoscenza chiara, quella certezza incontestabile che caratterizza il sapere in senso rigoroso".

Secondo Brentano, dunque, una percezione è evidente se è interna, ed è ingannevole, o comunque passibile di esserlo, se è esterna. L'evidenza incontestabile della percezione, e del sapere su di essa fondato, sorgerebbe pertanto dal puro e semplice fatto di essere rivolta verso l'interno. Contro questo principio, Husserl avanza le seguenti obiezioni:

"Vi è certamente una differenza del tutto giustificata tra percezione evidente e non evidente, tra percezione illusoria e non illusoria. Ma se con percezione esterna si intende, come è naturale e come del resto fa anche Brentano, la percezione delle cose, proprietà, eventi fisici, ecc., e con percezione interna tutte le altre percezioni, questa suddivisione non coincide affatto con la precedente. Così, ogni percezione dell'io, o ogni percezione di uno stato psichico che si riferisca all'io, non è certamente evidente, se l'io viene inteso appunto come ciò che ognuno intende con questo termine, e come ciò che ognuno crede di percepire nella percezione dell'io, cioè la propria personalità empirica. È chiaro anche che la maggior parte delle percezioni degli stati psichici non possono essere

evidenti, dal momento che vengono percepiti come localizzati nel corpo. Io percepisco che l'angoscia mi serra la gola, il dente mi duole, L'affanno mi tormenta il cuore nello stesso senso in cui percepisco che il vento scuote gli alberi, e questa scatola è quadrata ed ha un colore scuro, ecc' Naturalmente vi sono qui, oltre alle percezioni interne, anche percezioni esterne: ma ciò non muta il fatto che i fenomeni psichici, così come sono percepiti, non esistono"<sup>331</sup>.

A questo attacco Brentano reagirebbe facendo notare che nelle obiezioni non si tiene conto di una fondamentale distinzione della sua psicologia quella tra osservazione interna e percezione interna. La prima è inattuabile, e i risultati a cui conduce sono pertanto illusori e inaccettabili. La seconda è invece non soltanto possibile, ma necessaria: la coscienza interna dei propri fenomeni psichici è infatti una parte essenziale, non indipendente, dai fenomeni stessi. Ciò, che percepiamo internamente, esiste necessariamente, così come lo percepiamo. Ha luogo qui un afferramento del vero, una *Wahrnehmung*. Ma in risposta a queste controdeduzioni brentaniane, alquanto prevedibili in effetti, Husserl rincara la dose:

"So bene ciò che si obietterà a questo punto: non ci è forse sfuggita la differenza tra percezione e appercezione? La percezione interna significherebbe il vivere in modo semplicemente cosciente gli atti psichici, essi vengono assunti in ciò che sono, e non nel modo in cui vengono appresi, appercepiti. Si dovrebbe pensare che ciò che vale per la percezione interna, debba valere per quella esterna? Se l'essenza della percezione non risiedesse nella appercezione, sarebbe assurdo parlare di percezione in rapporto all'esterno, alle montagne, ai boschi, alle case, ecc'; si abbandonerebbe completamente il senso normale della parola percezione, che si manifesta an-

---

<sup>331</sup> *Ricerche Logiche*, II vol., p. 536.



zitutto in questi casi. La percezione esterna è appercezione, quindi l'unità del concetto richiede che sia tale anche la percezione interna"<sup>332</sup>.

Indubbiamente Husserl sottovaluta lo sforzo estremo compiuto da Brentano per ricercare un metodo di analisi psicologica che conseguisse l'evidenza e la scientificità, senza cadere nelle aporie dell'introspezione. Che lo sottovaluti si mostra già dal fatto che egli usa i termini appercezione (*Apperzeption*) e apprensione (*Apprehension*) in luogo del brentano osservazione (*Beobachtung*), reintroducendo in tal modo quel parallelismo tra percezione interna e percezione esterna - e conseguentemente tra fenomeni psichici e fisici - che Brentano aveva cercato in tutti i modi di superare. Nonostante ciò, tuttavia, Husserl coglie nel segno evidenziando un'ambiguità intrinseca al discorso di Brentano. Qual è la portata gnoseologica della percezione interna? In che modo essa fornisce una base di esperienza al sapere? A un sapere che, per giunta, vorrebbe essere indubitabile, apriorico? Non vi è qui una contraddizione?

In effetti, le analisi che Brentano elabora, confermano l'esistenza di una contraddizione. Esse dovrebbero innestarsi sull'esperienza interna, traendovi tutta la loro solidità, ma di fatto si sviluppano secondo un metodo argomentativo e concettuale, che risulta alla fine privo di qualsiasi supporto. L'a priori che Brentano realizza - e che, malgrado le presenti considerazioni fungerà da idea guida per lo stesso Husserl - resta un a priori speculativo, perché non scaturisce da una definitiva chiarificazione del rapporto tra esperienza, verità ed evidenza<sup>333</sup>.

In sostanza, l'accusa che Husserl muove a Brentano è la

---

<sup>332</sup> *Ricerche Logiche*, II vol., pp. 536-537.

<sup>333</sup> Queste critiche di Husserl colpiscono la *Psicologia dal punto di vista empirico*, mentre non investono le dottrine elaborate da Brentano negli scritti successivi. Non risulta, peraltro, che Husserl avesse una conoscenza approfondita di tali opere.

stessa che egli rivolge contro ogni psicologia naturalistica. O più propriamente, contro ogni filosofia psicologica, giacché ciò che egli critica non è tanto la legittimità di una psicologia empirica, quanto le pretese filosofiche, soprattutto fondazionali, che essa avanza. Finché ci muoviamo sul piano delle datità concrete, dei fatti psichici così come effettivamente ci vengono dati o come li viviamo - e non ha nessuna importanza, naturalmente, che si usino i termini intuizione, percezione, introspezione e così via -, non si esce dal terreno della scienza naturale e non si può tendere che all'accertamento di leggi empiriche - leggi equivalenti, sul piano gnoseologico, a quelle delle scienze fisiche.

Una prima caratterizzazione negativa del metodo fenomenologico è quindi questa: esso taglia di netto con qualsiasi approccio di tipo psicologico-introspeztivo. Più precisamente: la fenomenologia ha sì a che fare con i fatti - non per niente è una ontologia materiale, tuttavia, non parte dall'ispezione di fatti, di esistenze concrete, perché questa direzione inevitabilmente empirica la condurrebbe a conclusioni altrettanto inevitabilmente empiriche. I fatti debbono entrare in gioco, ma secondo una impostazione metodica radicalmente nuova. La questione che in questi termini ci si prospetta, riguarda in linea generale il processo di coglimento e di fissazione di una conoscenza vera. A questo tema Husserl dedica alcune riflessioni della *Prima* e della *Sesta Ricerca Logica*, che ora dovremo prendere in considerazione. È interessante notare che occupandoci a tal punto di questo argomento entriamo senz'altro *in medias res*: le analisi husserliane che esamineremo sono infatti analisi fenomenologiche, nelle quali è già operante, dunque, il metodo della fenomenologia. Ne consegue una situazione a prima vista paradossale, ma è in realtà tipica di un certo orientamento di pensiero: l'illustrazione del metodo è parte integrante del pensiero fenomenologico. La fenomenologica si autogiustifica dall'interno.

Questa situazione trova del resto conferma nella stessa evoluzione storica della riflessione husserliana: una esplicita teorizzazione metodologica la troviamo soltanto nel primo volume delle *Idee*, mentre la ricerca fenomenologica vera e propria comincia senz'altro già nelle *Ricerche Logiche*, se non prima<sup>334</sup>.

Partiamo dalla nozione di *segno*. Nella *Prima Ricerca* Husserl *distingue* due sensi in cui questo termine può essere impiegato. Nel *primo* senso, possiamo dire che il segno funge da *segnale* e che ha un rapporto di *indicazione* con ciò di cui è segno; nel secondo, si può dire che esso funge da *espressione* e che è in un rapporto di *significazione* con ciò che esprime. L'essenza dei segni, intesi come segnali, risiede nel fatto che essi vengono assunti da chi li percepisce come motivi per la convinzione o la supposizione dell'esistenza di ciò che essi indicano. Un segnale, la bandiera di una nave, ci motiva a ritenere che la nave appartenga a una certa nazione. Similmente, un sorriso ci motiva ad attribuire allegria a chi sorride. In entrambi i casi, e in generale in tutti i rapporti di indicazione, il segnale ci informa, ci *rende noto* qualcosa. Un'altra caratteristica che delimita ulteriormente la classe dei segnali, è che il rapporto di indicazione non è necessariamente fondato su di una connessione oggettiva tra il segnale e la informazione resa nota. Una tale connessione può certamente sussistere - si pensi, ad es., ai sintomi di una malattia - ma essa è inessenziale rispetto all'istituzione del rapporto di indicazione. Perchè questo rapporto si instauri, è sufficiente che qualcosa crei in noi la convinzione che esista

---

<sup>334</sup> La teorizzazione del metodo fenomenologico contenuta nel primo libro delle *Idee* è preceduta cronologicamente dalle analisi metodologiche che Husserl svolge nel 1907 a Gottinga in un corso di lezioni, intitolato "Hauptstücke aus der Phänomenologie und Kritik der Vernunft". Cfr. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie*, Fünf Vorlesungen, Husserliana, Band II, Haag, 1950.

qualcos'altro. E a tal fine è superfluo che la convinzione abbia un fondamento razionale o sia il risultato di una mera convenzione. In un'argomentazione logica, il nesso tra una premessa e una conseguenza non è un rapporto di indicazione. In un certo senso, si può anche dire che la presenza della premessa motiva una convinzione. Ma, a ben vedere, ciò di cui siamo convinti qui non è tanto e non è soltanto il sussistere della conseguenza, quanto la necessità razionale di questo sussistere. Qui la convinzione è diretta propriamente sull'esistenza di una connessione oggettiva, e ciò ci porta nel campo delle deduzioni, ossia in un ambito concettualmente distinto da quello dei segnali.

Passiamo ai segni in quanto espressioni. In prima approssimazione, possiamo dire che con espressioni si debbono intendere le espressioni linguistiche, ovvero i discorsi e le parti di discorso. Dalla sfera delle espressioni restano così esclusi buona parte dei fenomeni a cui nel linguaggio comune diamo questo nome. Si è soliti dire, ad es., che i tratti del volto portano a espressione gli stati d'animo, che l'opera d'arte esprime il pensiero dell'artista, che nei gesti si esprimono le intenzioni, e così via, ma in tutti questi casi abbiamo a che fare, in realtà, con segnali e rapporti di indicazione:

"Siffatte 'espressioni' non hanno propriamente alcun significato. Ed è indifferente che qualcuno sia in grado di interpretare le nostre manifestazioni esteriori istintive (ad es. 'i movimenti espressivi'), riuscendo per loro mezzo a sapere molte cose sui nostri pensieri e sentimenti. Essi gli 'significano' qualcosa, in quanto appunto li interpreta: ma anche per lui non hanno un significato nel senso pregnante dei segni linguistici, ma soltanto in quello dei segnali"<sup>335</sup>.

Da un punto di vista fenomenologico, distingueremo nell'espressione anzitutto i seguenti aspetti: un fenomeno fisico

---

<sup>335</sup> *Ricerche Logiche*, vol. I, p. 298.

(segno grafico, fonema) in cui l'espressione si materializza; gli atti che conferiscono all'espressione un significato. Attraverso questi atti, l'espressione si anima, non è più un mero segno, ma un segno dotato di senso. Un ulteriore aspetto dell'espressione, che può subentrare ogni qual volta l'espressione è sensata, ma che non è essenziale alla semplice costituzione del rapporto di significazione, è posto in essere dagli atti di riempimento che danno all'espressione una pienezza intuitiva. Ad es., L'espressione "il cielo è azzurro" trova la sua pienezza intuitiva nella percezione del cielo azzurro; in questa percezione, il significato, che prima era espresso a *vuoto*, trova riempimento. Gli atti di riempimento realizzano in tal modo un riferimento all'oggetto significato. In ogni espressione occorrerà quindi distinguere anche tra un significato e un oggetto. Il significato è ciò che nell'espressione si intende significare; e un'espressione è tale anche se ciò che si intende significare non ci è dato intuitivamente. L'oggetto è ciò su cui l'espressione dice qualcosa, e a cui, attraverso il riempimento, il significato va eventualmente a corrispondere. Il significato è ciò che l'espressione vuol dire; l'oggetto è ciò su cui essa dice qualcosa. Il significato del nome 'Pietro' non è Pietro in carne ed ossa. Ma se nominando "Pietro", Pietro ci sta di fronte in prima persona, allora il significato si riempie nel suo oggetto.

Una precisazione assolutamente fondamentale da fare a proposito della nozione di espressione - ed è un punto che gioca una parte decisiva nella critica husserliana della logica psicologista - è che con significato si deve intendere un'unità ideale (un contenuto logico) che è del tutto indipendente dalle condizioni oggettive e soggettive che accompagnano la formulazione della frase. Il significato di qualsiasi enunciato resta identico e univocamente determinato, quali che siano le circostanze in cui viene pronunciato,

indipendentemente da chi lo pronuncia, e a prescindere dai *pensieri*, dai vissuti psichici reali di chi lo enuncia. Possiamo pensare a qualsiasi cosa dicendo "  $2 + 2 = 4$  " o "il cielo è azzurro", le nostre concrete intenzioni comunicative possono essere le più disparate - la frase può fungere, ad es., da parola d'ordine; ma ciò non modifica il significato di tali espressioni, che permane identico a se stesso in ogni occasione. Nella sua idealità il significato si erge come un'unità nella molteplicità nella serie illimitata di atti concreti che lo portano ad espressione. Esso è vincolato univocamente, ovvero da un rapporto che è a sua volta ideale, all'espressione che lo realizza. Il vincolo è posto in essere dagli atti conferitori di significato, i quali vanno intesi essi stessi in una purezza ideale.

Ma se il termine *significato* deve essere assunto in questo senso ideale, è evidente che nei discorsi della vita di tutti i giorni, nei quali le parole servono innanzitutto a comunicare i nostri pensieri e le nostre intenzioni del momento, non avremo mai a che fare con significati in senso stretto. La frase "il cielo è azzurro" esprime la stessa unità ideale indipendentemente dal fatto che venga pronunciata durante un dialogo amoroso, nella descrizione di un paesaggio o in una poesia. Tuttavia, il ruolo che essa gioca di fatto nei tre casi, sarà evidentemente molto diverso. Ciò che essa comunica di volta in volta dipenderà dalla situazione, dal contesto reale in cui è inserita.

La conclusione che se ne ricava è che, in quanto esercitano una funzione comunicativa, le espressioni linguistiche sono da assimilare alla classe, peraltro vastissima e fortemente stratificata, dei segnali. Esse non esprimono un significato in senso rigoroso, che pure inerisce loro in ogni caso in linea ideale, ma rendono noto qualcosa - qualcosa che il contesto soggettivo e oggettivo potrà far variare illimitatamente. Que-

sto chiarimento stabilisce un netto confine tra il significato logico-ideale delle espressioni e la loro funzione comunicativa. E con ciò vengono poste fuori gioco tutte quelle teorie che, sia pure lungo strade diverse, riconducono il significato delle proposizioni - ivi comprese le proposizioni logiche e matematiche - a vissuti del soggetto.

Stabiliti questi concetti preliminari, che per ora in effetti possono dar adito a molti dubbi, possiamo fare senz'altro un balzo dalla *Prima* alla *Sesta Ricerca* e prendere in esame il tentativo husserliano di stabilire i requisiti del processo attraverso cui si realizza una conoscenza. In via del tutto generale, possiamo dire che il processo conoscitivo si realizza quando una intenzione significativa si riempie nella corrispondente intuizione. Il significato non è più inteso a vuoto, non è più espresso solo simbolicamente, ma va a coincidere con un'intuizione che lo riempie. Il significato della espressione "questo foglio è bianco" si riempie nella percezione del foglio bianco che ci sta di fronte: l'attribuzione del colore bianco a questo foglio ha trovato conferma (riempimento) nella percezione del fatto che le cose stanno realmente così. Conoscere vuol dire realizzare questa adeguazione. Se l'adeguazione è piena e definitiva, la conoscenza è evidente. In tal senso, l'evidenza non deve essere interpretata come un sentimento soggettivo. Se l'adeguazione è perfetta, si realizza la coscienza dell'evidenza. Ma che l'adeguazione sia perfetta, che di tale perfezione si sia coscienti, non dipende in alcun modo, in linea ideale, da fattori soggettivi.

A partire da questi cenni sorgono numerosi e difficili problemi. In primo luogo: si era insistito sul carattere ideale del significato, lo si era distinto nettamente dai vissuti concreti che di volta in volta lo portano a compimento. Ma allora, se il significato è un ente ideale, in che modo può entrare in rapporto con l'attività percettiva, che ci pone sem-

pre di fronte a dati di fatto reali? Che senso ha affermare che un dato percettivo riempie un oggetto ideale? A un primo livello, questa obiezione richiede semplicemente che si applichi alla percezione - e in generale agli atti intuitivi - la stessa operazione di purificazione e de-psicologizzazione compiuta con le espressioni. Ogni atto percettivo ha un oggetto reale che dipende da molteplici circostanze e che può essere di volta in volta caratterizzato per via introspettiva. Della natura e della qualità di questo oggetto reale non si può dire nulla in sede fenomenologica. Non esistono leggi a priori che prescrivano quali cose concrete debbano essere percepite e in che modo debbano esserlo. Che le stesse cose possano essere percepite in modi diversi da più persone o dalla stessa persona in tempi diversi, che gli stessi oggetti assumano senso e valori percettivi divergenti nei vari casi, tutto ciò trascende l'ambito della legalità fenomenologica e interesserà tutt'al più la psicologia empirica. Quello che la fenomenologia può dire è però che ad ogni atto percettivo inerisce un contenuto percettivo - un oggetto che ci appare come presente in carne ed ossa, qui e ora, con queste e quelle caratteristiche. Otteniamo in tal modo un concetto fenomenologicamente purificato di contenuto percettivo, dal quale traiamo sì una norma per operare delle discriminazioni tra i nostri concreti atti psicologico (ad es. per differenziare le percezioni dalle immaginazioni), la cui legittimità è però del tutto indipendente da questi atti stessi.

Ogni percezione ha un contenuto percettivo - così come ogni espressione ha un significato. E come il significato permane identico nella molteplicità degli atti concreti che lo realizzano, allo stesso modo il contenuto percettivo - che va inteso anch'esso in senso ideale - rappresenta l'unità di una classe illimitata di possibili percezioni concrete. In luogo di contenuto percettivo, possiamo dire *sensu ideale della perce-*



*zione*. Se la percezione opera un riempimento, il senso della percezione funge da senso riempiente di un significato.

Appare chiaro ora che nella percezione può ripresentarsi una duplicità tra contenuto e oggetto analoga a quella emersa con le espressioni. Non a necessariamente ciò che percepiamo, ci è dato intuitivamente in modo diretto; vi sono aspetti del contenuto percettivo che vengono afferrati a vuoto, simbolicamente, per così dire - tutte le parti retrostanti dell'oggetto, ad es. Dal punto di vista del processo conoscitivo, questa distinzione si esprime nel fatto che la coincidenza tra il significato inteso e il senso riempiente (contenuto della percezione) si realizza sulla base di un'unità dell'oggetto del significato e dell'oggetto del contenuto percettivo. Non si hanno qui due oggetti distinti, ma un unico oggetto. Se ciò non accadesse, mancherebbe la condizione ultima dell'adeguazione. Che ciò accada, già ci fa intravedere la necessità di distinguere tra adeguazione parziale e adeguazione totale. Quest'ultima si avrà, evidentemente, solo quando il senso riempiente include in sé in modo completo e definitivo l'oggetto. Il significato si riempie in tal caso nella cosa stessa.

Risolto questo primo problema, se ne presentano subito altri, ben più complessi. Un indizio della difficoltà che si delinea, ci è dato già dall'impiego della espressione *senso della percezione* - che avevamo assunta come equivalente a *contenuto della percezione*. Nella percezione- si percepisce qualcosa - appunto un *contenuto*. Il termine *senso*, che si applica propriamente all'ambito delle espressioni linguistiche, suona qui inadeguato. A prima vista, sembrerebbe che esso possa venir riferito alla percezione solo con una ben poco giustificata traslazione.

Prescindendo ora dalle parole, la questione che ci si pone è la seguente: in che modo una percezione può andare a coincidere con un significato. Noi non percepiamo significati,

ma cose. Non percepiamo, ad es., che l'albero è verde, ma solo un albero di color verde. Non percepiamo che " $A$  è a destra di  $B$ ", ma solo  $A$  e  $B$  in una determinata relazione. E in generale non percepiamo, a quanto sembra, nulla che possa corrispondere ai significati di termini come "il, un, alcuni, molto, poco, due, è, non, il quale, e, u, ecc. nulla inoltre che corrisponda alle forme costruttive delle parole come la forma sostantivistica, aggettivistica, singolare e plurale ecc."<sup>336</sup>. Pertanto, si chiede Husserl:

"Che ne è di tutto ciò nel riempimento? Può essere ancora mantenuto l'ideale di un riempimento completamente adeguato formulato nel terzo capitolo? A tutte le parti e a tutte le forme del significato corrispondono anche forme e parti della percezione?"<sup>337</sup>.

Il problema si amplia e si complica ulteriormente se volgiamo lo sguardo alla classe illimitata e di fondamentale rilevanza teoretica dei significati che hanno come oggetto referente non già una singolarità concreta, ma enti, stati di cose e relazioni ideali. Se è ancora possibile pensare che significati particolari come "il cielo è azzurro" o "il quadro è alla parete" possano riempirsi nel contenuto di una percezione, ciò sembra diventare del tutto inverosimile se passiamo al campo degli enunciati logici e matematici. Quali percezioni potranno riempire adeguatamente proposizioni del tipo " $5 \times 5 = 25$ ". " $\forall x = y$ ", "Irè un numero trascendente"? Per non parlare, d'altronde, delle proposizioni universali come "tutti gli  $S$  sono  $p$ " o degli enunciati della geometria. Qui un riempimento intuitivo sembra essere escluso dalla stessa natura dei significati. Evidentemente proseguendo su questa strada non si metterà capo ad alcuna conclusione soddisfacente - salvo ritornare alle teorie psicologico-nominalistiche alla Berkeley

<sup>336</sup> *Ricerche Logiche*, vol. II, p. 432.

<sup>337</sup> *Ricerche Logiche*, vol. II, p. 433.

o alla Hume. Ma un simile ritorno è precluso categoricamente dal carattere fortemente antipsicologista della concezione husserliana del significato. In realtà, quello che qui si impone è un radicale approfondimento della nozione di intuizione. Finora usando questo termine avevamo di mira *sic et simpliciter* gli atti percettivi. Ma risulta adesso chiaro che, per poter ancora sostenere che il significato si riempie in una intuizione, con questo termine dovremo intendere qualcosa di ben diverso.

Analizziamo un esempio. Prendiamo l'espressione "l'oro è giallo". Una percezione sensibile ci mostra l'oro e il suo colore giallo. Ma, anche prescindendo dall'articolo determinativo, non ci mostra nulla che corrisponda al verbo essere - che funge qui in senso copulativo. Come si costituisce l'intuizione della è? Questa questione può essere posta anche in altri termini, che delineano peraltro nuovi ambiti problematici. Anziché chiederci come sia possibile intuire l'essere, possiamo domandarci donde tragga origine il concetto di essere nel senso della copula.

Da una mera percezione sensibile può scaturire il concetto di oro e quello di giallo, ma non il concetto di essere. Quest'ultimo non può che sorgere in connessione con l'atto predicativo. È solo nel giudizio che appare la copula. Ma la tesi che subito deve essere scartata, è che tale concetto nasca da una riflessione o percezione interna rivolta all'atto del giudicare - quasi si trattasse di un semplice prodotto della nostra attività psichica. Percependo internamente un atto giudicativo, acquisiremo il concetto stesso di atto giudicativo, ma nulla che abbia a che fare con il correlato oggettivo di questo atto, ossia con il significato espresso e quindi con la copula. In realtà, l'origine del concetto di essere va ricercata dal lato del riempimento intuitivo, ma non già nell'atto stesso del riempimento, bensì nel suo oggetto, nel dato percettivo:

"Non nella riflessione sui giudizi o meglio sui riempimenti giudicativi, ma nei riempimenti giudicativi stessi risiede veramente l'origine dei concetti di stato di cose e di essere (nel senso della copula); non in questi atti in quanto oggetti ma negli oggetti di questi atti troviamo il fondamento dell'astrazione per la realizzazione di questi concetti"<sup>338</sup>.

E così siamo ritornati al punto di partenza: il luogo di origine del concetto di essere è da ricercare, a quanto pare, nel contenuto percettivo.

La via che Husserl segue per uscire da questo *impasse* e per sottrarsi in tal modo sia alla sacca dello psicologismo sia a quella di un puro intellettualismo, costituisce una delle tematiche più originali e feconde di tutto il suo pensiero. È vero che è dal dato percettivo che trae origine il concetto di essere (ma qui il discorso può essere senza altro generalizzato a tutte quelle che Husserl chiama le *forme categoriali*, ovvero a tutti quegli elementi di significato che non trovano immediato riempimento nella percezione). Ma questo dato deve servire da base per la costruzione di un oggetto di secondo grado, che non sarà più di natura sensibile, ma intellettuale. Sugli atti della percezione sensibile debbono fondarsi atti ulteriori che operano una messa in forma (*Formung*) dell'oggetto sensibile: quel che ne risulta è un oggetto intellettuale, cui inerisce un nesso categoriale - un oggetto che non è qui solo intenzionato a vuoto, ma che è dato ora intuitivamente in prima persona. La percezione di base fa da fondamento agli atti di secondo grado, i quali saranno pertanto atti *fondati*. Che siano tali, vuol dire che, secondo una legge a priori, essi sono non indipendenti dagli atti fondanti, cioè che è impensabile che sussistano senza una simile fondazione. Come appare evidente, questo concetto di fondazione, che ha un ruolo cruciale in tutto il pensiero husserli-

---

<sup>338</sup> *Ricerche Logiche*, vol. II, p. 443-444.

no, è di chiara derivazione brentaniana.

Agli atti fondati che operano la messa in forma del dato sensibile, Husserl con una scelta linguistica della cui possibile equivocità era ben consapevole<sup>339</sup>, dà il nome di *intuizione o percezione categoriale*. Ogni atto percettivo categoriale è dunque, necessariamente, un atto composto e articolato secondo una rigida gerarchia determinabile a priori in base alla natura del concetto in questione. E va da sé che la messa in forma può non fermarsi al primo stadio, ma procedere illimitatamente, attraverso atti di grado sempre maggiore, che daranno origine a concetti intellettuali anch'essi di grado via via più alto.

Tornando al concetto di essere, la sua origine dovrebbe aver luogo secondo un processo di questo tipo: sulla percezione fondante che ci mostra l'ora di color giallo, si innesta un atto di secondo grado che raccoglie questo oggetto sensibile nella unità categoriale del nesso copulativo. Quel che ne risulta è l'oggetto intellettuale l'oro-è-giallo, in quanto dato intuitivamente.

A questo punto ci si potrebbe obiettare: la scaturigine del concetto di essere resta pur sempre l'atto di secondo grado, ossia un atto intellettuale, e in tal modo non si va molto lontano dalle tesi kantiane. Anche Kant, infatti, sosteneva che le categorie dell'intelletto operano una messa in forma del molteplice della sensibilità. In effetti, molto lontano da Kant, Husserl non va. Ed è un fatto, peraltro, che l'origine di questa tematica vada ricercata proprio nella *Critica della ragion pura*<sup>340</sup>.

Tuttavia, un allontanamento da Kant esiste ed è tanto netto quanto decisivo. Per rendersene conto occorre fissare maggiormente l'attenzione sul carattere *fondato* degli atti di secondo

---

<sup>339</sup> *Ricerche Logiche*, vol. II, pp. 445 sgg.

<sup>340</sup> Su questo aspetto del rapporto Kant-Husserl, cfr. P. Ricoeur, *Studi di fenomenologia*, trad. it. a cura di C. Liberti, Messina, 1979, pp. 293-338.

grado. Essi non sono fondati soltanto per il fatto che si dirigono sugli oggetti degli atti fondanti; ma anche perchè intanto possono operare la messa in forma categoriale, in quanto i dati percettivi già recano in sé, in modo implicito, le forme categoriali stesse. *In modo implicito* non significa che attraverso l'analisi del dato percettivo sia possibile reperire l'elemento categoriale, questo sarebbe assurdo: ma solo che con l'oggetto percettivo è data la possibilità, attraverso atti fondati, di portare questo elemento alla chiarezza intuitiva.

"Le forme categoriali non fondono, non connettono e congiungono insieme le parti in modo tale da far risultare un intero reale, sensibilmente percepibile. Esse non danno una forma nel senso in cui la dà un vasaio (...). Il risultato di un atto categoriale consiste in una strutturazione oggettiva di ciò che è primariamente intuito che può essere data soltanto in un simile atto fondato, in modo tale che è assurdo che possa esserci una semplice percezione di ciò che ha ricevuto una forma oppure che quest'ultimo possa essere dato in un'intuizione semplice di qualsiasi altro genere"<sup>341</sup>.

Ad esempio:

"È chiaro che questa spiegazione si addice anche a tutti i casi particolari del rapporto tra un intero e una parte. Tutti questi rapporti sono di natura categoriale, e quindi ideale. Sarebbe assurdo pretendere che essi risiedano nell'intero semplice e quindi che si possano in esso ritrovare per mezzo dell'analisi. Certamente, nell'intero si cela la parte prima di ogni analisi ed essa è afferrata insieme nell'afferramento percettivo dell'intero; ma il fatto che essa si celi nell'intero vuol dire anzitutto soltanto che vi è la possibilità ideale di portare alla percezione la parte ed il suo esser-parte nei corrispondenti atti fondati e articolati"<sup>342</sup>.

---

<sup>341</sup> *Ricerche Logiche*, vol. II, p. 488.

<sup>342</sup> *Ricerche Logiche*, vol. II, pp. 456.

Se così non fosse qualsiasi percezione potrebbe fungere da base per qualsiasi intuizione categoriale. Il che è altrettanto assurdo quanto il sostenere che l'elemento categoriale, alla stregua di un elemento sensibile, possa essere reperito direttamente all'interno del dato percettivo primario. In Husserl, i dati sensibili non costituiscono, come in Kant, una molteplicità disparata, caotica, ma un universo regolato da leggi, attraversato da una rigida struttura d'ordine. L'intelletto non crea, dunque, l'ordine, ma semplicemente lo esplicita, costruendo oggetti sovrasensibili a partire da un universo percettivo che ha già in sé la possibilità di questa sustruzione intellettuale.

Ma appare ora chiaro che la soluzione del problema dell'origine delle forme categoriali risolve, al tempo stesso, il problema di come possano trovare un riempimento intuitivo i significati delle espressioni. Questi due problemi, in effetti, sono due solo in apparenza: si tratta piuttosto di aspetti simmetrici di un'unica tematica, quella del rapporto tra sensibilità e intelletto. Il riempimento del significato può aver luogo soltanto attraverso atti fondati su atti fondanti di intuizione primaria. Il significato va a riempirsi nell'oggetto intellettuale, sovrasensibile, che questi atti fondati costituiscono.

"Alla domanda che chiede che cosa voglia dire il fatto che i significati categorialmente fondati trovano un riempimento, che essi si confermano nella percezione, possiamo dare soltanto questa risposta: ciò non vuol dire altro se non che essi sono riferiti all'oggetto stesso nella sua messa in forma categoriale. L'oggetto con queste forme categoriali non è qui unicamente intenzionato, come nel caso in cui i significati hanno una funzione puramente simbolica, ma esso è posto di fronte ai nostri occhi in queste stesse forme; in altri termini, esso non è soltanto pensato, ma appunto intuito o percepito"<sup>343</sup>.

Analisi più intricate, ma sostanzialmente parallele a quelle

---

<sup>343</sup> *Ricerche Logiche*, vol. II, p. 445.

finora condotte, occorreranno per rendere conto della possibilità di riempimento intuitivo di significati *puramente* intellettuali, quali quelli relativi ai concetti logici e matematici e agli oggetti generali. Su tale questione non andremo al di là *di un brevissimo* cenno, tanto più che lo stesso Husserl nelle *Ricerche Logiche* si limita a impostare i termini del discorso, di un discorso che troverà invece ampi e profondi sviluppi in *Esperienza e Giudizio*. Basterà osservare che nel caso di proposizioni logiche e matematiche l'aspetto intellettuale del significato espresso non si estende soltanto alla forma sintattica, ma investe anche i termini sostanziali, i concetti su cui l'espressione verte. Nessuno dei concetti che entrano nell'equazione "a -- b = b r a" o nel giudizio "Tutti gli S sono p" ci può essere dato in un'intuizione sensibile. E ciò vale per l'intero ambito della *mathesis universalis*. L'atto fondato che qui opera la "*messa in forma*" non può dirigersi direttamente sull'oggetto di un atto fondante di primo grado, cioè sensibile, come avveniva negli esempi precedenti. Dovranno intervenire atti intermedi, i quali, mediante un'astrazione idealizzante, costituiranno i concetti in questione come oggetti puramente intellettuali. Il punto fondamentale è che il processo da cui sorgono gli oggetti ideali (es. qualcosa in generale, numero, insieme ecc.) avrà pur sempre come proprio, sia pur remoto, fondamento, un atto intuitivo sensibile. Gli atti intermedi saranno al tempo stesso fondati e fondanti, e l'intero processo di riempimento avrà la forma di una concatenazione di atti articolati secondo rigide leggi a priori.

Analogo discorso andrà fatto, peraltro, per i concetti generali di natura sensibile o comunque materiale - ad es. il concetto di albero in generale, di rosso in generale, di giudizio in generale e così via. Anche qui il concetto si costituisce come un'oggettività di grado superiore a partire dalle singolarità percepite. La differenza rispetto alle idealità logiche e



matematiche è che nei concetti sensibili la singolarità concreta non è solo la base dell'astrazione, ma anche una particolarizzazione in senso stretto del concetto. Cioè, mentre il triangolo disegnato alla lavagna può solo illustrare analogicamente il concetto matematico di triangolo, l'albero percepito esemplifica in senso pieno e pregnante il corrispondente concetto generale. Come vedremo, questa distinzione avrà molta importanza dal punto di vista del metodo fenomenologico.

Va da sé, ma non è superfluo sottolinearlo, che il discorso husserliano sul riempimento intuitivo delle proposizioni della *mathesis universalis* non implica in alcun modo il proposito di promuovere una riforma in seno a queste discipline. Husserl non ha nessuna intenzione di indurre il logico o il matematico a diffidare della certezza su cui essi ordinariamente si basano e di rivolgersi ad ogni piè sospinto alla intuizione. Il problema che Husserl solleva è squisitamente filosofico, e riguarda la possibilità ideale del riempimento intuitivo in sede logica e matematica. Sotto un altro aspetto, esso concerne il rapporto tra sensibilità e intelletto, e il suo filo conduttore è la ricerca della giustificazione, o per dirla con Kant della *deduzione* dei concetti ideali a partire dal terreno dell'esperienza. Pertanto, sarebbe inesatto dire che, secondo Husserl, le discipline matematiche, quando non operano con il sostegno dell'intuizione - il che accade nella generalità dei casi - procedono alla cieca, o peggio ancora su una base malferma, incerta. Basta dare uno sguardo retrospettivo alla teoria husserliana del significato, per vedere che una simile interpretazione sarebbe un banale fraintendimento. I segni con cui opera il matematico non sono semplici tratti grafici o meri elementi fonetici, sono bensì *espressioni*, ovvero segni dotati di un significato che è determinato univocamente secondo un rapporto ideale:

"Alla luce della nostra concezione è del tutto comprensibile che una espressione possa fungere in modo significativo anche senza un'intuizione illustrativa. Per coloro che trasferiscono nell'intuizione il momento del significato, L'esistenza di un pensiero puramente simbolico rappresenta un insolubile enigma. Per loro, un linguaggio privo di intuizione è anche privo di senso. Ma un linguaggio che fosse veramente privo di senso non sarebbe neppure un linguaggio, sarebbe simile allo strepito di una macchina"<sup>344</sup>.

Ciò equivale a ribadire che la coscienza del significato non si costituisce in rapporto all'intuizione, ma inerisce già all'espressione: all'intuizione spetta, per contro, la funzione del riempimento adeguato.

Tutt'altro problema è quello che nasce dall'obiezione secondo cui nel pensiero matematico i segni vengono di rado assunti nella piena coscienza del loro significato matematico. Nessuno può negare, in effetti, che nell'esercizio del calcolo si opera direttamente sul segno fisico, che funge qui da succedaneo del concetto, mentre il concetto stesso, il significato, resta fuori gioco.

"Ma ad un esame più attento, ci si rende conto che non sono i segni puramente nel senso di oggetti fisici, e la teoria, la combinazione, ecc., dei segni intesi in questo modo, che possono avere per noi qualche utilità. Tutto ciò cadrebbe nella sfera della scienza fisica, o della praxis, ma non in quella dell'aritmetica. Il vero senso dei segni in questione si rivela nel momento in cui pensiamo alla ben nota similitudine tra le operazioni di calcolo e quelle che si compiono nei giochi che si svolgono secondo regole, come quello degli scacchi. Le figure degli scacchi non intervengono nel gioco come cose di avorio o di legno, che hanno una determinata forma ed un determinato colore. Ciò che le costituisce dal punto di vista fisico o fenomenale è del tutto indif-

---

<sup>344</sup> *Ricerche Logiche*, vol. I, p. 336.

ferente e può variare a piacere. Esse diventano figure degli scacchi cioè pezzi del gioco in questione, in virtù delle regole del gioco che conferiscono ad esse il loro preciso significato di gioco. Anche i segni aritmetici posseggono, accanto al loro significato originario, per così dire, il loro significato di gioco, un significato cioè orientato secondo il gioco delle operazioni di calcolo e delle sue ben note regole" <sup>345</sup>.

Nel calcolo al significato originario si sostituisce un significato operativo che è riconducibile, in sostanza, alle regole della tecnica calcolistica. In tale modo, "il lavoro mentale incomparabilmente maggiore che è richiesto dalle serie concettuali originarie, viene risparmiato mediante operazioni simboliche più semplici effettuate nella serie parallela dei concetti gioco" <sup>346</sup>. Naturalmente sia sul punto puramente matematico che su quello operativo, è possibile parlare di evidenza: si tratterà nel primo caso dell'evidenza *logica* della non contraddizione, nell'altro di un'evidenza operativa derivante dalla verifica della corretta applicazione delle regole del gioco. Ben distinta da queste è invece l'evidenza che caratterizza il riempimento intuitivo. Qui veniamo posti di fronte alle cose stesse e realizziamo l'*adeguatio rei ac intellectus*. Ma il problema di questa evidenza riguarda più che la logica o la matematica, la filosofia.

---

<sup>345</sup> *Ricerche Logiche*, vol. I, pp. 336-337.

<sup>346</sup> *Ricerche Logiche*, vol. I, p. 337.



5 - *Evidenza adeguata e inadeguata.*  
*L'evidenza fenomenologica*

Dalle analisi precedenti risulta che ad ogni classe di significati (e correlativamente di oggetti) corrispondono specifiche leggi a priori che prescrivono quali passaggi sono necessari per raggiungere il riempimento intuitivo e, con esso, la piena evidenza della conoscenza. Come esistono leggi a priori che stabiliscono tutte le possibili combinazioni fra tutte le possibili specie di significati, e che nella loro ideale totalità costituiscono una *morfologia pura del significato*, o *grammatica logica*, allo stesso modo esiste, almeno in idea, una grammatica dei riempimenti intuitivi, una morfologia pura delle intuizioni, dalla quale risultano le combinazioni possibili fra le varie specie di intuizioni e conseguentemente le modalità dei processi di riempimento richiesti nei vari campi della conoscenza. Così, ad es., le regole dell'evidenza sul piano analitico-formale saranno diverse da quelle relative alle matematiche materiali o da quelle vigenti nelle scienze empiriche, ecc.

Fra tutte le classificazioni possibili tra i diversi tipi di evidenza, quella a cui adesso dovremo dedicarci, per introdurre finalmente il tema dell'evidenza fenomenologica, è la distinzione tra evidenza adeguata e inadeguata.

Finora, parlando di riempimento, intendevamo genericamente la corrispondenza e coincidenza tra significato e senso riempiente. Si tratta ora di chiarire a quali condizioni il riempimento può dirsi, in senso rigoroso, "pienamente adeguato". Stabilendo questo, stabiliremo nel contempo i requisiti dell'evidenza assoluta e quindi del coglimento della verità. Possiamo partire dalle seguenti osservazioni:

"Si noti che si parla di perfetta adeguazione del pensiero alla cosa in due sensi: da un lato l'adeguamento all'intuizione è perfetta, quando il pensiero non intende nulla che l'intuizione riempiente non rappresenti completamente come appartenente al pensiero stesso (...). D'altro lato, vi è una compiutezza nell'intuizione completa. L'intuizione non riempie l'intenzione che termina in essa come se essa stessa fosse a sua volta una nuova intenzione che abbia bisogno di un riempimento, ma essa produce il riempimento ultimo dell'intenzione stessa. Dobbiamo dunque distinguere la perfezione dell'adeguamento rispetto all'intuizione (...) dalla perfezione del riempimento ultimo (l'adeguazione rispetto alla 'cosa stessa'), che presuppone il primo tipo di perfezione. Ogni semplice e fedele descrizione di un evento o di un processo intuitivo offre un esempio per il primo tipo di perfezione. Se l'oggettualità è qualcosa che viene internamente vissuta e colta nella percezione riflessiva così com'è, allora può associarsi il secondo tipo di perfezione"<sup>347</sup>.

Nel primo caso l'intuizione riempie il significato in tutti i suoi elementi e articolazioni, ma ha bisogno, a sua volta, di un ulteriore, sia pure parziale, riempimento. Cioè, il riempimento non è puramente intuitivo, ma comprende in sé delle parti che si riferiscono all'oggetto simbolicamente o, come potremmo anche dire, presuntivamente, ossia in modo tale da richiedere una successiva intuizione riempiente. In questo caso si ha sì un'adeguazione, ma del significato rispetto all'intuizione, non rispetto alla cosa stessa, che resta intenzionata ancora in modo parzialmente simbolico.

Ciò che caratterizza il secondo caso è invece l'adeguazione rispetto alla cosa stessa - l'*adeguatio rei ac intellectus*: qui nell'intuizione riempiente, la cosa è data in se stessa, in modo pieno e definitivo, in maniera tale da non richiedere nessun'altra intuizione integrativa. La coincidenza è irrevocabile,

---

<sup>347</sup> *Ricerche Logiche*, vol. II, p. 419.

l'evidenza è assoluta: il significato espresso è una verità.

In quali casi è possibile realizzare il secondo tipo di adeguazione? È chiaro che ciò è possibile anzitutto nel campo delle discipline analitico-formali e in quello della matematica materiale. In entrambi i casi, pervenire alla piena adeguazione vuol dire ripercorrere il processo di origine, la genealogia del significato in questione. Se questo percorso non può essere compiuto, il riempimento non ha luogo e il significato può essere considerato impossibile. Dire che espressioni come "il quadrato è rotondo" o "se  $A$  allora non  $A$ " non sono riempibili adeguatamente equivale ad affermare che i corrispondenti significati sono falsi. E in questo campo, naturalmente, tra adeguazione e assenza di adeguazione, tra verità e falsità, non vi sono mezze misure; non ha alcun senso - o ha un senso puramente psicologico ed extra-scientifico - sostenere che un'espressione matematica è *relativamente* evidente o ha solo un certo grado di probabilità. L'espressione sarà o vera o falsa,  $F$  ogni eventuale incertezza sarà da addebitare alla psicologia di chi effettua la verifica.

Tutt'altra situazione si presenta nella sfera delle proposizioni empiriche, esprimenti dati di fatto. Qui gli atti di riempimento non possono essere realizzati se non attraverso atti percettivi diretti su oggetti sensibili. Si tratterà, è vero, il più delle volte, di percezioni categoriali, articolate in atti fondanti e atti fondati; ma se l'espressione concerne un dato di fatto, gli atti di messa in forma dovranno necessariamente dirigersi, senza mediazione di atti idealizzanti, sugli oggetti degli atti fondanti di primo grado. In altri termini, il senso della percezione verte su ciò che qui ed ora concretamente viene percepito, e non su entità di secondo grado costruite sulla base del dato sensibile. Posto ciò, ne consegue che *nessun* significato empirico può essere riempito adeguatamente.

Per renderci ragione di questa fondamentale tesi husser-

liana, dobbiamo gettare uno sguardo sull'essenza fenomenologica della percezione. Appartiene alla struttura dell'attività percettiva, che l'oggetto percettivo si costituisca processualmente in una molteplicità di atti:

"Ciò riguarda le sintesi continue, particolarmente notevoli, che fanno confluire una molteplicità di percezioni relative allo stesso oggetto in un'unica percezione 'multilaterale' o 'onnilaterale' che considera in continuità l'oggetto nel variare delle posizioni. Nella continuità di una fusione di identità che è processuale, benché non si suddivida in atti separati, l'oggetto identicamente unitario si presenta qui una unica volta, e non tante volte quanti sono gli atti singoli distinguibili. Ma esso si presenta in una pienezza contenutistica che varia di continuo"<sup>348</sup>.

È appena il caso di osservare che le caratteristiche che Husserl assegna qui alla percezione esprimono altrettante leggi a priori materiali dell'esperienza. Che la percezione sia un processo e che in tale processo l'oggetto percettivo resti identico nel variare degli aspetti che esso ci presenta, tutto ciò inerisce all'essenza del percepire, ovvero ad ogni percezione possibile. Il libro che ho di fronte si costituisce in una concatenazione di atti, ognuno dei quali mi presenta lo *stesso* libro in una prospettiva, in un profilo specifico. Lo stesso *oggetto* percettivo mi si prospetta in una variazione continua del mio *contenuto* percettivo. Certamente, questo non autorizza a dire che l'oggetto è dato dalla somma degli aspetti che esso di volta in volta esibisce. L'oggetto è presente nella sua globalità in ogni singolo atto, solo che ci è presente direttamente soltanto in uno dei suoi aspetti, le altre sue parti sono invece presenti a vuoto, ci sono dato solo "presuntivamente". Del libro che sta aperto di fronte a me, io non percepisco direttamente la copertina e tutte le pagine chiuse: non le

---

<sup>348</sup> *Ricerche Logiche*, vol. II, p.398.

percepisco direttamente, e tuttavia le presumo, le percepisco a vuoto, come elementi che potrei percepire direttamente se solo chiudessi il libro o ne sfogliassi le pagine.

Ci è facile a questo punto ricordare tutto ciò con il tema della inadeguatezza del riempimento percettivo. Nessun atto percettivo potrà darci direttamente l'oggetto, la *cosa*, nella totalità dei suoi aspetti. In ogni percezione, alcune parti dell'oggetto ci sono date presuntivamente; *ergo* ogni percezione richiede essa stessa, per sua essenza, una conferma, un riempimento. Un riempimento che però non potrà mai raggiungere lo stadio della perfetta adeguazione con l'oggetto.

La situazione che così si delinea è dunque opposta a quella delle scienze matematiche: nel campo dei significati empirici, la piena adeguazione è un limite ideale irraggiungibile, un'idea regolativa in senso kantiano. Qui, in compenso, sarà possibile *avvicinarsi* all'adeguazione il che vuol dire poter parlare di gradi di evidenza ed anche di probabilità dell'enunciato. Arriviamo ora al cuore del problema fenomenologico, se notiamo che ciò che vale in generale per la percezione, vale anche, con qualche modifica, per la cosiddetta percezione interna. Se con questo termine si intende l'affermamento (o la coscienza interna) del vissuto che ha luogo in me in questo momento; e se tale vissuto viene assunto come evento psichico reale della mia corrente di coscienza, di me come essere non soltanto psichico, ma anche fisico, dotato di un corpo che è soggetto come ogni cosa alle leggi della natura; in breve, se questo vissuto viene assunto come un evento trascendente che ha luogo nel mondo ed è concatenato a tutti gli altri fatti del mondo, allora non si vede perchè la sua percezione, diversamente da quella di tutti gli altri eventi mondani, dovrebbe essere pienamente adeguata ed evidente. Come si può cadere in errore nella percezione esterna, così si può errare, e per le medesime ragioni, in quella



interna: credo di avere mal di testa, in realtà ho un dente malato; percepisco internamente il desiderio dell'oggetto oggetto, ma ciò che in realtà desidero non è  $x$  ma  $y$ ; percepisco internamente la percezione esterna di un gatto, in realtà si trattava di un grosso topo, e così via.

"Se con percezione di fenomeni psichici o percezioni interne, nell'ambito della psicologia come scienza oggettiva della vita psichica animale, intendiamo le percezioni di vissuti propri che colui che percepisce apprende come suoi, come vissuti propri di questo uomo, tutte le percezioni interne, alla stessa stregua di quelle esterne, sono percezioni di trascendenza. Certo, tra esse ve ne sono alcune che possono valere - in una certa astrazione - come adeguate, nella misura in cui essi assumono i vissuti propri corrispondenti nella loro stesità pura; ma in quanto anche siffatte percezioni interne adeguate appercepiscono i vissuti in esse colti come vissuti dell'uomo io psico-fisico che percepisce (e che appartiene dunque al mondo oggettivo dato) esse sono in questo senso essenzialmente affette da inadeguatezza"<sup>349</sup>.

Ecco dunque il punto debole - e così riprendiamo il discorso lasciato in sospeso - della psicologia filosofica di Brentano. Comunque si definisca la percezione interna, e per quante cautele si possano adottare nel differenziarla dall'introspezione in senso tradizionale, resta fermo che fin quando l'evento percepito viene vissuto come un evento trascendente, non si esce dal circolo di un percepire e di un conoscere essenzialmente e necessariamente inadeguati. Si potrà obiettare che l'intenzione più profonda di Brentano era proprio quella di spezzare questo circolo, ma a ciò Husserl risponderrebbe che la strada da seguire a tale scopo è assai più tortuosa e irta di difficoltà di quanto il suo maestro ritenesse.

---

<sup>349</sup> *Ricerche Logiche*, vol. II, pp. 544-545.



## 6 - *La riduzione fenomenologica*

In poche parole, potremmo riassumere il metodo fenomenologico, dicendo che la percezione interna da trascendente deve diventare immanente, e che il fenomeno psichico deve essere convertito in un fenomeno puro. Queste trasformazioni richiedono una *riduzione gnoseologica* (*erkenntnistheoretische Reduktion*)<sup>350</sup>.

La fenomenologia, si era detto, vuole riuscire a formulare leggi materiali a priori relative al campo dei vissuti della coscienza. L'analisi del riempimento delle espressioni ha dimostrato che l'evidenza assoluta della conoscenza - quell'evidenza che deve necessariamente caratterizzare ogni sapere a priori - può essere conseguita solo attraverso un'adeguazione piena e definitiva tra ciò che esprimiamo e ciò che intuiamo nel riempimento. Se denominiamo questa definitiva intuizione riempiente col termine di originaria visione offerente (*originär gebende Anschauung*), possiamo dire che "ogni originaria visione offerente è una fonte legittima di conoscenza, che tutto ciò che ci si manifesta nella 'intuizione' originaria (per così dire, nella sua realtà in carne ed ossa) è assumibile semplicemente così come ci si dà, ma an-

---

<sup>350</sup> L'insistenza sul carattere 'gnoseologico' della riduzione e in generale del metodo fenomenologico, caratterizza soprattutto l'analisi metodologica che Husserl conduce in *Die Idee der Phänomenologie*, op. cit. In seguito, e anzitutto nel primo libro delle *Idee*, questo termine cadrà in disuso - forse per evitare confusioni con il neokantismo - senza che la sostanza del discorso muti di molto.

che solo nei limiti in cui ci si dà"<sup>351</sup>.

Il problema della fenomenologia si pone allora in questi termini: come realizzare nell'ambito della corrente di coscienza questa visione originaria, raggiungendo in tal modo il principium inconcussum del sapere? In effetti, la ragione per cui la percezione interna non può servire a questo scopo va ricercata soltanto nel fatto che essa apprende il suo oggetto come qualcosa di trascendente, qualcosa che appartiene e che è implicata nel mondo. Poiché qualsiasi sapere intorno al mondo non può che essere caratterizzato da un'evidenza inadeguata, la stessa inadeguatezza si ripercuote sulla percezione interna, che diviene per ciò stesso incerta e falsificabile. Crediamo di percepire un gatto, ma la successiva esperienza dimostra che sbagliavamo: si trattava di un topo. La percezione interna della percezione esterna del gatto non ha trovato conferma: l'ipotesi è stata falsificata. Si potrebbe obiettare - e l'obiezione potrebbe venire da Brentano - che ciò che qui viene falsificato è l'ipotesi di vedere il gatto, non quella di credere di vederlo. Quest'ultima sembrerebbe inconfutabile. Se credo di vedere qualcosa, o credo nell'esistenza di qualcosa che accade dentro di me, questa credenza, in se stessa, è indubitabile. Tuttavia, l'obiezione non può essere accolta interamente. Essa sfiora, è vero, una verità fondamentale, ma è ancora insufficiente. La credenza è sì indubitabile, ma il dubbio può ancora cadere - in linea di principio, beninteso - sull'io che crede. L'io non può essere qui che un oggetto psico-fisico, psicologico-reale, che è situato nel mondo e che, tra tante altre cose, ha anche delle percezioni interne. La datità di questo io mondano pregiudica la purezza della percezione interna. Parallelamente, la presenza del termine 'io' nelle espressioni "io credo che ..." o "io percepisco internamente che ..." fa

---

<sup>351</sup> *Idee*, I, pp. 50-51 (*Ideen*, I, p. 52).

sì che le intere espressioni non siano adeguatamente riempibili e siano quindi non evidenti.

Per recuperare il nucleo di verità dell'obiezione citata, occorre sospendere nettamente ogni contatto col mondo, da qualunque parte esso venga. Ma che cosa può voler dire una cosa del genere? La risposta, come è noto, Husserl la trae in larga parte da Cartesio.

È chiaro anzitutto che sospendere ogni contatto col mondo non deve significare isolarsi dal mondo e cercare l'essere e la verità in interiore homine, alla maniera di un Agostino o di un Bergson. A parte ogni altra considerazione, una simile soluzione è esclusa dalla dottrina husserliana, e brentaniana, dell'intenzionalità della coscienza. Affermare che esista un'interiorità separata dal mondo, sarebbe per Husserl un controsenso materiale. Ogni vissuto di coscienza ha un oggetto intenzionale, il quale, direttamente o indirettamente, fa parte o ha origine dal mondo, e pertanto presuppone il mondo. L'albero che mi sta di fronte lo percepisco come esistente in carne ed ossa e al tempo stesso come posto su uno sfondo indeterminato, ma percettivamente determinabile, di altri oggetti. L'albero, oggetto intenzionale della mia percezione, ha come illimitato orizzonte il mondo. Ovvero, l'orizzonte indeterminato del mondo inerisce, per essenza, al senso della mia attuale percezione dell'albero - e questo vale in generale per ogni oggetto intenzionale.

Porre il mondo fuori causa non deve significare neanche, d'altra parte, far propria la tesi solipistico-idealistica e assumere il mondo che mi appare nella percezione come una costruzione psicologica, una allucinazione coerente. Certo, di ciò che percepisco posso dubitare: in questo campo non perverrò mai, per principio, all'evidenza assoluta. E se posso dubitare di questa o di quella percezione, posso dubitare

anche dell'esistenza stessa del mondo, che non è altro se non l'orizzonte di ogni possibile percezione. Ma la possibilità del dubbio non giustifica ancora l'adozione di un dubbio reale, né tanto meno la risoluzione del dubbio in una negazione radicale, berkeleyana, dell'esistenza del mondo.

L'unica mossa legittima rispetto a questo problema è prendere sul serio la possibilità - del dubbio e neutralizzare tutte le cose che da tale possibilità vengano investite. I rapporti col mondo vengono sospesi, sospendendo il giudizio su ciò che, anche solo teoricamente, può essere revocato in dubbio. Ciò non implica un passaggio dalla credenza alla non credenza e a un dubbio reale, dalla affermazione alla negazione: la tesi dell'esistenza viene mantenuta così come è, ma resa inefficace: ciò a cui essa si riferisce viene congelato, posto tra parentesi. E la parentesi indica che, il dato in questione, è per noi inservibile, che non possiamo farvi affidamento, e che saremo noi, se mai, in quanto filosofi, a dover render conto del perchè e del come esso ci appare in quel modo. Assumendo questo "*atteggiamento fenomenologico*" tutto resta come prima, eppure tutto muta di senso: l'albero che percepisco è ancora lì, e mi si impone ancora, insieme al suo orizzonte di mondo, come un che di esistente. Io non faccio niente per evitarlo, né devo compiere alcuna strana operazione psicologica per far nascere in me un qualsiasi dubbio reale. Tuttavia, la mia consapevolezza teorica della possibilità del dubbio mi autorizza ora a diffidare di quanto prima, nell'atteggiamento pratico-naturale di tutti i giorni, assumevo tranquillamente come vero e indiscutibile. Tutto è come prima, ma questi dati sono ora inutilizzabili:

"Riguardo ad ogni tesi noi possiamo esercitare in piena libertà questa caratteristica *epoché*, una certa sospensione di giudizio, che è compatibile con la indiscussa, o magari indi-

scutibile e evidente convinzione della verità. La tesi viene posta 'fuori azione', messa 'in parentesi' (...). Facendo questo, come è in mia piena libertà di farlo, io non nego questo mondo, quasi fossi un sofista, non revoco in dubbio il suo esserci, quasi fossi uno scettico; ma esercito in senso proprio la epoché fenomenologica, cioè; io non assumo il mondo che mi è costantemente già dato in quanto essente, come faccio direttamente nella vita pratico-naturale ma anche nelle scienze positive, come un mondo preliminarmente essente e, in definitiva, come un mondo che è un terreno universale d'essere per una conoscenza che procede attraverso l'esperienza e il pensiero. Io non attuo più alcuna esperienza del reale in un senso ingenuo e diretto"<sup>352</sup>.

Chiaramente l'epoché non neutralizzerà soltanto la validità della conoscenza ingenua del mondo, ma anche quella della conoscenza scientifica. La fisica, la chimica, la fisiologia, la psicologia e tutte le altre scienze naturali diventano inservibili. La teoresi fenomenologica richiede l'eliminazione di tutti i presupposti che traggono origine in questo campo.

Quale residuo resti, una volta compiuta questa neutralizzazione, dovrebbe essere a questo punto abbastanza chiaro: "La coscienza pura nel suo essere assoluto. Questo è ciò che ci rimane come 'residuo fenomenologico', e rimane, sebbene abbiamo neutralizzato il mondo intero, con tutte le cose, e gli esseri viventi e gli uomini, compresi noi stessi. Propriamente, non abbiamo perduto nulla, anzi abbiamo guadagnato l'essere assoluto che, rettamente inteso, racchiude quale correlato intenzionale degli atti, da realizzare idealmente e da continuare concordemente, della validità abituale, tutte le trascendenze mondane e le racchiude in sé"<sup>353</sup>.

Restano le *cogitationes* con i loro *cogitata*, i vissuti con i ri-

---

<sup>352</sup> *Idee*, I, pp. 65-66 (*Ideen*, I, p.67).

<sup>353</sup> *Idee*, I, p. 110.

spettivi correlati intenzionali. I vissuti sono però ora da considerare come puri, *ridotti*: da un lato essi si riferiscono ad oggetti che hanno ricevuto le parentesi e che perciò entrano nella considerazione fenomenologica nella qualità di oggetti correlati di questo o di quel vissuto; dall'altro, questi stessi vissuti non appartengono all'essere psicofisico che io sono: io stesso, infatti, in quanto esisto nel mondo, ho ricevuto le parentesi, e la mia esistenza reale non ha dunque più nulla a che vedere con i vissuti puri, se non nel senso che essa è data in essi come correlato intenzionale, quindi con le dovute parentesi. In altre parole, la mia esistenza psicofisica, in quanto è implicita in un modo o nell'altro nei miei vissuti di coscienza, apre alla fenomenologia un campo di nuovi problemi: in se stessa; tuttavia, essa non può fornirci nessun elemento di conoscenza, psicologico o fisiologico che sia.

Si potrebbe ribattere che tutto ciò è mera finzione: che il fenomenologo, quando svolge indagini sui propri puri vissuti, può solo simulare che tali vissuti siano puri e che non siano *suoi* in senso psicofisico. A ciò Husserl risponde con due considerazioni.

Anzitutto è vero che, in un certo senso, l'*epoché* è una finzione. Più precisamente è una finzione metodica che consente di circoscrivere e illuminare un ambito di possibili conoscenze oggettive e assolute. Un'analoga finzione viene compiuta, in fondo, senza dare scandalo, anche in geometria:

"In quanto si tratta dell'esistere individuale, il fenomenologo non si comporta diversamente da qualunque eidetico, come ad es. il geometra. Nelle loro trattazioni scientifiche i geometri non di rado parlano di sé e delle loro ricerche; ma il soggetto umano matematizzante non entra nel contesto eidetico delle proposizioni matematiche vere e proprie"<sup>354</sup>.

In secondo luogo, proprio in quanto è una finzione che la-

---

<sup>354</sup> *Idee*, I, p. 141.

scia le cose come stanno e non scopre nulla di nuovo, è un atto che possiamo compiere in "piena libertà" senza doverci giustificare. La sua ultima giustificazione sta nelle cose stesse, alla quali è immanente la possibilità di una dottrina materiale pura, di una ontologia regionale. Questa possibilità ci è data prima e indipendentemente dall'esecuzione dell'epoché, e questa è solo un mezzo, un metodo, l'unico possibile, per realizzarla.

Possiamo a questo punto formulare alcuni principi definitivi intorno al metodo fenomenologico. Mentre gli oggetti della percezione trascendente si presentano necessariamente in prospettive e non possono pertanto fornire un riempimento pieno e definitivo ad alcuna conoscenza che li riguardi, la percezione immanente dei propri vissuti ridotti apre un ambito di conoscenze assolute, in cui ogni nostra formulazione può trovare in una corrispondente percezione un riempimento perfettamente adeguato. La apprensione dei vissuti fenomenologicamente purificati è, per sua natura, una visione originaria offerente.

"Se seguiamo le norme che ci prescrivono le riduzioni fenomenologiche, se, come esse esigono, neutralizzano tutte le trascendenze e prendiamo i vissuti puramente secondo la loro essenza si schiude a noi secondo quanto abbiamo esposto un campo di conoscenze eidetiche. Dopo che abbiamo superato le difficoltà degli inizi, esso si presenta come infinito da ogni parte. Le varietà delle specie e delle forme dei vissuti con i loro strati essenziali, reali e intenzionali, è appunto inesauribile, e correlativamente lo è pure la varietà dei nessi essenziali e delle verità apodittiche che su di essi si fondono. Bisogna dunque dissodare questo infinito campo dell'a priori della coscienza, che non aveva mai ottenuto il riconoscimento del suo diritto"<sup>355</sup>.

Ma con ciò, a dir il vero, abbiamo compiuto solo il pri-

---

<sup>355</sup> *Idee*, I, p. 159.



mo passo verso il metodo fenomenologico. Il compito della fenomenologia non può essere semplicemente quello di descrivere, momento per momento, lo scorrere dei singoli vissuti purificati. Il suo fine è la determinazione di legalità generali della coscienza; dalla visione originaria di questo o di quel vissuto particolare, essa deve poterci elevare al piano dei corrispondenti concetti generali e stabilire ciò che inerisce loro in via essenziale, ovvero secondo leggi a priori. Non è di questa percezione o di quel ricordo che la fenomenologia vuole occuparsi, ma della percezione e del ricordo in generale, e su un piano ancora più astratto, del vissuto o della corrente di coscienza in generale.

Ora, ad una giustificazione dettagliata e sistematica del passaggio dal particolare all'universale, dal lato fenomenologico alla sua struttura legale-essenziale, Husserl dedica analisi lunghe e complesse, che investono alcuni degli aspetti più oscuri del suo pensiero - ad es. il rapporto tra le teorie e la pratica del metodo fenomenologico. Di ciò, possiamo qui disinteressarci, anche perché, in linea generale, la possibilità teorica di questo passaggio, alla luce delle analisi precedenti, risulta già acquisita. I concetti fenomenologici, come quello di percezione, ricordo, giudizio, vissuto, oggetto intenzionale, ecc., sono, in quanto concetti generali, oggettività intellettuali di grado superiore, costruite attraverso atti fondati di astrazione a partire dagli atti intuitivi fondanti. Ma da un altro punto di vista essi non sono concetti di ordine *intellettuale* - come le idealità geometriche e della *mathesis universalis* - ma di ordine *sensibile*. E in essi, al pari dei più comuni concetti sensibili, come quello di albero, casa, tavolo, ecc., la singolarità che funge da base all'atto di astrazione non opera in funzione meramente analogica, ma esemplifica, in senso stretto e proprio, il concetto generale. Le caratteristiche del generale sono *nel* particolare; e quest'ultimo, a seguito della riduzione fenomenologica, può es-

sere qui attinto in una visione intuitiva perfettamente adeguata - diversamente, invece, da quel che accade con i concetti sensibili comuni e anche con quelli della psicologia empirico-naturale. Pertanto, parlando, ad es., delle caratteristiche generali e legali della percezione, la fenomenologia non procede a vuoto, ma ha nel riferimento a qualsiasi percezione ridotta, un riempimento ed una esemplificazione perfettamente adeguata ai significati che esprime.

Tenendo conto di questo, l'espressione husserliana, così spesso contestata, di visione di essenze (*Wesensschau*) non dovrebbe destare troppi sospetti: essa designa un particolare atto teoretico che si inquadra perfettamente nell'impostazione husserliana e che trova la sua legittimazione anzitutto nella dottrina del significato e del riempimento - quindi, se mai si volesse attaccare il metodo fenomenologico, è da quest'ultima dottrina che si dovrebbe partire.



### 7 - *L'intenzionalità*

Per tentare ora di vedere all'opera il metodo fenomenologico, di cui abbiamo individuato i presupposti, ci soffermeremo sul tema dell'intenzionalità, così come viene affrontato nella *Quinta Ricerca*. Questa indagine è esemplare dello stile di analisi di Husserl e introduce nel contempo alcuni motivi teorici fondamentali della fenomenologia, la nozione di intenzionalità in primo luogo, ma anche quella di vissuto. Come già si è notato, nelle *Ricerche Logiche* e in altri testi dello stesso periodo trova già piena applicazione il metodo fenomenologico, sebbene esso venga formulato espres-

mente solo in un secondo momento.

La teoria husserliana della intenzionalità è una rielaborazione della corrispondente teoria brentaniana, compiuta sotto la spinta delle nuove esigenze metodiche e sistematiche imposte dall'adozione del punto di vista fenomenologico. Il nucleo di tale teoria è ancora il principio brentano secondo cui "ogni fenomeno psichico è caratterizzato dalla inesistenza intenzionale di un oggetto", ma questo stesso principio riceve ora un significato del tutto nuovo e dà adito a sviluppi teorici completamente diversi, nella misura in cui completamente diverso è il concetto di fenomeno psichico, a cui esso si applica. Potremmo rappresentarci la situazione dicendo che tra il fenomeno psichico di Brentano e il vissuto di Husserl si è interposta la riduzione fenomenologica, con tutte le modificazioni di atteggiamento che essa comporta; e che il rapporto intenzionale tra il vissuto e l'oggetto richiede ora un tipo di analisi che non poteva trovare posto nell'orizzonte brentano.

Ma esaminiamo tutto ciò da vicino. Cominciamo con un fondamentale chiarimento terminologico relativo al termine *vissuto*. Scrive Husserl :

"Se qualcuno dice "io ho vissuto la guerra del 1866 e quella del 1870", 'vissuto' in questo senso è una complessione di eventi esterni, e il 'vivere consiste qui di percezioni, valutazioni e atti di altro genere nei quali gli eventi si trasformano in una manifestazione oggettuale e spesso in oggetto di una certa posizione relativa all'io empirico. Naturalmente la coscienza che ha esperienze vissute, nel senso fenomenologico per noi normativo, non ha in sé come suoi 'vissuti psichici', come propri contenuti o elementi costitutivi reali questi eventi e nemmeno le cose che sono state di esse partecipi. Ciò che essa trova in sé, ciò che è realmente presente, sono gli atti correlativi del percepire, giudicare ecc., con il loro variabile materiale sensoriale, le

loro apprensioni, i loro caratteri posizionali ecc. E quindi anche in questo caso vivere ha un significato del tutto diverso di prima. Vivere eventi esterni significa: avere certi atti di percezione, di conoscenza ecc. rivolti a questi eventi. Questo 'averÈ offre immediatamente un esempio del vivere in senso fenomenologico, che è di tutt'altra natura. Esso non significa altro che questo: certi contenuti sono elementi costitutivi di un'unità di coscienza fenomenologicamente unitaria di un io empirico"<sup>356</sup>.

I vissuti sono i momenti della corrente di coscienza; ogni vissuto si riferisce intenzionalmente a un oggetto; ma questo oggetto non è a sua volta *vissuto*. Noi viviamo la percezione di un albero, ma non viviamo l'albero stesso: lo percepiamo. Allo stesso modo, se immaginiamo il dio Giove, l'atto immaginativo viene vissuto, in tutte le sue parti, Giove, invece, viene soltanto immaginato.

Si elimina così una possibile equivocazione. Nel linguaggio comune, si è soliti dire di "avere vissuto" un certo evento, e che tale evento rappresenta ora un nostro vissuto. Ma è chiaro che questi impieghi linguistici debbono cadere del tutto-in sede fenomenologica: qui L'espressione "vivere un evento" potrà voler dire soltanto che un certo evento è stato oggetto di una serie di vissuti (percezioni, desideri, aspettative ecc.), ma non che esso stesso è stato vissuto.

Questo chiarimento ci introduce ad una fondamentale distinzione fenomenologica, quella tra il contenuto reale o descrittivo del vissuto e il suo contenuto intenzionale. Con contenuto reale si deve intendere ciò che appartiene *in senso reale* al vissuto della coscienza, e quindi, per trasposizione, alla corrente di coscienza nel suo insieme. Il contenuto intenzionale è invece l'oggetto che è dato intenzionalmente nel vissuto. L'oggetto, come si è chiarito prima, non appartiene in senso reale al vissuto, quasi fosse esso stesso un elemento di

---

<sup>356</sup> *Ricerche Logiche*, vol. II, pp. 143-144.

coscienza, ma è solo in correlazione con esso - beninteso, in una correlazione essenziale, nel senso che l'oggetto è inconcepibile, da un punto di vista fenomenologico, al di fuori del rapporto intenzionale.

Esemplifichiamo la distinzione riferendoci a un vissuto di percezione:

"Nel caso della percezione esterna, il momento sensoriale 'colore' che rappresenta un elemento costitutivo reale di un vedere concreto (...) è un contenuto 'vissuto' o 'cosciente', non meno del carattere del percepire e dell'intera manifestazione percettiva dell'oggetto colorato. Di contro, questo stesso oggetto, benchè sia percepito, non è vissuto o cosciente; e neppure lo è il colore in esso percepito"<sup>357</sup>.

L'atto intenzionale percettivo e il complesso sensoriale appartengono al contenuto reale del vissuto: entrambi, in quanto parti reali di esso, sono a loro volta elementi vissuti, *contenuti della* coscienza in senso letterale. L'oggetto colorato che appare nella percezione, costituisce invece il contenuto intenzionale del vissuto. Possiamo riassumere le cose, dicendo che l'intenzione percettiva, attraverso il complesso dei dati sensoriali, si dirige sull'oggetto.

Particolarmente importante è comprendere il carattere fenomenologico della distinzione tra dato sensoriale e oggetto intenzionale. Nella percezione del rosso, noi non percepiamo la sensazione di rosso ma il rosso stesso; la sensazione ci rende presente, ci manifesta, il rosso, essa stessa, tuttavia, non ci si manifesta. Per contro, il rosso ci si manifesta, ma non è a sua volta una manifestazione: esso ci appare in carne ed ossa. La sensazione è un elemento vissuto, appartenente al nesso della coscienza; il rosso è un dato intenzionale, che appartiene al mondo oggettivo. E questa è una distinzione ultima e irriducibile:

"Non di rado si confondono la sensazione di colore con

---

<sup>357</sup> *Ricerche Logiche*, vol. II, p. 140.

l'obiettivo esser colorato dell'oggetto. Proprio oggi si suole presentare tutto ciò come se si trattasse della stessa cosa, considerata soltanto da 'interessi e punti di vista diversi': dal punto di vista psicologico-soggettivo si tratterebbe di una sensazione, mentre dal punto di vista fisico - oggettivo si tratterebbe di una determinazione della cosa esterna. Basti qui rinviare alla differenza, facilmente comprensibile, tra il rosso di questa sfera, vista obiettivamente come uniforme, e l'indubbio, anzi necessario, adombramento delle sensazioni soggettive del colore (...). La manifestazione della cosa (il vissuto) non è la cosa che si manifesta (ciò che ci sta di fronte, presuntivamente, nel suo essere in se stesso, in carne ed ossa)"<sup>358</sup>.

Dalla fissazione di tale distinzione conseguono altre importanti conseguenze. È chiaro innanzitutto che essa elimina il problema, che doveva invece necessariamente imporsi a Brentano, del rapporto tra l'oggetto intenzionale e l'oggetto reale, l'oggetto in sé:

"Ognuno ammetterà (...) che l'oggetto intenzionale della rappresentazione è lo stesso oggetto reale ed effettivo che le è eventualmente dato come esterno, e che è assurdo distinguere tra l'uno e l'altro (...). Tuttavia quanto or ora si è detto non esclude naturalmente che si introduca la distinzione (...) tra l'oggetto sic et simpliciter, che viene di volta in volta intenzionato, e l'oggetto nel modo in cui viene intenzionato (nel suo senso apprensionale, nella sua eventuale pienezza intuitiva)"<sup>359</sup>.

L'oggetto intenzionale della percezione, ad es., fa tutt'uno con l'oggetto reale e trascendente. Postulare una cosa in sé, che si troverebbe al di là dell'oggetto della percezione e che sarebbe più o meno simile a questo, è purae inconcludente speculazione.

---

<sup>358</sup> *Ricerche Logiche*, vol. II, pp. 141-142. Il riferimento polemico è diretto probabilmente contro le tesi di E. Mach sul rapporto tra fisico e psichico presentate fin dal 1886 in *L'analisi delle sensazioni*.

<sup>359</sup> *Ricerche Logiche*, vol. II, pp. 208-209.

Certo, abbiamo visto che l'oggetto della percezione ci si dà sempre e necessariamente in una prospettiva particolare, mostrandoci direttamente soltanto alcuni dei suoi aspetti. Può avere perciò senz'altro senso parlare di una contrapposizione tra l'oggetto così come ci si manifesta, con queste e quelle determinazioni, e l'oggetto in sé, nella totalità delle sue determinazioni. Ma è assolutamente evidente che quest'ultima distinzione ha un valore puramente euristico: essa non stabilisce una relazione reale tra l'oggetto percepito e l'oggetto in sé, non afferma che il primo deve in qualche modo rivelarci il secondo, o anche solo segnalarne la presenza; non dice neanche che il primo è una *parte* del secondo, e che quest'ultimo scaturirebbe da un'ideale sommatoria delle sue parti percepibili. Quella distinzione si limita a dar conto terminologicamente e concettualmente di questa essenziale situazione fenomenologica: noi percepiamo direttamente l'oggetto in sé, ma l'oggetto non può che esibire di volta in volta solo alcune delle sue determinazioni.

Questo problema ne introduce un altro. Parlando del metodo si era detto che il fenomenologo, mediante una sorta di finzione, mette tra parentesi il mondo, con tutte le sue trascendenze. Ora, come si concilia l'esecuzione dell'*epoché* con quanto si è or ora affermato intorno al fatto che nella percezione percepiamo le cose in carne ed ossa, come appartenenti al mondo reale? Forse che proprio l'*epoché* ci costringe a reintrodurre l'ordine di idee, giudicato assurdo, incentrato su una duplicazione degli oggetti e sulla costruzione metafisica di un universo di inaccessibili cose in sé? Naturalmente no. Come si è ampiamente mostrato, l'*epoché* ha il solo scopo di neutralizzare ciò che, anche semplicemente in linea teorica, può essere investito dall'ombra del dubbio. Il mondo viene posta tra parentesi, ma dentro le parentesi continua ad esistere così come è. Non diventa

un'idea o un contenuto mentale, nè si trasforma in un mondo *per* la coscienza, rispetto al quale si debba poi sollevare la questione di un suo rapporto con il mondo in sé.

Piuttosto, è proprio in connessione con la nozione di oggetto intenzionale che il metodo dell'*epoché* rivela il suo più autentico significato. Un significato che si riassume in questi termini: ciò che la fenomenologia dice sui vissuti e sui loro correlati intenzionali varrebbe anche se, per assurda ipotesi, un'ipotesi equivalente a quella cartesiana del genio maligno, il mondo non esistesse affatto. Più concretamente, e senza dover ipotizzare paradossi, la stessa cosa si potrebbe dire dell'oggetto intenzionale di qualsiasi vissuto. Ad esempio:

"*Io rappresento il dio Giove*" significa che io ho un certo vissuto rappresentazionale: nella mia coscienza si effettua l'atto di rappresentare Giove. Per quanto si possa smembrare analiticamente e descrittivamente questo vissuto intenzionale, naturalmente non si troverà mai in esso qualcosa come il dio Giove; l'oggetto 'mentale', '*immanente*' non appartiene quindi alla consistenza descrittiva (reale) del vissuto: perciò esso non è in effetti né immanente né reale. Naturalmente esso non è neppure extra mentem: esso semplicemente non è (...). Se d'altro lato l'oggetto intenzionale esistesse realmente, dal punto di vista fenomenologico non muterebbe nulla. Per la coscienza il dato resta quello che è, sia che l'oggetto rappresentato esista oppure che esso sia solo immaginario o addirittura assurdo"<sup>360</sup>.

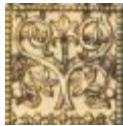
Allo stesso modo, il fatto che la mia attuale percezione dell'oggetto *x* si dimostri ingannevole, o possa teoricamente rivelarsi tale, non toglie che essa, in se stessa, esibisca la struttura fenomenologica di una percezione dell'oggetto *x*. La percezione del movimento di un punto luminoso potrebbe, ad es., essere costruita artificialmente, accendendo con-

---

<sup>360</sup> *Ricerche Logiche*, vol. II, pp. 162-163.



secutivamente una serie di lampadine: ma è chiaro che anche se così fosse, essa presenterebbe tutte le peculiarità fenomenologiche di una percezione di movimento. Diversamente accadrebbe se la situazione sperimentale fosse allestita in modo tale da far sì che il soggetto si renda conto, all'interno stesso del suo atto percettivo, di aver a che fare con un movimento illusorio, un movimento che sembra reale ma che è in effetti apparente. In tal caso, il senso di movimento illusorio e la stessa dialettica tra realtà e apparenza sarebbero immanenti all'oggetto intenzionale della percezione.



#### 8 - *Qualità e materia del vissuto*

La distinzione tra contenuto reale e contenuto intenzionale del vissuto rappresenta la struttura portante della dottrina husserliana dell'intenzionalità. Naturalmente essa dovrà essere estesa alla totalità delle forme di coscienza, in maniera tale da dar conto di tutte le possibili specie di rapporti intenzionali, come pure di tutte le possibili aggregazioni di vissuti semplici in vissuti complessi. A tale scopo occorrerà introdurre ulteriori concetti e distinzioni fenomenologiche.

Rispetto ad ogni vissuto, ad es., dovremo parlare di una *qualità* e di una *materia*. La qualità indica la modalità dell'atto intenzionale: il percepire nella percezione, il giudicare nel giudizio, il desiderare nel desiderio, ecc. La materia indica invece quella componente reale del vissuto in base alla quale in esso viene 'intenzionata' quella e soltanto quella oggettività. Sia la qualità che la materia sono *parti astratte*, cioè parti non indipendenti del vissuto. La necessità di differenziare questi due aspetti risulta evidente se teniamo conto del

fatto che vissuti della stessa qualità, ad es., due percezioni o due giudizi, possono avere materie diverse; e viceversa vissuti di qualità differente possono avere la stessa materia - ad es. lo stato di cose "splende il sole" può essere affermato in giudizio, desiderato, percepito ecc.

Che cosa si deve intendere esattamente con materia? Abbiamo detto che essa indica quella componente reale del vissuto in forza della quale questo si riferisce intenzionalmente a un determinato oggetto. Ma un esame più attento mostra che questa definizione è insoddisfacente. Prendiamo due rappresentazioni come "triangolo equilatero" e "triangolo equiangolo": l'oggetto intenzionale è il medesimo in entrambe, eppure non è rappresentato allo stesso modo. Ma questa differenza non può che essere imputata alle rispettive materie. Ne consegue che la materia deve essere definita come ciò che instaura un riferimento ad un'oggettività, ma con "una tal determinatezza, che dalla materia non viene soltanto nettamente fissata l'oggettualità in genere, intesa dall'atto, ma anche il modo in cui esso la intende. La materia (...) è la proprietà risiedente nel contenuto fenomenologico dell'atto che non si limita a far sì che l'atto apprenda l'oggettualità di volta in volta data, ma che determina anche in che modo essa la apprende, quali attributi, relazioni o forme categoriali l'atto in se stesso le assegna"<sup>361</sup>.

Da ciò discendono analiticamente alcune conclusioni rilevanti. Vissuti aventi lo stesso oggetto potranno differire non soltanto nella qualità, ma anche nella materia. Per contro, vissuti di uguale materia potranno avere una diversa qualità, ma dovranno necessariamente riferirsi allo stesso oggetto. L'identità dell'oggetto non esclude cioè la variabilità della materia: ma se è identica la materia, sarà tale necessariamente anche l'oggetto. D'altro lato, l'identità della

---

<sup>361</sup> M. *Ricerche Logiche*, vol. II, p. 201.

qualità non predetermina nulla per quanto riguarda materia e oggetto. Quando due vissuti coincidono nella qualità e nella materia, e quindi *a fortiori* nell'oggetto, diremo che hanno la stessa *essenza intenzionale*. Che abbiano la stessa essenza intenzionale vuol dire poi, in sostanza, che sono *identici*.

Quest'ultima affermazione richiede però qualche delucidazione. In primo luogo, la identità qui in questione non va intesa come un'identità individuale dei vissuti. Quando Paolo e Pietro pronunciano lo stesso giudizio o formulano lo stesso desiderio, non si realizza nessuna comunione mistica tra le loro coscienze. I loro concreti vissuti giudicativi (o desiderativi) sono e restano due - e tuttavia sono identici quanto alla loro essenza intenzionale. Questo punto si chiarisce se consideriamo un altro lato del problema.

Qualità e materia definiscono l'essenza intenzionale del vissuto. Ma questa essenza non esaurisce da sola l'intero contenuto reale del vissuto stesso. Con una certa ambiguità, potremmo dire che essa esaurisce tutto quello che vi è di *essenziale* nel vissuto, ma che posto ciò resta un largo margine di variabilità di elementi extraessenziali. Ad esempio:

"Persone diverse nutrono lo stesso desiderio se la loro intenzione desiderativa è la stessa. Nell'una, il desiderio può essere del tutto esplicito, nell'altra no; in questa persona il desiderio può essere intuitivamente chiaro in rapporto al contenuto della rappresentazione fondante, in quell'altra esso sarà più o meno intuitivo, ecc. In ogni caso è chiaro che l'identità di ciò che è 'essenziale' risiede in entrambi i momenti che abbiamo in precedenza distinto"<sup>362</sup>.

Analogamente, due vissuti immaginativi o due ricordi potranno esibire la stessa essenza intenzionale, pur variando descrittivamente in modi inessenziali per la vivacità e la ricchezza dei contenuti psichici di accompagnamento. È noto,

---

<sup>362</sup> *Ricerche Logiche*, vol. II, pp. 205-206.

peraltro, che gli uomini differiscono largamente tra loro nel carattere più o meno visualizzante della loro memoria: taluni caratterizzano il ricordo come una quasi-visione, altri gli attribuiscono una natura prevalentemente concettuale. Ora è chiaro che tutte queste possibili differenze rientrano nella fascia di variabilità inessenziali del vissuto; variabilità che interesserebbero la psicologia empirica, ma che non influiranno in alcun modo sulla determinatezza dell'essenza intenzionale. Così, quando pronunciamo un'espressione possiamo aver in mente o voler rendere noto a chi ci ascolta qualsiasi cosa, e la stessa espressione, usata in contesti linguistici e interpersonali diversi, può svolgere funzioni comunicative completamente differenti; cionondimeno il suo significato viene univocamente determinato come un'unità ideale e identica che si pone al di sopra di tutto questo e che può essere realizzata in una molteplicità illimitata di vissuti concreti.

Con queste ultime osservazioni ci ricollegiamo a quanto in precedenza si era notato intorno al carattere ideale non soltanto del significato, ma della stessa intenzione significativa. Ma il fatto che i concetti di materia e di qualità siano validi per tutte le specie di vissuti, ribadisce ora nettamente che questo discorso va senz'altro generalizzato all'intero campo della coscienza. In qualsiasi vissuto si potrà distinguere ciò che extra-essenziale da ciò che è essenziale. E il suo contenuto essenziale ci si imporrà necessariamente come qualcosa di ideale, o meglio di astratto. Non nel senso che la sua sede naturale sia in un qualche iperuranio, ma piuttosto nel senso che, attraverso l'analisi fenomenologica, questo contenuto essenziale può e deve essere separato, appunto *astratto*, dal contenuto totale del vissuto, e fissato

concettualmente in se stesso<sup>363</sup>.



### 9 - *Teoria della rappresentazione*

I concetti acquisiti ci mettono ora in grado di affrontare uno dei temi più complessi di tutte le *Ricerche Logiche*: il problema della rappresentazione. Il nostro interesse verso questo tema è accresciuto dalla circostanza che esso, al pari della dottrina dell'intenzionalità, viene elaborato da Husserl a partire da una matrice brentaniana.

Il principio di Brentano che qui entra in campo è il seguente: "ogni vissuto intenzionale è una rappresentazione oppure poggia su una rappresentazione come propria base". A una prima considerazione, questo principio non soltanto si impone come autoevidente, ma appare anche senz'altro congruente con l'intera impostazione che si è andata delineando. Nella prospettiva fenomenologica, esso potrebbe essere formulato pressappoco così: in ogni vissuto l'oggetto inten-

---

<sup>363</sup> Che la teoria del significato sia uno dei punti deboli dell'intera impostazione husserliana, risulta dalle seguenti considerazioni: posto che la funzione comunicativa sia fenomenologicamente 'significante, e posto, come Husserl deve fare, che questa ultima possa essere del tutto indipendente dalla prima, nel senso che ciò che intendiamo comunicare può non aver nulla a che fare con il significato ideale dell'espressione, non si capisce come l'intenzione significativa possa essere considerata ancora come una parte reale del contenuto descrittivo del vissuto. In altri termini, nel caso del significato si istituisce una scissione radicale tra significazione ideale e significazione psicologico-comunicativa che non ha alcun equivalente nell'ambito delle altre specie di vissuti. In un vissuto percettivo, ad es., il senso ideale della percezione mantiene necessariamente una relazione interna con il corrispondente senso psicologico-concreto.

zionale o è oggetto di un mero rappresentare, cioè di un vissuto che ha la *qualità* del rappresentare; oppure è oggetto contemporaneamente di una rappresentazione e di un altro (o di altri) atto di qualità differente. Il primo caso può essere esemplificato variamente: una rappresentazione fantastica, ad es. quella del dio Giove; l'atto con cui comprendiamo una frase senza prendere posizione rispetto al suo contenuto; l'atto di formulazione di un'espressione, quando esso non includa la qualità del giudizio, non implichi cioè un atto supplementare di affermazione o negazione. In tutti e tre gli esempi, abbiamo a che fare con un *mero* rappresentare; qualcosa viene rappresentata, resa presente alla coscienza, ma resta sotto tutti gli altri aspetti indeterminata.

Quando ciò non accade abbiamo il secondo caso. L'oggetto non viene soltanto rappresentato, ma anche percepito, cioè afferrato come esistente qui e ora in carne e ossa; oppure giudicato, ricordato, desiderato, ecc.; o ancora ad un tempo percepito e desiderato, ricordato e fatto oggetto di un sentimento, percepito e giudicato, e così via. Ora è chiaro che:

"Questi nuovi caratteri intenzionali non sono evidentemente da intendere come atti completi e indipendenti. Anzi, essi sono impensabili senza un atto rappresentazionale oggettivante, nel quale sono dunque fondati. Un oggetto o uno stato di cose desiderato che non fosse al tempo stesso rappresentato in e insieme al desiderio, non soltanto non potrebbe di fatto sussistere, ma non sarebbe nemmeno pensabile. E così in ogni caso. Si tratta dunque di una situazione che avanza un'istanza di apriorità; la proposta generale che la enuncia è una legge essenziale che ha la chiarezza dell'evidenza"<sup>364</sup>.

In tutti questi casi di intenzionalità complesse, l'oggetto intenzionale non viene 'intenzionato' più volte: al contrario,

---

<sup>364</sup> *Ricerche Logiche*, vol. II, p. 216.

esso diventa il polo unitario di riferimento di più atti. Nel giudizio giudichiamo ciò che ci rappresentiamo, così pure nella percezione, nel desiderio, ecc. E se, ad es., desideriamo qualcosa che percepiamo, l'oggetto del desiderio è sempre l'oggetto della percezione, a cui ora miriamo con un atto di nuove qualità. In altri termini, ciò che qui varia e si moltiplica è la qualità del vissuto, ma non la sua materia. E ne consegue che "l'identità della materia nel variare della qualità poggia sull'identità 'essenziale' della rappresentazione che si trova alla base"<sup>365</sup>. Fin qui Husserl non si è distaccato di una virgola, se non nella terminologia, dalle posizioni di Brentano. Tuttavia, proprio quest'ultima deduzione relativa al rapporto tra rappresentazione di base e materia, solleva alcune inaspettate difficoltà, che costringono il nostro autore a rimettere in esame tutta la questione e che lo porteranno a una completa revisione non soltanto delle implicazioni ma anche dello stesso contenuto intrinseco del principio brentaniano. Esaminiamo il passo testè citato: l'entità della materia poggia sull'identità essenziale della rappresentazione di base. Vissuti di qualità diversa saranno identici nella materia, se si fondano su rappresentazioni essenzialmente identiche. Dove l'identità della rappresentazione si ha, come sappiamo, quando esse coincidono nella qualità - il che è scontato, trattandosi di due rappresentazioni - e nella materia. Ma a questo punto sorge, a quanto pare, un rompicapo: se in generale l'identità della materia è assicurata dall'identità della rappresentazione di base, è chiaro che non può avere più senso porre il problema dell'identità delle materie delle stesse rappresentazioni. Ciò che fonda l'identità della materia è l'identità delle rappresentazioni, *tout court*, non quella delle rispettive materie. Due o più rappresentazioni dovranno poter essere definite identiche indipendentemente dalla loro materia. O meglio, in quanto sono le rappresentazioni stesse a fondare l'identità o la

---

<sup>365</sup> *Ricerche Logiche*, vol. II, p. 217.

differenza di materia, cadrà rispetto ad esse la possibilità stessa di differenziare, come elementi fenomenologicamente distinti, una qualità da una materia.

"Solo la circostanza che le essenze intenzionali di tutti gli atti sono complesse, e proprio in modo tale che esse abbracciano in sé necessariamente un'essenza rappresentazionale come uno dei propri elementi costitutivi, dovrebbe ora giustificare il fatto che si parli di una differenza tra qualità e materia; dove con materia si deve appunto intendere necessariamente questa essenza rappresentazionale fondante. Proprio per questo, questa differenza verrebbe del tutto meno nel caso degli atti semplici che sarebbero eo ipso mere rappresentazioni. Si dovrebbe dunque dire anche: la differenza tra qualità e materia non designa alcuna differenza tra generi fondamentalmente diversi di momenti astratti degli atti"<sup>366</sup>.

In questi termini, tuttavia, il rompicapo è stato solo aggirato. Esso ci si ripresenta dinanzi se poniamo questo semplice interrogativo: se rispetto alle mere rappresentazioni non vale la differenza tra qualità e materia, quale elemento descrittivo differenzierà una rappresentazione dall'altra? Che si tratti di un autentico rompicapo, risulta evidente se consideriamo che a questo punto qualsiasi risposta ci è preclusa. Esclusa la possibilità di fare riferimento alla materia, non possiamo neanche affermare, d'altro canto, - come ingenuamente saremmo tentati di fare - che esse sono diverse perchè hanno un diverso oggetto: l'oggetto, infatti, in quanto contenuto intenzionale del vissuto, non fa parte del suo contenuto reale, e d'altronde all'interno di quest'ultimo non ci è lecito identificare nessuna componente che giustifichi la diversità dell'oggetto.

Una soluzione praticabile è data dalla possibilità di considerare la rappresentazione di base, non come vissuto sempli-

---

<sup>366</sup> *Ricerche Logiche*, vol. II, p..218.



ce che potrebbe sussistere anche indipendentemente dal vissuto complesso di cui è base, ma come un momento non indipendente dal contenuto reale di quest'ultimo. In altre parole, apparterebbe all'essenza intenzionale di ogni vissuto l'essere un vissuto complesso, composto da un carattere qualitativo e da un elemento materiale, consistente nella rappresentazione di questo o di quel determinato oggetto. Nessun vissuto potrebbe mancare di questo tipo di articolazione interna, e pertanto vissuti semplici, come le mere rappresentazioni, potrebbero sussistere unicamente come parti non indipendenti di vissuti complessi.

In questo modo il problema di differenziare una rappresentazione dall'altra verrebbe a cadere: due rappresentazioni si differenzerebbero tra loro esattamente nello stesso modo in cui si differenziano due colori - ad es. il rosso di questa penna dal blu di quest'altra. La rappresentazione, come il colore, sarebbe un momento astratto, una parte non indipendente, di un intero più vasto, e solo in questo suo necessario statuto di parte esso si differenzerebbe da ogni altra rappresentazione.

Questa soluzione solleva però una difficoltà che esige una chiarificazione concettuale. Se le rappresentazioni di base sono elementi non indipendenti, che ne è di quella ampia classe di vissuti che prima abbiamo chiamato *mere rappresentazioni*? Forse che gli atti di fantasia o di mera significazione non possono sussistere autonomamente? Quando ci rappresentiamo qualcosa, semplicemente, o quando formuliamo una frase senza prendere posizione circa la sua verità o falsità, non compiamo forse dei vissuti veri e propri? A tali interrogativi non si può che rispondere affermativamente.

Per dipanare una volta per tutte questa matassa, dobbiamo, dice Husserl, fare appello alla testimonianza "dell'analisi essenziale intuitiva ed immediata dei vissuti intenzionali".

Ora, l'analisi intenzionale mostra come evidente che tutte le difficoltà che abbiamo incontrato derivano da un'ambiguità nell'uso del termine *rappresentazione*, una ambiguità che ha pesato su tutte queste discussioni e che è inclusa nella stessa formulazione del principio brentaniano. La tesi che afferma che in ogni vissuto è contenuta una rappresentazione, appare indiscutibile; e tuttavia se l'accettiamo, dobbiamo poi trarre l'assurda conseguenza secondo cui gli atti puramente rappresentazionali non potrebbero sussistere come vissuti indipendenti, ma solo come parti astratte di vissuti complessi. In realtà, il termine *rappresentazione* non viene impiegato nello stesso senso, ambedue le volte. Nel primo caso, esso non indica un vissuto, ma una parte non indipendente del vissuto, e precisamente quella componente reale che fonda il riferimento intenzionale a una oggettività determinata. Nel secondo caso, esso indica invece una specie particolare di vissuti, quella appunto delle 'mere rappresentazioni'. Una rappresentazione nel primo senso - Husserl introduce per chiarezza il termine di rappresentanza (*Representation*) - è alla base di ogni vissuto, quale che sia la sua natura, e quindi anche delle rappresentazioni nel secondo senso.

Alla luce di questa distinzione, anche il principio brentaniano riceve un nuovo senso - un senso assai distante, in effetti, da quello di origine:

"Il principio secondo il quale qualsiasi vissuto intenzionale è esso stesso una (mera) rappresentazione oppure ha alla base una rappresentazione, risulta quindi dotato (...) di un'evidenza presuntiva. L'equivoco si fonda nel duplice senso del termine 'rappresentazione' che abbiamo discusso. Nella sua prima parte, questo principio, correttamente inteso, parla della rappresentazione nel senso di una certa specie di atti, nella seconda nel senso della mera materia d'atto (...). Questa seconda parte in se stessa, quindi il principio che

ogni vissuto intenzionale ha alla sua base una rappresentazione, sarebbe dotato di un'evidenza autentica, se si interpretasse la rappresentazione come materia completata. Sorge invece un principio falso, che noi contestiamo, se anche qui si interpreta la rappresentazione come un atto"<sup>367</sup>.

Negli ultimi tre capitoli della *Quinta Ricerca*, tutta questa problematica viene ulteriormente sviluppata e approfondita attraverso varie applicazioni, in particolare al tema del giudizio. In proposito basterà qui fornire qualche cenno. Dalle precedenti analisi è emerso che in ogni vissuto si deve distinguere una componente qualitativa il giudicare, il percepire ecc. - da una materiale - la rappresentanza. Da questo punto di vista, tutti i vissuti sono *complessi*. E poiché ciò vale senza eccezioni, ne consegue che tale forma di complessità non ci permette di stabilire nessuna distinzione tra vissuti semplici e complessi: Il più semplice atto percettivo è complesso, in tal senso, come il più articolato dei giudizi. La struttura qualità-rappresentanza è identificabile in entrambi allo stesso modo, e ci si impone indipendentemente da qualsiasi altra differenziazione. Ciò non significa che una distinzione tra vissuti semplici e complessi non sia fenomenologicamente rilevante. Per convincersene basta dare uno sguardo retrospettivo al tema dell'intuizione categoriale. Quel che si può dire è soltanto che i concetti di cui finora siamo entrati in possesso non sono sufficienti a chiarificarla, e che a tale scopo occorrerà introdurre ulteriori distinzioni, che, senza falsificare quelli precedenti, li intersecheranno, così da render conto delle esigenze poste dalle nuove prospettive problematiche intervenute. Del resto, questo ampliamento non solo orizzontale ma anche verticale dell'apparato concettuale, è una caratteristica tipica del modo di procedere della fenomenologia.

---

<sup>367</sup> *Ricerche Logiche*, vol. II, p. 245.

Affrontiamo il nuovo ordine di idee muovendo dalla seguente considerazione. Mediante l'applicazione di un *operatore di nominalizzazione* qualsiasi enunciato può assumere la forma logico-grammaticale di un nome e fungere così da soggetto in altri enunciati. Ad es., il giudizio " $S$  è  $p$ " può essere trasformato nel 'nome "che  $S$  sia  $p$ ", il quale potrà intervenire come soggetto di enunciati della forma "che  $S$  sia  $p$ , è  $q$ ". Un giudizio di quest'ultimo tipo potrà essere, a sua volta, nominalizzato ("che  $S$ , che è  $p$ , sia  $q$ ") e quindi e quindi reso soggetto di un ulteriore giudizio ("che  $S$ , che è  $p$ , sia  $q$ , è  $r$ "). E così via all'infinito. Quanto già sappiamo, specialmente intorno alla nozione di materia, non ci deve far esitare sul fatto che un giudizio e la corrispondente 'rappresentazione nominale - come la chiama Husserl, introducendo un terzo concetto di rappresentazione -, non differiscono solo nel rivestimento linguistico, ma nella stessa essenza intenzionale dei relativi vissuti. Certo, il giudizio " $S$  è  $p$ " e la corrispondente rappresentazione nominale "che  $S$  sia  $p$ " esprimono lo stesso oggetto, lo stesso stato di cose, lo esprimono però in modo diverso, ossia sulla base di una diversa materia intenzionale. Una diversità che peraltro si evidenzia chiaramente nel fatto che le due espressioni hanno una diversa valenza sintattica. Mentre la rappresentazione nominale può fungere così come è da soggetto di giudizio, il giudizio può assolvere a questa funzione solo mediante quella modificazione di senso che è la nominalizzazione.

Da tutto ciò si ricavano alcune conseguenze importanti. Confrontiamo la rappresentazione nominale "che  $S$  sia  $p$ " con il giudizio "che  $S$  sia  $p$ , è  $q$ ". Il fatto stesso che tale confronto possa essere effettuato, dimostra che la materia della rappresentazione è inclusa nella materia del giudizio. Ossia, ed è lo stesso, che il giudizio comprende in sé, come parte idealmente identificabile, la rappresentazione nominale. In

breve, laddove la rappresentazione è un atto che intenziona il suo oggetto attraverso un unico raggio, il giudizio è un atto pluriradiale, che realizza il proprio riferimento intenzionale mediante una sintesi di due atti parziali, ognuno dei quali ha come materia la materia di una rappresentazione nominale. Ciò non significa, naturalmente, che il giudizio non sia in se stesso un atto unitario, dotato di una qualità, nonché di una materia sua propria. Ciò che si rileva è che nella sua materia, sebbene esibisca un aspetto unitario, deve essere possibile reperire due parti distinte, corrispondenti alle materie di due diverse rappresentazioni nominali.

Per rendere più tangibile il senso di questa distinzione, abbiamo fin qui operato con rappresentazioni nominali provenienti da una precedente nominalizzazione, che consistevano cioè originariamente in giudizi. Ma tale condizione può essere senz'altro lasciata cadere. Prendiamo il giudizio "S è p". Anche qui possiamo identificare nella materia complessiva, le materie delle rappresentazioni 'S' e 'q'. Anche questo giudizio, dunque, ha una struttura pluriradiale e sorge da una sintesi tra atti distinti.

Ora se assumiamo come forma primitiva del giudizio la struttura biradiale a soggetto e predicato, possiamo stabilire il principio generale secondo cui inerisce all'essenza di ogni giudizio che esso sia un atto complesso, includente in sé almeno due rappresentazioni nominali. Evidentemente, il numero dei membri del giudizio, se da un lato non può essere inferiore a due, dall'altro potrà essere invece illimitato. Si pensi a giudizi della forma "S, T, V... sono q", oppure "S è p, q, r...". Il numero dei membri-soggetto o dei membri-predicato può essere qui teoricamente infinito. Come ha mostrato in modo inoppugnabile l'esempio da cui siamo partiti, una rappresentazione nominale può sussistere anche indipendentemente da un giudizio. Per contro, è a priori impossibile che un giudizio non includa

in sé due o più rappresentazioni nominali. Tra queste e il giudizio intercorre una vera e propria relazione di fondazione. E il senso pregnante in cui parliamo qui di fondazione appare chiaro se consideriamo che la stessa cosa non si può dire in rapporto a quella componente descrittiva del giudizio che è la rappresentazione. Quest'ultima è una parte astratta del giudizio e in quanto tale non può esistere al di fuori di un nesso giudicativo.

La distinzione tra monoradialità e pluriradialità individua indubbiamente un senso rigoroso in cui parlare di semplicità e complessità dei vissuti. Non è tuttavia l'unico senso possibile, e non è neanche, per così dire, quello fondamentale. Confrontiamo due giudizi di questa forma: " $S$  è  $p$ " e "che  $S$ , che è  $p$ , sia  $q$ , è  $r$ ". Attenendoci al concetto di complessità prima definito, dovremmo dire che questi due giudizi sono complessi allo stesso modo e allo stesso grado. In entrambi i casi abbiamo a che fare con giudizi biradiali: nella materia complessiva sono infatti isolabili le materie di due rappresentazioni nominali fondanti. Nel primo caso alla rappresentazione del soggetto ' $S$ ' si congiunge quella del predicato ' $p$ '; nel secondo caso, al soggetto "che  $S$ , che è  $p$ , sia  $q$ " si congiunge il predicato 'Tanto ' $S$ ' che 'che  $S$ , che è  $p$ , sia  $q$ ' sono membri monoradiali del giudizio. Sono membri semplici di esso. Tuttavia non lo sono allo stesso modo; o meglio, lo sono in base al concetto di complessità finora considerato, ma non da altri punti di vista. In particolare è evidente che essi non possono essere definiti entrambi "primitivi in senso ultimo". La materia del secondo implica infatti chiaramente la possibilità di una 'analisi', che conduca alla individuazione di ulteriori membri parziali e ulteriori forme di collegamento, fino al raggiungimento di termini non più analizzabili e quindi primitivi in senso stretto.

"Infatti, i membri monoradiali possono essere sintesi nominalizzate, rappresentazioni di stati di cose oppure di complessi

collettivi o disgiuntivi, i cui membri possono essere a loro volta stati di cose, ecc. Nella materia si presentano dunque delle retroreferenze più o meno complesse, e quindi anche, in un senso peculiare modificato e mediato, delle articolazioni implicite e delle forme sintattiche. Se i membri non sono più retroreferenti, essi sono allora semplici anche da questo punto di vista (...). Simili oggettivazioni, assolutamente semplici, sono prive di qualsiasi 'forma categoriale. È chiaro che l'analisi di ogni atto oggettivante (che non sia semplice), nella misura in cui segue la catena delle retro-interpretazioni all'interno delle nominalizzazioni in esso incluse, riconduce infine a simili membri semplici dell'atto che sono semplici sia in rapporto alla forma che alla materia"<sup>368</sup>.

Acquisiamo così un secondo livello in riferimento al quale poter parlare di semplicità e complessità, e di nessi di fondazione. Ed è un livello che ci riporta al discorso, a cui ora possiamo senz'altro rimandare, relativo alla distinzione tra atti fondanti che pongono l'oggetto, e atti fondati che operano la sua messa in forma.

\* \* \*

A Husserl è stato sovente mosso il rilievo di compiacersi di uno stile difficile ed esoterico, di perdersi in una ricerca sterile di sottigliezze e cavilli; talvolta è stato addirittura accusato di nascondere dietro le sue analisi tortuose e interminabili un'inconcludenza filosofia, un'incapacità di arrivare alla vera essenza dei problemi. Del resto anche tra i suoi estimatori più entusiasti pochi si sono presi la briga di addentrarsi nei labirinti delle sue indagini: ad opere spigolose e

---

<sup>368</sup> *Ricerche Logiche*, vol. II, pp. 269-270.

dure come le *Ricerche Logiche* o *Esperienza e Giudizio* sono stati preferiti testi di più ampio respiro e di maggior presa culturale come la *Crisi delle scienze europee*. Prescindendo fondatezza di queste critiche e dai risultati - spesso peraltro notevolissimi - di questo tipo di utilizzazioni, quel che ci sembra evidente è che in entrambi i casi ci troviamo di fronte ad un sostanziale fraintendimento non soltanto della prospettiva teorica, ma anche dello spirito, della *Weltanschauung* della fenomenologia. L'exasperazione del punto di vista analitico, l'ossessione per l'esattezza, per la precisione estrema, l'esigenza di scientificità rigorosa, tutto ciò rappresenta per Husserl, un valore che la filosofia deve fare proprio e che il filosofo, anche su un piano morale, deve perseguire. L'affermazione di tale valore sta a indicare un rifiuto sia della chiacchiera filosofica, che di quello stile oscuro in cui l'oscurità non deriva da un'esigenza reale del pensiero, ma è vuota e ostentata. Questo discorso ci riporta alla particolare posizione di Husserl nell'ambito della filosofia del vissuto. Anche nella fenomenologia il vissuto costituisce ad un tempo l'oggetto e l'origine del sapere filosofico. Ma a che cosa si è ridotto qui il significato del termine? Esso designa ormai solo una forma ideale, mentre l'esperienza, l'*Erleben* diltheyano, si è stilizzato in una struttura astratta, priva di contenuti reali, della quale debbono essere esplicitate le relazioni e le differenze logico-materiali. Al di fuori dell'ambiguo rapporto che ancora legava Brentano al positivismo, Husserl porta così a pieno sviluppo proprio l'idea brentaniana di una psicologia descrittiva.



## CONCLUSIONE



Le analisi svolte hanno intessuto una fitta rete di relazioni tra gli autori trattati, una rete che è andata via via allargandosi e ispessendosi. In questo disegno il motivo del vissuto gioca un ruolo singolarmente importante. Se da un lato esso ci ha offerto un centro di prospettiva assolutamente privilegiato 'su tutti gli autori trattati, dall'altro, simmetricamente, in ognuno di questi autori la teoria del vissuto ci è apparsa come la struttura portante, come il punto di equilibrio intorno a cui si sono raccolti, secondo una precisa armonia, tutti gli altri motivi. È venuto ora il momento di portare a chiara luce queste relazioni. In tal modo anche il movimento della filosofia del vissuto dal positivismo fino al suo radicale superamento acquisterà nuova consistenza. Assumerà pieno rilievo anche il fatto che in questo movimento predominano e in un certo senso si contrappongono dialetticamente due linee distinte di sviluppo, quella che da Brentano porta a Husserl, e quella che da James e Dilthey conduce a Bergson.

Consideriamo la nozione di *fenomeno psichico* in Brentano e quella di *pensiero* in James. In entrambi i casi ci si richiama a ciò che è colto internamente, a ciò che è vissuto così come viene vissuto, e in questa sfera si individua un campo di indagine che va esente dalle possibilità di dubbio che attengono all'osservazione esterna. Nel vissuto l'apparenza va a raggiungere la realtà: l'essere è così come si mostra. Qui troviamo il principio teorico dell'intera evoluzione della filosofia del vissuto, un principio che reca in sé implicitamente un elemento di rottura dell'unità positivista del sapere. Tutto ciò lo possiamo dare ormai per acquisito. Ma confrontiamo ora ciò che Brentano e James intendevano esattamente con questi termini, e soprattutto a che cosa più o meno apertamente essi miravano. Operando una estrema stilizzazione del loro discorso, potremmo dire che mentre in James prevale il momento contenutistico del vissuto, in Brentano prevale quello formale. Nel primo ciò che ve-

ramente conta è la concretezza di contenuto del vissuto di coscienza: e di fronte alla ricchezza inesauribile di questo contenuto la psicologia scientifica non può che arrestarsi e passare la parola a una filosofia soggettivista che nell'individualità psicologica trova il criterio di ogni verità e di ogni valore. L'analisi jamesiana della religione è in tal senso estremamente istruttiva. Dio è un al di là, un limite ideale, ma un limite che non poteva essere riposto che nel fondo dell'io, ai confini estremi del subconscio. L'aspetto contenutistico viene subordinato invece, nella psicologia descrittiva di Brentano, al momento formale, al momento della necessità logica. L'interesse che qui si impone non va dunque al concreto, al fattuale, ma al possibile e al necessario e a ciò che è tale a priori. La nozione brentaniana di rappresentazione ci dà la misura esatta di questa tendenza: la rappresentazione è la componente ultima della vita psichica, la sua unità fondamentale. Anche nell'empirismo e nella psicologia associazionistica si parlava di elementi semplici: ma per cogliere tutta la distanza che separa Brentano da questi indirizzi basta considerare che la sua nozione di rappresentazione non è altro che una costruzione logica, un concetto - sotto un certo aspetto essa svolge la stessa funzione che è assolta in geometria dal concetto di punto. Certo, toccò a Husserl portare a compimento questo ordine di idee, diradando le oscurità che ancora gravavano in Brentano sul rapporto tra indagine empirica e indagine puramente descrittiva, e tra necessità logico-formale e necessità logico-materiale. Con Husserl il concetto di forma del vissuto si chiarirà convertendosi in quello di essenza o di forma materiale. Ma è evidente che già nel progetto brentaniano di una classificazione razionale dei fenomeni psichici costruita sul modello di una *characteristica universalis* è inclusa l'idea di un a priori dell'esperienza e di una dottrina pura dei vissuti.

Estremamente utile è impostare un confronto tra James e

Brentano in rapporto alla tematica del linguaggio. In James, e poi in Bergson, il linguaggio è un ostacolo: le parole sono state coniate sulla scorta delle cose; hanno la stessa durezza delle cose e ci rivelano tutta la loro impotenza nel momento in cui vengono dirette su una realtà morbida e fluente qual è il mondo psichico. Il linguaggio è sempre e necessariamente in ritardo rispetto al vissuto. Si può pensare di adeguarlo, cercando di dilatare le parole e di far assumere al discorso la cadenza della durata interiore. Ma i risultati saranno sempre deludenti e l'unica funzione legittima che potrà essere assegnata al linguaggio è quella di eliminare gli equivoci e di addestrarci a un'introspezione o a un'intuizione dell'io che resterà comunque inverbalizzabile.

Anche in Brentano si pone il problema del linguaggio, e anche qui esso è visto come una sorgente di errori e di confusioni filosofiche. Ma il riconoscimento di questo stato di cose non prelude - come accadrà esplicitamente in Bergson - ad una esaltazione dell'indescrivibile e ad un'ontologia dell'io, inevitabilmente venata di misticismo. I temi che Brentano prospetta sono strettamente linguistici: non si tratta di rinunciare *in toto* al linguaggio, ma di scoprire dove e come esso talvolta ci induca in errore; si tratta di differenziare le distinte funzioni che esso, nei vari contesti, può svolgere; e in ultima analisi si tratta di articolare dietro il linguaggio ordinario un linguaggio perfetto, del tutto aderente alle cose, che finisce con l'identificarsi idealmente con il discorso stesso della filosofia. L'analisi linguistica diventa così critica della filosofia. Nel tardo Brentano questa prospettiva assumerà un rilievo centrale, al punto che si può parlare, a nostro avviso, di una vera e propria filosofia brentaniana del linguaggio. Ma una linea di tendenza analoga è già visibile nella *Psicologia*. In ciò ravvisiamo indubbiamente un elemento di modernità della riflessione di Brentano che, questa

volta, lo avvicina alla filosofia analitica inglese, mentre apre un divario rispetto al pensiero husserliano.

Nelle contrapposte teorie del vissuto che abbiamo individuato in James e in Brentano troviamo il nucleo originario dello sviluppo ramificato della filosofia del vissuto. Sarebbe senz'altro azzardato parlare di una stretta somiglianza tra James e Dilthey. Troppo forti sono gli elementi di contrasto, e troppo appariscente è il peso delle tradizioni culturali di provenienza: non è questione di contrapporre il raffinato umanismo diltheyano, così consapevolmente radicato nella filosofia e nella cultura europea, e tedesca in particolare, al 'rozzo' umanismo jamesiano, tanto audace e radicale quanto giovane e, per così dire, ancora privo di malizia. Quel che conta è constatare Pop posizione di interessi e di scopi, e anzitutto il diverso modo in cui la tematica del vissuto viene impiegata e applicata. La riflessione jamesiana in tutti i suoi aspetti, siano questi psicologici, etici o religiosi, è interamente volta alla costruzione di una filosofia - e di una cultura - *per* il presente, per i tempi nuovi. Si può anche dire che un'ambizione del genere presuppone precisamente un senso profondo della storia: ma quello che è certo è che ciò che in James si impone è la negazione del passato in funzione dell'attualità. Tutta la filosofia diltheyana si colloca invece sotto il segno della storia. Non soltanto essa rivendica una fondazione storica, non soltanto viene ad assumere sovente la forma della storiografia del pensiero, ma il problema di fondo contro cui essa continuamente, seppure in termini sempre nuovi, va a parare, è proprio quello della storia: della possibilità e del senso della conoscenza storica. L'uomo è un soggetto storico, e storico, cioè storica-mente condizionato, è anche quel comprendere che è a base di tutte le scienze dello spirito. Lo sforzo di uscire da questo circolo ermeneutico e di salvare l'oggettività del sapere spirituale è il

nodo irrisolto della meditazione diltheyana. Dilthey è stato accusato di scetticismo: nel suo storicismo si è vista una filosofia irrimediabilmente relativistica. Ma quanta distanza separa questo relativismo storico dal relativismo soggettivistico di James! Da questo punto di vista, i due autori risultano addirittura inconfrontabili.

Tuttavia questa distanza e questi contrasti si attenuano in modo sostanziale se riportiamo la nostra attenzione sul tema del vissuto - non a caso Husserl nella *Filosofia come scienza rigorosa* stabilirà un preciso rapporto tra psicologismo e storicismo. Dilthey mostra sì un interesse specifico per le articolazioni del vissuto, per la sua struttura. Ma questa stessa struttura è assimilata a quello che prima abbiamo chiamato il momento contenutistico-psicologico del vissuto. In Dilthey il discorso assume raramente, e comunque sempre in modo marginale, un'intonazione misticheggiante, e il problema, che pur gli si prospetta, di una impotenza del linguaggio viene risolto proprio con la sottolineatura dell'esistenza di una solida connessione strutturale del flusso psichico. In questo senso egli è assai più vicino alla direttrice Brentano-Husserl di quanto lo sia James. Ma la prevalenza del momento contenutistico ci si rivela chiaramente se consideriamo che tutta la sua riflessione intorno al vissuto è finalizzata al problema della comprensione del mondo umano, e che tale comprensione si realizza essenzialmente attraverso il rivivere e il riprodurre il senso di un'espressione, ossia appunto un *contenuto spirituale*. L'uniformità della natura umana che qui viene presupposta non ha nulla a che fare con l'universalità della logica, formale o materiale che sia, ma si risolve nella possibilità fattuale di avere esperienze simili, di avere in sé la stessa umanità, le stesse tendenze, in breve la stessa psicologia - nello stesso modo in cui si ha una stessa costituzione anatomica e una stessa fisiologia. Di questa

istanza 'empiristica' del suo pensiero, Dilthey era del resto ben consapevole: se non disdegnò ma anzi esaltò addirittura la lezione husserliana delle *Ricerche Logiche*, prese però le distanze nel modo più netto dalla tendenza logico-concettuale inclusa nella fenomenologia e nella stessa psicologia brentaniana. Sia Husserl che Brentano vengono accusati di fare dello scolasticismo, di inventare entità astratte. Nel 1930, in *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, Georg Misch stabilì una contrapposizione radicale assoluta, tra la filosofia di Dilthey e quella di Husserl: filosofia dei fatti la prima, delle essenze la seconda. La storia successiva del rapporto Dilthey-Husserl - una *Wirkungsgeschichte*, per dirla con Gadamer, che ruoterà costantemente intorno al nome di Heidegger - sta a dimostrare che un'opposizione così netta è sotto molti aspetti insoddisfacente. Ma dal punto di vista del nostro problema il contrasto si configura proprio nei termini in cui Misch lo ha tracciato. E possiamo aggiungere che dalla parte di una filosofia dei *fatti si* collocano senza dubbio anche James e Bergson.

Abbiamo già avuto modo di illustrare il significato storico della filosofia bergsoniana. Bergson ha ormai lasciato dietro di sé la cultura positivista. Il suo pensiero non ha bisogno di cercare una legittimazione nella pretesa di far corpo, in funzione fondante, nell'universo della scienza; sciolto da queste preoccupazioni, esso punta direttamente al fondo delle cose, ai problemi ultimi. Il rapporto con la scienza appare dunque radicalmente mutato - anche se resta, come retaggio del passato, un'esigenza di adeguazione e di aggiornamento, o meglio di non incompatibilità. In *Materia e Memoria* ad es. la riflessione filosofica cerca spunto e perfino sostegno nel dibattito scientifico. Ora nel momento stesso in cui la filosofia bergsoniana delinea questi esiti, porta anche alle sue estreme conseguenze la concezione del vissuto il cui modello ab-



biamo rintracciato in James. Il *Saggio* è l'espressione più chiara e ideologicamente più scoperta di questa estremizzazione. Il vissuto, così come qui viene teorizzato, racchiude in sé, sotto uno strato di superficie, un dato assoluto, da attingere con un "vigoroso sforzo di analisi" nel chiuso e nel silenzio inviolabile della propria interiorità. Riuscire ad afferrarlo significa viverlo nella sua realtà, una realtà che diviene tanto più autentica e assoluta quanto più lo sguardo distaccandosi dal mondo cala nelle profondità dell'io. Nelle opere successive, con l'entrare in campo di nuove tematiche, Bergson si sforzerà di mitigare i risvolti mistici e irrazionalistici della sua impostazione. Questo si può riscontrare già nella complessa elaborazione teorica di *Materia e Memoria*, dove la pura interiorità spirituale diventa, insieme alla pura materia, un semplice limite: il prodotto di un'analisi intuitiva ideale più che l'oggetto di un'intuizione concreta, in una prospettiva teorica e metodologica che apre la strada alle audaci speculazioni metafisiche di un Alexander o di un Whitehead. La tendenza predominante del discorso bergsoniano resta però sempre quella del *Saggio*, con le sue implicazioni irrazionali. Ma a ben vedere queste implicazioni sono il portato inevitabile non solo delle premesse bergsoniane, ma di qualsiasi concezione del vissuto che assegni al soggetto empirico il compito di afferrare e caratterizzare, nell'immediatezza di un'intuizione concreta, il dato interiore. Se questo compito diventa, come in Bergson, un fine in se stesso, caricandosi per giunta di forti valenze teoriche ed etiche, il risvolto irrazionalistico affiora in modo inequivocabile. Se ciò non accade, e il compito di apprendere il vissuto viene inquadrato in un discorso che persegue altri fini, l'irrazionalismo viene occultato da altre implicazioni e resta latente. Ma in tutti i casi si tratta di una potenzialità insita in una concezione che esalta il momento contenutistico-psicologico del

vissuto. Possiamo ben ribadire, pertanto, che Bergson non fa altro che portare alle sue estreme e necessarie conseguenze un punto di vista già presente sia in James che in Dilthey.

Per contro non si sottolineerà mai abbastanza quanto Husserl sia lontano da tutto ciò. Certo, anche qui possono essere avanzate delle riserve. Su un altro piano di discorso si può dire, ad es., come fa Lukàcs nella *Distruzione della Ragione*, che all'inizio del secolo Bergson e Husserl sono entrambi rappresentanti di una borghesia che celebra i suoi ultimi trionfi prima della crisi e della catastrofe. Ma qui ci troviamo, appunto, su un altro piano di discorso: gli scopi e i metodi dell'indagine sono diversi, e giustificano in fondo che su molte questioni non si vada tanto per il sottile. Gli errori nascono quando ci si dimentica di queste differenze di piani e di intenzioni. Ora dal nostro punto di vista quello che ci si presenta è una estraneità sostanziale, quasi un'antiteticità. Laddove Bergson raggiunge il punto più alto di una esaltazione del contenuto vissuto, con Husserl perveniamo al limite estremo di un processo di concettualizzazione e di idealizzazione del vissuto stesso.

Nella nostra analisi del pensiero husserliano, ci siamo soffermati soprattutto sul problema del metodo della fenomenologia. Nella ricostruzione di quella che quasi possiamo considerare *una grammatica* dell'evidenza, abbiamo visto configurarsi un concetto di evidenza fenomenologica che non lascia più alcun dubbio sulla natura anti-psicologista e anti-contenutistica - nel senso prima indicato - del metodo che Husserl ha applicato e teorizzato. Che nell'esperienza interna l'essere coincida con l'apparire, è il principio originario della filosofia del vissuto; e che a partire di qui si dischiuda un campo di ricerche dove la certezza e l'evidenza sono sempre garantite, è un ulteriore punto di convergenza di questa filosofia. Ma è soltanto con Husserl - che anche in

questo caso investe fruttuosamente l'eredità brentaniana - che viene a chiara luce il problema di che cosa debba significare qui il parlare di evidenza. In un certo senso possiamo dire che Husserl pone termine alla filosofia del vissuto nel momento in cui riconosce che l'evidenza su cui deve fondarsi la fenomenologia è tutt'altra cosa dal sentimento soggettivo dell'evidenza; che la certezza fenomenologica non ha nulla a che fare con la sensazione della certezza. La teoria husserliana dell'evidenza consiste in effetti in un tentativo di individuare le condizioni di possibilità e le regole logiche dell'evidenza fenomenologica: la dottrina dell'a priori materiale e la morfologia pura del riempimento ne sono il risultato. Dal punto di vista del metodo, la fenomenologia viene così a collocarsi dalla parte della logica, della matematica e di ogni disciplina a priori: al pari del matematico, il fenomenologo non fa che prendere atto di relazioni oggettive, di nessi logici - anche se nel suo caso si tratterà sempre di una logica materiale e di nessi inerenti alle cose. E come in matematica tra certezza e assenza di certezza non esistono vie di mezzo, e non esistono asserzioni ipotetiche da corroborare con un'intuizione più penetrante.

A fronte di tutto ciò si può ben comprendere che la teoria husserliana del vissuto conservi solo una somiglianza esteriore con le teorie di James, Bergson e Dilthey. Non divergono soltanto i contesti, gli impieghi, le intenzioni generali - differenze del genere sussistono peraltro tra tutti gli autori considerati. Ciò che muta è il livello stesso dell'indagine. Il vissuto dal contenuto inesauribile, capace di svelarci, se sappiamo interrogarlo, perfino il senso e il valore della vita, questo vissuto si è rarefatto in Husserl in una struttura astratta, in uno scheletro vuoto su cui si può comporre ormai solo una geometria. L'idea brentaniana di una *characteristica universalis* dell'esperienza giunge così a realizza-

zione. Tutta l'opera di Husserl sta però a dimostrarci che questa 'geometria' fenomenologica può portare ancora molto lontano, in uno sviluppo indefinito, sia orizzontale che verticale, fino a recuperare quegli stessi *problemi della ragione* che l'opposizione allo psicologismo della filosofia del vissuto sembrava aver definitivamente eliminato.

## Bibliografia



Su tutti gli autori trattati forniremo alcune essenziali indicazioni bibliografiche. Per quanto riguarda la letteratura critica, ci limiteremo, in linea di massima, a segnalare le opere nelle quale vengono discussi i temi affrontati nel corso del libro.

Le opere principali di Brentano sono: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Freiburg i. Br., 1862; *Die Psychologie des Aristoteles, insbesondere seien Lehre vom Nous Poietikos*, Mainz, 1867; *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, Leipzig, 1874; *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, 1889 (Trad. it. di A. Bausola, Brescia, 1966). *Ueber die Zukunft der Philisophie*, Wien, 1893; *Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand*, Stuttgart, 1895; *Aristoteles und seine Weltanschauung*, Leipzig, 1911; *Von der Klassifikation der psychischen Phänomene*, Leipzig, 1911 (Trad. it. di M. Puglisi, Lanciano, 1913); *Versuch über die Erkenntnis*, a cura di A. Kastil, Leipzig, 1925; *Wahrheit und Evidenz*, a cura di O. Kraus, Leipzig, 1930; *Kathegorienlehre*, a cura di A. Kastil, Leipzig, 1933; *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, a cura di F. Mayer-Hillebrand, Bern, 1952; *Die Lehre vom richtigen Urteil*, a cura di F. Mayer-Hillebrand, Bern, 1956. Un elenco completo delle opere di Brentano pubblicate fino al 1955 è stato compilato da Kraus in *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 1955, I, pp. XCIV-XCVIII.

Per una bibliografia delle opere su Brentano cfr. A. Bausola, *Conoscenza e moralità* in F. Brentano, Milano, 1968, pp. 200-214. Qui ricordiamo: O. Kraus, *Franz Brentano*, Monaco, 1920 (contiene due scritti commemorativi di Stumpf e Husserl); A. Kastil, *Die Philosophie Franz Brentanos*, Berna, 1951; L. Gilson, *La psychologie descriptive selon Brentano*, Parigi, 1955; L. Gilson, *Méthode et metaphysique selon Brentano*, Parigi, 1955; S. Breton, *Conscience et intentionalité*, Parigi, 1956; H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*,

L'Aia, 1960, I, pp. 27-52; W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*. Stoccarda, 1960, pp. 148; S. Szrednicki, *Franz Brentano's Analysis of Truth*, L'Aia, 1966; A. Bausola, *Conoscenza e moralità* in F. Brentano, *op. cit.*; M. Bonfantini, *L'esistenza della realtà*, Milano, 1976, pp. 15-23; F. Volpi, *Heidegger e Brentano*, Padova, 1976. A Brentano è stato inoltre dedicato interamente il fasc. IV, 1966, della "Revue Internationale de Philosophie", che contiene, fra l'altro, contributi di H. Bergmann, R. Chisholm, L. Gilson, F. Mayer-Hillebrand, J. Szrednicki; e il tema *Brentano, Die philosophische Psychologie und die phänomenologische Bewegung* è stato affrontato in una sezione del XIV Congresso internazionale di filosofia, tenutosi a Vienna nel settembre 1968, con interventi di Landgrebe, Bausola, Findlay, Fischer, Chisholm e altri (Vienna, 1968).

Le principali opere di William James sono: *The Principle of Psychology*, New York, 1890 (Trad. it. parziale di G. Ferrari e A. Tamburini, Milano, 1901); *Psychology, Briefer Course*. New York, 1892; *The Will to Believe, and Other Essays in Popular Philosophy*, New York-Londra, 1902 (Trad. it., Milano, 1912); *The Varieties of Religious Experience*. New York-Londra, 1902 (Trad. it. di Ferrari e M. Calderoni, Torino, 1904); *Pragmatism, A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York, 1907; *The Meaning of Truth*, New York, 1909; *A Pluralistic Universe*, New York, 1909 (Trad. it. di M. C. Santoro, Torino, 1973); *Some Problems of Philosophy*, a cura di H. MacKallen, New York, 1911 (Trad. it. di M. Malatesta, Torino, 1945); *Essays in Radical Empiricism*, a cura di R.B. Perry, New York, 1911 (trad. it. di N. Dazzi, Bari, 1971). L'elenco completo degli scritti di James pubblicati fino al 1920 è reperibile in R.B. Perry, *Annotated Bibliography of the Writing of William James*, New York, 1920.

Un'ampia bibliografia degli scritti su James apparsi fino al



1938 si trova in P. Anderson e M. Fisch, *Philosophy in America from Puritans to James*, New York, 1939. Indicazioni bibliografiche più aggiornate sono reperibili in G. Riconda, *La filosofia di W. James*, Torino, 1962, pp. 177-185; C. Sini, *Il pragmatismo americano*, Bari, 1972, pp. 464-470. Sul pensiero di James in generale segnaliamo: G.A. Roggerone, *James e la crisi della coscienza contemporanea*, Milano, 1961; G. Riconda, *La filosofia di W. James*, op. cit.; E.C. Moore, *William James*, New York, 1965; Santucci, *Il pensiero di W. James*, Torino, 1967, pp. IX-XXXIII; C. Sini, *Il pragmatismo americano*, op. cit., pp. 247-357; F. De Aloysio, *Da Dewey a James*, Roma, 1972. *Sulla psicologia e la teoria della conoscenza*: E.B. Titchner, *An Historical Note on the James-Lange Theory of Emotion*. "Amer. J. Psychol.", 25, 1914, pp. 424-447; E.G. Boring, *Human Nature Versus Sensation*. "Amer. J. Psychol.", 55, 1942, pp. 310-327; G. W. Allport, *The Productive Paradoxes of W. James*, "Psychol. Rew.", 50, 1943, pp. 95-120; M. Capek, *Stream of Consciousness and Durée réelle*, "Phil. and Phenom. Res.", 1950, pp. P331-352; J. Dewey, *Il dileguarsi del soggetto nella psicologia di James*. in *Problemi di tutti*, trad. it. a cura di G. Preti, Milano, 1950, pp. 474-490; A. J. Ayer, *The Origins of Pragmatism*, San Francisco, 1968; J.W. Atkinson, *La motivazione*, trad. it. di M. Baccianini, Bologna, 1973, pp.41-92. Tra le numerose interpretazioni in chiave fenomenologica, ricordiamo: A. Gurwitsch, *On the Object of Thought*. "Phil. and Phen. Res.", 1947, pp. 347-355; A. Gurwitsch, *Théorie du champ de la conscience*, Belgio, 1957; H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, op. cit., I, pp. 66 sgg.; H. Linschoten, *Auf dem Wege zu einer phänomenologischen Psychologie von W. James*, Berlino, 1961 (Trad. inglese, Pittsburgh, 1968); A. Schuetz, *W. James's Concept of the Stream of Consciousness Phenomenologically Interpreted*, *Collected Papers, The Hague*, 1966, III,

pp. 1-14; B. Wilshire, *W. James and Phenomenology*, Londra, 1968; R. Stevens, *James and Husserl, The Foundations of Meaning*, The Hague, 1974.

Quasi tutta la produzione diltheyana è stata ristampata in *Wilhelm Diltheys Gesammelte Schriften*, Leipzig-Berlin, Teubner Verlag, 1914-1936 (ed edizioni successive). Tra le opere pubblicate a parte ricordiamo: *Das Leben Schleiermachers*, Berlino, 1912 (1ª ediz. 1867); *Das Erlebnis und die Dichtung*, Leipzig-Berlin, 1922; *Der junge Dilthey*, (lettere e diari giovanili), a cura di Clara Misch, Stuttgart, 1960. Principali traduzioni italiane: *Introduzione alle scienze dello spirito*, trad. G.A. De Toni, Firenze, 1974; *Critica della ragione storica*, trad. Pietro Rossi, Torino, 1969; *Psicologia descrittiva, analitica, comparativa*, trad. Alfredo Marini, Milano, 1979; *L'analisi dell'uomo e l'intuizione della natura dal Rinascimento al secolo XVII*, trad. G. Sanna, Firenze, 1974; - *Esperienza vissuta e poesia*, trad. N. Accolti Vitale, Milano, 1947.

La bibliografia su Dilthey è sterminata e difficile da circoscrivere. Numerosi, e di ottimo livello, sono anche i contributi di autori italiani. Il repertorio bibliografico più completo - contiene anche una bibliografia ragionata degli scritti di Dilthey - è reperibile in U. Herrmann, *Bibliographie Wilhelm Dilthey*, Berlino, 1969. Qui ci limiteremo a qualche indicazione orientativa: G. Misch, *Vorbericht* al V volume delle *Gesammelte Schriften*, 1924; O.F. Bollnow, *Dilthey, Eine Einführung in seine Philosophie*, Lipsia, 1936; R. Aron, *Essai sur la théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine*, Parigi, 1938; H.A. Hodges, *W. Dilthey, An Introduction*, Londra, 1944; H.A. Hodges, *The Philosophy of W. Dilthey*, Londra, 1952; Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Torino, 1956 (nuova edizione, con l'aggiunta di un Post-scriptum critico-bibliografico, 1970); A. Negri, *Saggi sullo storicismo te-*

desco, Milano, 1959; H. Diwald, W. Dilthey, *Erkenntnistheorie und Philosophie der Geschichte*, Gottinga, 1963; G. Marini, *Dilthey e la comprensione del mondo umano*, Milano, 1965; D. Riedel, Introduzione a W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Francoforte sul Meno, 1970, pp. 8-80; D. Riedel, *Hermeneutik und Dialektik*, Tübinga, 1970; F. Bianco, *Dilthey e la genesi della critica storica della ragione*, Milano, 1971; C. Vicentini, *Studio su Dilthey*, Milano, 1974; G. Cacciatore, *Scienza e Filosofia in Dilthey*, Napoli, 1976, due volumi; Alfredo Marini, *Dilthey - Critica, fondazione, analogia*, in *Dilthey, Psicologia descrittiva, analitica e comparativa*, op. cit., pp. 11-129.

*Le Oeuvres complètes* di Bergson sono state pubblicate nel 1947, in sette volumi da Skira, Ginevra. Agli scritti qui compresi vanno aggiunti: *Durée et simultanéité*, Parigi, 1922; *Essais et Paroles*, a cura di R.M. Mossé-Bastide, Parigi, 1957-1959, tre volumi. Principali traduzioni italiane: *Saggio sui dati immediati della coscienza*, trad. V. Mathieu, Torino, 1954, trad. G. Bartoli, Torino, Boringhieri, 1964; *Opere*, ediz. it. a cura di E. Paci, Torino, 1971; *Introduzione alla metafisica*, trad. V. Mathieu, Bari, 1970; *Le due fonti della morale e della religione*, trad. M. Vinciguerra, Milano, 1973.

Per una bibliografia ragionata degli scritti su Bergson rimandiamo a V. Mathieu, *Bergson, il profondo e la sua espressione*, Napoli, 1971, pp. 402-442. Qui ricordiamo: E. Le Roy, *Une Philosophie nouvelle*, Parigi, 1912; J. Benda, *Le bergsonisme, ou une philosophie de la mobilité*, Parigi, 1913; H. Höfding, *La philosophie de Bergson*, Parigi, 1917; J. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, Parigi, 1914; G. Cavagna, *La dottrina della conoscenza in Bergson*, Napoli, 1965; M. Barthélemy, *Bergson*, trad. it. di S. Zoppi, Torino, 1976; G. Deleuze, *Le bergsonisme*, Parigi, 1968; M. Fabris, *La filosofia sociale di*

*Bergson*, Bari, 1966; G. Politzer, *Freud e Bergson*, trad. it. di R. Salvadori, Firenze, 1970; V. Mathieu, *Bergson, il profondo e la sua espressione*, op. cit.; B. Russell, *La filosofia di Bergson*, trad. it. di A. Bonferraro, Roma, 1976; F. Mondella, *Studi sulla reazione idealistica alla scienza*, Cagliari, 1976.

Le opere di Husserl sono tuttora in corso di pubblicazione in *E. Husserl, Gesammelte Werke, Husserliana*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950 ... Un elenco degli scritti husserliani editi sino al 1966 si trova in L. Kelkel e R. Schérer, *Husserl*, trad. it. e bibliografia di E. Renzi, Milano, 1966, pp. 173-180. Le principali traduzioni italiane sono: *La filosofia come scienza rigorosa*, trad. F. Costa, Torino, 1958; *Esperienza e giudizio*, trad. F. Costa, Milano, 1960; *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, trad. F. Costa, Milano, 1960; *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. E. Filippini, Milano, 1961; *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, libri I (trad. G. Alliney), II e III (trad. E. Filippini), Torino, 1965; *Logica formale e trascendentale*, trad. G.D. Neri, Bari, 1966; *Ricerche Logiche*, trad. G. Piana, Milano, 1968. *Lezioni sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo*, traduzione integrale del X vol. della Husserliana a cura di A. Marini, Milano, 1981.

Circa la bibliografia degli scritti su Husserl, vale quello che si era detto per Dilthey. Va però, osservato che nel caso di Husserl l'interesse dei critici si è prevalentemente polarizzato sulla fase più tarda della sua riflessione. Una bibliografia completa degli scritti su Husserl pubblicati fino al 1959 è stata curata da I. Bona in *Omaggio a Husserl*, Milano, 1960, pp. 294-316. Un altro ricco repertorio bibliografico si trova in R. Raggiunti, *Introduzione a Husserl*, Bari, 1973, pp. 115-144. Qui ricordiamo: L. Landgrebe, *Phänomenologie und Metaphysik*, Amburgo, 1949; S. Bachelard, *La logique de Husserl*, Parigi, 1957, W. Szilasi, *Einführung in die Phänomenologie E.*

*Husserl*, Tubinga, 1959; E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bari, 1961; F. Costa, *Che cosa è la fenomenologia*, Silva, 1962; M. Farber, *The Foundations of Phenomenology*, New York, 1962 (I ed. 1943); E. Melandri, *Logica e esperienza in Husserl*, Bologna 1960; C. Sini, *Introduzione alla fenomenologia come scienza*, Milano, 1965; F. Bosio, *Fondazione della logica in Husserl*, Milano, 1966; G. Piana, *I problemi della fenomenologia*, Milano, 1966; Kelkel, Schérer, *Husserl*, op. cit.; R. Raggiunti, *Dalla logica alla fenomenologia*, Firenze, 1967; G. Piana, *Elementi di una dottrina dell'esperienza*, Milano, 1979. Sugli sviluppi della problematica fenomenologica nel novecento oltre a H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, op. cit., si veda S. Zecchi, *La fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea*, Firenze, 1978, volumi due.